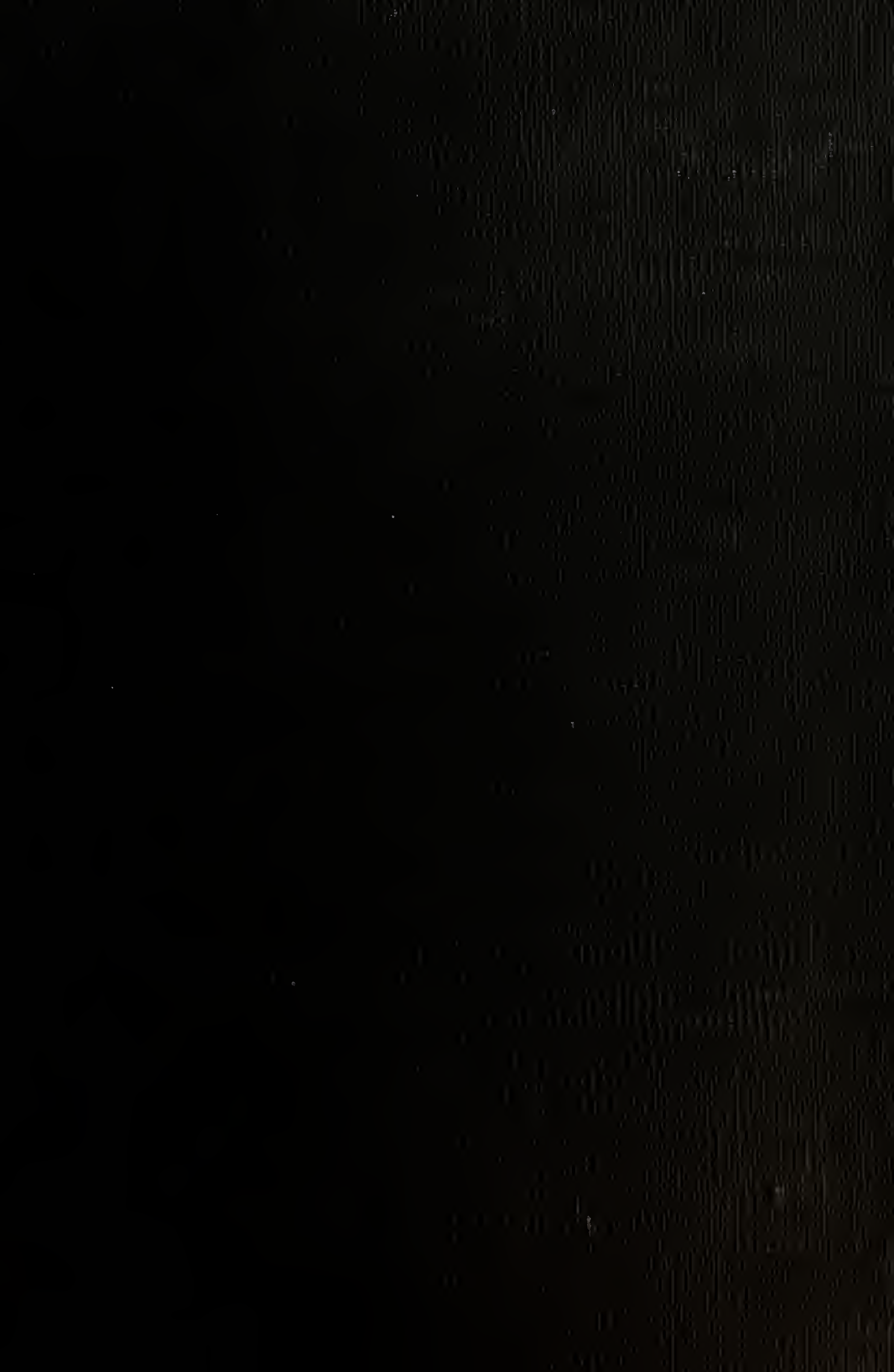
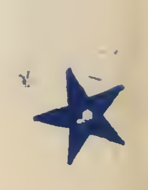




DICTIONNAIRE

DE

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

TOME QUINZIÈME

PREMIÈRE PARTIE

TABARAUD — TRINCARELLA

Imprimatur :

Parisiis, die 14° martii 1946.

A. Leclerc, v. g.

DICTIONNAIRE
DE
THÉOLOGIE CATHOLIQUE

CONTENANT

L'EXPOSÉ DES DOCTRINES DE LA THÉOLOGIE CATHOLIQUE

LEURS PREUVES ET LEUR HISTOIRE

COMMENCÉ SOUS LA DIRECTION DE

A. VACANT
PROFESSEUR AU GRAND SÉMINAIRE DE NANCY

E. MANGENOT
PROFESSEUR A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

CONTINUÉ SOUS CELLE DE

Mgr É. AMANN
PROFESSEUR A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE DE L'UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

AVEC LE CONCOURS D'UN GRAND NOMBRE DE COLLABORATEURS

TOME QUINZIÈME

PREMIÈRE PARTIE

TABARAUD — TRINCARELLA



PARIS-VI
LIBRAIRIE LETOUZEY ET ANÉ
87, Boulevard Raspail, 87

1946

DICTIONNAIRE

DE

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

T

TABARAUD Mathieu-Mathurin, prêtre de l'Oratoire (1744-1832). — Né à Limoges le 17 avril 1744; il fit ses études au collège des jésuites de sa ville natale et entra dans la communauté de Saint-Sulpice; les supérieurs ne goûtèrent pas sans doute sa tournure d'esprit et il fut remercié; peut-être en garda-t-il quelque rancune et une certaine manière de juger les personnes et les choses relativement au clergé. Il fut reçu dans la congrégation de l'Oratoire à vingt-deux ans; son cours de théologie achevé, il professa les humanités à Nantes, la théologie, le grec, l'hébreu à Arles; à Lyon, il travailla avec son confrère Valla à la composition d'un cours de théologie connu sous le nom de *Théologie de Lyon;* il eut surtout beaucoup de part à la seconde édition, publiée en 1780 sous les auspices de M. de Montazet, fortement attaché au jansénisme, et contribua sans doute aussi au cours de philosophie du même auteur. Il se trouvait à Lyon en même temps que M. Émery, professeur de théologie au séminaire Saint-Irénée, et plusieurs fois ils eurent à discuter ensemble sur des questions rendues délicates par la présence d'un évêque appelant.

En 1783, il devint supérieur de Pézenas; il était à La Rochelle en 1786, lorsque Louis XVI rendit l'état civil aux protestants : il écrivit, pour l'approuver, une première *Lettre d'un théologien aux curés de La Rochelle.* L'évêque, M. de Crussol, protesta le 26 février 1788 dans un mandement qui fut supprimé le 3 avril par arrêt de la Cour; Tabaraud de son côté répliqua par une *Seconde lettre d'un théologien aux curés de La Rochelle*, XI-31 p. Quand la Révolution éclata, il était supérieur de la maison de Limoges qu'il rebâtissait après un incendie.

Il se montra d'abord favorable aux réformes qu'il croyait utiles à l'État et à l'Église; à la demande de Necker, il indiqua celles dont le clergé avait besoin et publia : *Motifs de justes plaintes du clergé du second ordre*, Limoges, 1788, in-8°. Mais, la Révolution ayant dépassé très vite les limites dans lesquelles il désirait la voir rester, il écrivit en faveur de la monarchie, contre la Constitution civile du clergé, la persécution des prêtres : 1. *Lettre du P. T. de l'Oratoire au P. R. de la même congrégation*, Limoges, 27 juillet 1790. Ensuite, il publia en faveur et au nom de plusieurs citoyens paisibles de Limoges : 2. *Prospectus et mémoire pour la Société des amis de la paix*, Limoges, 1791, in-8°; *Exposition de la conduite et des principes des amis de la paix*, Limoges, 1791; *Adresse des habitants de la paroisse Saint-Michel au directoire de la Haute-Vienne*, Limoges, 1791, in-8°; *Pétition aux administrateurs du directoire de la Haute-Vienne; Pétition des habitants de Saint-Junien au directoire de la Haute-Vienne*, 1791, in-8°; *Adresse des habitants de la paroisse Saint-Michel-des-Lions; Adresse de la paroisse Saint-Pierre-des-Queyrois de Limoges*, 1791, in-8°. Ces brochures, très rares, sont dirigées contre les jacobins ou les prêtres constitutionnels; c'est en partie grâce à leur auteur que l'ordre se maintint dans Limoges, tandis que d'autres villes tombèrent dans l'anarchie. 3. Il adressa à l'évêque constitutionnel Guy de Vernon, deux *Lettres*, l'une du 14 avril 1791, l'autre du 14 mai 1791, et des *Observations* sur le mandement de l'intrus, 1792. Le véritable évêque, Mgr d'Argentré, lui écrivit à propos de ces brochures : « J'ai lu tous les ouvrages que vous avez publiés pour la bonne cause : ils font autant d'honneur à vos talents qu'à la solidité de vos principes et à votre zèle pour tout ce qui pourrait intéresser la religion. » Dénoncé au club jacobin de Paris par celui de Limoges, il fut contraint de fuir à Lyon d'abord, puis à Paris. Le P. Moisset, supérieur général, était mort le 7 décembre 1790 et n'avait pu être remplacé; Tabaraud fut très probablement un des soixante oratoriens qui signèrent, le 10 mai 1792, une adresse au pape Pie VI, dans laquelle ils protestaient contre le sacre des premiers évêques constitutionnels et, « levant les yeux vers le centre de l'unité catholique comme vers le port assuré du salut, désiraient renvoyer leur dernier souffle de vie au principe de qui l'Oratoire l'avait reçu »; il l'a reproduite dans son histoire du cardinal de Bérulle. Il publia en 1792 un de ses ouvrages les plus importants : *Traité historique et critique sur l'élection des évêques*, Paris, 2 vol. in-12 : l'élection appartient au clergé, le peuple ne doit que manifester ses vœux.

Affligé et effrayé de la journée du 20 juin 1792, il se retira à Rouen, d'où, après les massacres de septembre, il s'exila à Londres : pendant les dix ans qu'il y resta, sa plume lui fournit des moyens d'existence. Il rédigea la partie politique du *Times*, donna des articles à l'*Oracle*, à l'*Anti-Jacobin Review*. Il traduisit de l'anglais les *Réflexions soumises à la considération des*

puissances combinées, de John Bowles avec une préface et des notes, 1799, in-8°. Il commença une *Histoire du philosophisme anglais* qui ne fut publiée que plus tard. Barbier dit, dans le *Dictionnaire des anonymes*, qu'il rédigea, avec son confrère le P. Manday, la lettre écrite en 1798 au pape Pie VI par plusieurs évêques de France pour le consoler dans ses tribulations; cette lettre, ainsi que la réponse du pape datée de Florence. 19 novembre, ont été publiées par l'abbé du Hamel, Londres, 1799, in-8°, 28 p. A cette même préoccupation répondent : *Réfutation des calomnies répandues contre le clergé français réfugié en Angleterre; Lettre contre le serment civique; Première lettre à un évêque non démissionnaire.* Il quitta l'Angleterre après le concordat de 1801 et fut bien accueilli par Bernier qui voulut le mettre sur la liste des évêchés; mais il refusa et reprit sa vie d'étude, passant six mois dans sa famille à Limoges et six mois à Paris; son histoire se confond presque avec la liste de ses écrits. Il publie : *De l'importance d'une religion de l'État*, Paris, 1803, in-8°, 70 p.; 2e éd. fort augmentée, Paris, 1814, in-8°, 108 p. Il y établit « qu'une constitution politique ne peut être bien organisée sans une religion d'État ». Seule, celle-ci a droit d'être salariée par le gouvernement; « que toutes les autres soient contenues de manière à ne pas rivaliser avec elle. » — *Principes sur la distinction du contrat et du sacrement de mariage*, Limoges, 1803, in-8°, 59 p.; 2e éd., Paris, 1816, devenue un gros volume in-8°. Cette édition anonyme entièrement refondue est augmentée de l'examen des mariages contractés pendant la Révolution et de celui de deux projets de loi, l'un sur l'ordre à observer dans la célébration du contrat et dans l'administration du sacrement, l'autre sur la tenue des registres de l'état civil. L'auteur reconnaît que les époux sont tenus de recevoir la bénédiction nuptiale, à laquelle sont attachées des grâces spirituelles propres à leur état; que les conjoints qui refuseraient de se présenter à l'église pour cela compromettraient gravement leur salut et que le prêtre devrait leur refuser l'absolution; mais il reproduit, ce qu'il avait déjà affirmé dans ses lettres sur l'édit de 1787 et dans une discussion en face de M. Émery au séminaire de Lyon (Gosselin, *Vie de M. Émery*, t. I, p. 117), que le pouvoir d'établir des empêchements dirimants et d'en dispenser appartient de droit à la puissance temporelle et que la puissance spirituelle ne l'exerce que d'une façon précaire et en vertu de la permission des princes et sous leur protection. Son jugement sur l'Église est bien digne d'un janséniste : la portion de ses membres qui peut donner dans les erreurs contre la foi ne se réduit pas à quelques personnes isolées, c'est quelquefois le très grand nombre des pasteurs qui se trompe sur la grâce efficace, sur la nécessité de l'amour de Dieu : l'histoire de la bulle *Unigenitus* en est la preuve. Il regarde comme une marque de ces ténèbres la croyance commune sur la conception et l'assomption de la sainte Vierge. On ne trouve les vrais principes sur le mariage que dans le Code civil : l'Église avait laissé s'altérer la bonne doctrine, Bonaparte l'a ressuscitée. Le concile de Trente est infaillible quand il statue sur la présence réelle, non sur le mariage, parce que cela intéresse les princes; il faudrait, pour rendre ses décrets valides sur cette question, un accord unanime de tous les Pères. L'Église doit céder en cela à la jurisprudence; qu'on fasse le mariage devant l'officier civil, sauf à attendre pour recevoir le sacrement. Voir l'analyse dans l'*Ami de la religion*, t. VIII, p. 305, 344, 401. M. Boyer, de Saint-Sulpice, le critiqua vivement dans *Examen du pouvoir législatif de l'Église sur le mariage*, 1817, in-8°.

Les bons rapports qui avaient existé d'abord entre Tabaraud et Mgr du Bourg, successeur légitime de Mgr d'Argentré à Limoges, s'étaient altérés peu à peu, parce que, en 1809, l'évêque avait obligé tous les ecclésiastiques du diocèse à porter la soutane, et tous les sacristains à refuser les ornements pour dire la messe aux prêtres qui n'en seraient pas revêtus. Tabaraud avait démontré dans sa brochure, *Des interdits arbitraires de célébrer la messe*, 1809, in-8°, 40 p., le vice de cette ordonnance. Mgr Du Bourg la condamna ainsi que les *Principes...*, 18 février 1818. L'inculpé répondit par : 1. *Lettre à M. Du Bourg sur son décret du 18 février;* 2. *Réponse aux observations sur le décret de l'évêque de Limoges;* 3. *Du droit de la puissance temporelle sur le mariage ou réfutation du décret de M. l'évêque de Limoges*, Paris, octobre 1818, in-8°; il y répète avec une certaine aigreur ce qu'il avait écrit précédemment dans les *Principes*. Les amis de l'évêque, en tête desquels il faut probablement voir M. Berthelot, supérieur des sulpiciens de Limoges, dépêchèrent quelqu'un à Toulouse pour imprimer : *Observations sur le décret de M. l'évêque de Limoges et sur la lettre de M. Tabaraud au sujet de ce décret*, avec cette épigraphe : *Si quis aliter docet... superbus est nihil sciens*, Toulouse, 1818. Nouvelle *Lettre de M. Boyer* pour reprocher à Tabaraud d'en appeler toujours à la souveraineté du peuple, pour l'accuser d'injures grossières à son égard, etc. Voir l'*Ami de la religion*, 1819, n. 506, t. XX, p. 161-169. Tabaraud riposte par une *Lettre à M. Boyer, professeur de théologie au grand séminaire de Paris*, Paris, 1819, in-8°, 20 p. Celui-ci compose une nouvelle réponse dans laquelle il se contente de répéter avec assez de vivacité les arguments de la première. Voir *Ami de la religion, ibid.*, p. 314-320. Nouvelle brochure : *Examen du pouvoir législatif et de l'Église sur le mariage.* Tabaraud donne encore, tout à fait *ab irato*, une réplique aux *Observations*, in-8°, 45 p., où le pape est blâmé d'avoir confirmé par un bref du 9 mai la censure de l'évêque de Limoges. Il rappelle et maintient ce qu'il a écrit : *Du droit de la puissance temporelle dans l'Église ou Réfutation du décret de M. l'évêque de Limoges*, in-8°. Voir sur cette controverse *Ami de la religion*, t. XX, n. 506-515 et Lamennais, *Réflexions sur l'état de l'Église en France*, 1819, p. 273-299. Enfin il donne des *Principes...*, Paris, 1825, in-8°, 506 p., une 3e édition fort augmentée encore, dans laquelle il ne tient aucun compte de la censure épiscopale qui avait été portée contre l'ouvrage.

Outre ces brochures et ces ouvrages de polémique on lui doit aussi : *De la philosophie de la Henriade*, 1805, in-8°; 2e éd. augmentée d'une préface curieuse, 1824, dans laquelle il critique finement l'Université d'avoir rendu classique, sous le ministère de l'évêque Frayssinous, cette œuvre de Voltaire, œuvre où domine l'indifférence religieuse, où la religion est confondue avec le fanatisme, où il y a tant de vers malicieux contre les catholiques. Voir *Ami de la religion*, 1824, t. XLI, p. 273; Dubédat, *Tabaraud*, p. 81. — *Histoire critique du philosophisme anglais depuis son origine jusqu'à son introduction en France inclusivement*, Paris, 1806, 2 vol. in-8°. Cet ouvrage, qu'il avait préparé en Angleterre et qui ne fut publié en France que sous l'Empire, peut être considéré comme son chef-d'œuvre. Il devait être suivi de l'*Histoire du philosophisme français* dont il était comme l'introduction et qui ne fut point composé. Voir *La Gazette de France* et le *Journal de l'Empire* de l'année; les *Mélanges de philosophie*, t. I, p. 433, 463. L'auteur de ce dernier article dit que Tabaraud a introduit en français l'expression libre penseur. — *De la réunion des communions chrétiennes*, Paris, 1808, in-8°, 542 p. C'est l'histoire des négociations, conférences, correspondances qui ont eu lieu, des projets qui ont été formés à ce sujet depuis la naissance du protestantisme jusqu'au temps de l'auteur. Le récit est entremêlé de discussions qui

prouvent la science et le talent de celui-ci, et dont le ton est plus modéré que dans ses autres écrits; 2e éd. augmentée, 1824. Voir les *Mélanges de philosophie*, t. v, p. 414-435 et *Ami de la religion*, 1825, t. XLIV, p. 145. — Il donne en 1820 une 2e éd. *Des interdits arbitraires de dire la messe*, avec l'*Appel comme d'abus, Questions sur l'habit clérical, Du célibat des prêtres.* Il rêve d'une réunion de l'Église catholique avec les protestants : les deux confessions « feront régner entre elles une parfaite harmonie dans leurs rapports extérieurs ». — *Lettre à M. de Bausset pour servir de supplément à son histoire de Fénelon*, Paris, 1809, in-8o, 180 p.; *Seconde lettre à M. de Bausset*, Limoges, 1810, in-8o, 245 p. La première s'occupe du quiétisme, la deuxième du jansénisme en faveur de qui elle intervient. Les deux ont été rééditées en un seul volume, *Supplément aux vies de Fénelon et de Bossuet*, 1822, in-8o, 526 p. Il blâme tout ce qu'ont fait contre les jansénistes, les papes, les évêques, le clergé; les jésuites se sont trompés en poursuivant une secte chimérique.

En 1811, Tabaraud fut nommé censeur de la librairie, ce qui lui permit d'avoir une certaine influence sous M. de Pommereul, directeur général de la librairie, pour entraver la publication des livres de théologie et de piété qui n'étaient pas favorables à ses idées jansénistes, favoriser la *Théologie de Lyon*, aux dépens de celle de Bailly. Il publie : *Essai historique et critique sur l'institution des évêques*, Paris, 1811, in-8o, 191 p. Il cherche dans la préface à concilier ce qu'il dit ici avec le traité qu'il avait publié en 1792 sur l'élection. En 1811, Pie VII était prisonnier à Savone; l'auteur essaie de prouver que, s'il refuse des bulles à une grande Église, celle-ci a le droit de revenir à l'ancienne discipline et de faire instituer les évêques par le métropolitain. L'*Essai* fut mis à l'Index le 17 décembre 1821. Lamennais le critique vivement dans sa *Tradition des Églises sur l'institution des évêques*, 1818, t. II, p. 376; t. III, p. 288. — *Observations sur le prospectus et la préface de la nouvelle édition des Œuvres de Bossuet*, Paris, 1813, in-8o, 57 p., écrit dirigé contre l'édition de Versailles annoncée par Hémery d'Auberive : sans faire de Bossuet un janséniste, il rappelle qu'il prodigua son estime à quelques-uns d'entre eux. — *Du pape et des jésuites*, anonyme, Paris, 1814; 2e éd., 1825. Pie VII venait de rétablir la Compagnie de Jésus. Tabaraud reproche à celle-ci « cette intolérance orgueilleuse qui la portait autrefois à ne souffrir de bien que celui qui était fait par elle ». L'*Ami de la religion* dit que l'auteur est de « ces esprits tenaces sur lesquels l'expérience n'a point de prise, des aveugles qui ne savent ni lire dans le passé, ni juger le présent, ni prévoir l'avenir », t. III, p. 185. — *Du divorce de Napoléon et de son mariage avec Marie-Louise*, Paris, 1815, in-8o, 56 p. Conséquent avec les idées développées dans ses autres ouvrages, il affirme la validité du premier mariage de Napoléon et la nullité du second.

De l'époque de la Restauration date : *Histoire de Pierre de Bérulle, cardinal de la sainte Église romaine, ministre d'État, chef du conseil de la régence*, suivie d'une notice historique des supérieurs généraux de cette congrégation, Paris, 1817, 2 vol. in-8o. Cet ouvrage, rédigé avec soin, a le grand avantage de faire mieux connaître l'opinion que l'on se faisait de l'Oratoire au moment de la Restauration; il est plus complet que celui de Habert, bien inférieur aux trois volumes de l'abbé Houssaye. L'*Ami de la religion* lui reproche de s'être attardé à raconter des minuties et d'en avoir profité pour faire valoir son esprit de parti, 1818, t. xv, p. 321; t. xvi, p. 113. — *Observations d'un ancien canoniste sur la convention du 11 juin 1817*, Paris, 1817, in-8o, 79 p. Tabaraud s'y montre mécontent de tout et de tout le monde, ennemi de tous les concordats. Il en veut aux vivants et aux morts, à ceux en particulier qu'il accuse d'ultramontanisme. Voir *Ami de la religion*, 1817, t. XIV, p. 113, n. 347. — *MM. de Bausset et Lamennais, justification de Lequeux et des éditeurs de Bossuet; des systèmes de M. de Lamennais sur les traductions de la Bible et sur la lecture de l'Écriture-Sainte*, Paris, 1820, in-8o, 24 p. — *Défense de la déclaration du clergé de 1682 :* il relève encore une aberration importante de M. de Bausset, Paris, 1820, in-8o, 48 p. — *Examen de l'opinion de M. le cardinal de La Luzerne, sur la publication du Concordat*, Paris, 1821, in-8o, 23 p., réfutation de la brochure : *Du pouvoir du roi de publier par une ordonnance le concordat de 1817.* Il se moque de la soumission obséquieuse des évêques : ils auraient dû réclamer le droit de délibérer eux-mêmes; le pape ne peut intervenir directement dans le gouvernement de notre Église; tout au plus pouvait-il obliger à ce qu'on lui communiquât la nouvelle organisation. Voir *Ami de la religion*, 1825, t. XXXII, p. 320. — *De l'inamovibilité des pasteurs du second ordre*, Paris, 1821, in-8o, 92 p., avec *Supplément.* Il prend la défense des prêtres qui sont mal avec leurs supérieurs et ont été frappés d'interdit. — *Observations sur l'éloge de M. du Bourg*, 1822, in-8o. — *Des Sacrés-Cœurs de Jésus et de Marie avec quelques observations sur le bréviaire de Paris, par un vétéran du sacerdoce*, Paris, 1823, in-8o, 14 p. de préface dans laquelle il se nomme théologien de profession, élève de la vieille école. Il attaque la nouvelle dévotion, se plaint de l'enseignement du clergé, signale partout l'ultramontanisme. Il critique le nouveau bréviaire qui ne respecte pas les droits des chapitres, chicane sur quelques changements, sur l'introduction de l'office de sainte Colette, de saint Pie V. Voir *Ami de la religion*, 1823, t. XXXVI, p. 272. Tabaraud publia une 2e éd., avec réponse aux attaques.

Quérard signale une brochure, *Des appels comme d'abus et de l'usage que le Conseil d'État en a fait au sujet d'une lettre à M. le cardinal de Clermont-Tonnerre, par un ecclésiastique*, Paris, 1824, in-8o. A la même polémique appartient *Réflexions sur l'engagement exigé des professeurs de théologie d'enseigner la doctrine contenue dans la déclaration de 1682*, Paris, 1824, in-8o, 47 p. Ces réflexions sont dirigées contre M. de Clermont-Tonnerre, archevêque de Toulouse, qui refusait au gouvernement le droit de s'immiscer dans l'enseignement des séminaires. — *Examen de deux propositions de lois qui doivent être faites aux Chambres sur la célébration du mariage et sur la tenue des registres de l'état civil*, Limoges et Paris, 1824, in-8o, 64 p. Il répète ce qu'il a écrit dans la dernière édition des *Principes*, s'élève contre un projet de loi qui obligeait à faire le mariage religieux avant l'acte civil, loi dont il ne fut jamais sérieusement question. — *Lettre à M. Bellart sur son réquisitoire du 30 juillet contre les journaux de l'opposition*, Paris, 1825, in-8o, 16 p. Il reproche à M. Bellart, procureur général à la cour royale de Paris, de s'endormir sur les progrès de l'ultramontanisme, sur les jésuites, etc. — *Histoire critique de l'assemblée générale du clergé de France en 1682 et de la déclaration des quatre articles qui y furent adoptés, suivie du discours de M. l'abbé Fleury sur les libertés de l'Église gallicane*, Paris, 1826, in-8o, 406 p. En résistant à l'édit de Louis XIV, le clergé est rebelle aux lois de la patrie et à l'intérêt de la religion : « Je sais bien, dit-il, qu'on n'a pas à redouter aujourd'hui la puissance du pape sur le temporel... Il n'en travaille pas moins à alarmer les esprits à cet égard; il met ses conjectures à la place des faits, ses soupçons à la place de l'évidence. » *Ami de la religion*, 1826, t. L, p. 31. — *Essai historique et critique sur l'état des jésuites en France depuis leur arrivée dans le royaume jusqu'au temps présent*, Paris, 1828, in-8o, 304 p. L'ouvrage parut en même temps que l'ordonnance du 19 juin

1828 qui fermait les collèges des jésuites : la critique qu'il fait de l'ordre est au moins fort déplacée. Il y eut, dit Quérard, une seconde édition la même année. — *Vie du P. Lejeune, dit le Père l'Aveugle, prêtre de l'Oratoire*, Limoges, 1830, in-8°, 44 p., raconte un certain nombre de faits de la vie de ce grand prédicateur du XVIIe siècle, que l'on ignorait ou qu'on avait oublié.

Tabaraud a fourni aussi des articles aux *Nouvelles ecclésiastiques*, 3 juillet 1790, aux *Annales de la Haute-Vienne*, aux *Débats*, à *La France catholique* pour défendre l'Oratoire, collaboré quelque peu à la *Chronique religieuse*, journal rédigé par Lanjuinais, Grégoire, Dubertier et le président Agier : mais il a déclaré lui-même n'avoir fourni que quelques articles à ce recueil dont il n'approuvait pas la ligne politique et religieuse. Voir *Ami de la religion*, 30 oct. 1819, t. XXI, p. 364. Il a travaillé à l'*Encyclopédie* de Courtin, à la *Biographie* de Feller. Il fut un des principaux collaborateurs de la *Biographie universelle* de Michaud à laquelle il donna 770 articles, dont un certain nombre sont importants tels ceux sur Arius, Baronius, Bellarmin, saint Augustin, saint Bonaventure, saint Charles Borromée, saint Hilaire, etc.; ses idées gallicanes et jansénistes y paraissent trop souvent; il se plaît à ridiculiser des personnages de grande valeur comme le P. Amelote, son confrère. L'administration se lassa : il donna peu d'articles dans les trente derniers volumes.

Depuis 1814, il était affligé d'une cataracte et obligé de dicter ses ouvrages; il mourut le 9 janvier 1832. Il avait écrit dans son testament le 5 janvier 1831 : « Je rends grâce à Dieu de m'avoir fait naître dans le sein de l'Église catholique, apostolique et romaine... et préservé de toutes les erreurs qu'elle condamne... Si dans les ouvrages que j'ai publiés, il se trouvait quelque chose qui ne fût pas conforme à ces dispositions, je le soumets au jugement de la dite Église, comme je demande à Dieu pardon de tout ce qui, dans mes dits ouvrages, pourrait avoir offensé les personnes. » Dans l'article de l'*Ami de la religion*, t. LXXII, p. 561, Picot lui reconnaît « un talent véritable qui n'eût eu besoin, pour être plus utile, que d'avoir pris une autre direction ». Dans l'introduction de *La tradition de l'Église* et dans le corps de son livre, Lamennais plaisante l'oratorien, « dont les ouvrages, remplis de conséquences fausses, tirées de faits infidèlement rapportés, vaudraient infiniment mieux s'il se défiait davantage de sa main quand il copie et de son jugement quand il raisonne ». Voir Vallery-Radot, *Lamennais*, p. 95. Il y a du vrai dans cette critique cependant injuste, car Tabaraud « était un homme de forte trempe et un cœur vaillant, un de ces hommes moulés, comme parle Montaigne, au patron des siècles anciens ». Dubédat, *op. cit.*, p. 229. Son œuvre considérable est diminuée par l'entêtement gallican qui était de son temps et déparée par le jansénisme dans lequel il n'avait vu « qu'un mouvement libéral inauguré par des esprits généreux et honnêtes auxquels il voulait se rallier. Nul plus que lui n'eut le courage de ses opinions dans la bonne et la mauvaise fortune ». *Ibidem*, p. 231. Une étude approfondie reste à faire, qui sans doute expliquerait, mieux qu'on a fait jusqu'ici, les déficiences d'un très beau talent et d'une ardeur au travail au-dessus de tout éloge.

L'Ami de la religion a publié une notice sur Tabaraud, le 21 juillet 1832, t. LXXII, p. 561, n. 1974, et la liste à peu près complète de ses ouvrages, 16 août 1832, t. LXXIII, p. 97, n. 1985; Barbier, *Dictionnaire des ouvrages anonymes*, éd. 1882, t. V, p. 1040; Dubédat, *Tabaraud*, Limoges, 1872, in-8° de 271 p., paru d'abord dans le *Bulletin de la Société archéologique et historique du Limousin*, t. XX, 1870-1871, p. 1-234; Gosselin, *Vie de M. Émery*, t. I, 1861, p. 117; Ingold, *Essai de bibliographie oratorienne*, p. 165; Lamennais, *Œuvres inédites*, publiées par A. Blaise, Paris, 1867, in-8°, t. I, p. 305, 307, 409; Michaud, *Biographie universelle*, art. *Tabaraud;* Quérard, *La France littéraire*, art. *Tabaraud*, *Annuaire de la Haute-Vienne*, 1833.

A. MOLIEN.

TABERNA, voir TAVERNE Jean-Baptiste, col. 80.

TABOURIER Pierre-Nicolas, (1753-1806) naquit à Chartres en 1753; il prêta le serment civique en 1791 et devint curé constitutionnel de Saint-Martin de Chartres. Il assista aux conciles de 1797 et de 1801, convoqués par ceux qu'on appelait les « réunis » et qui se tinrent en l'église métropolitaine de Paris. Après le concordat de 1801, l'évêque de Chartres le nomma curé de Saint-Pierre de Chartres. C'est là qu'il mourut le 28 novembre 1806.

Tabourier a écrit les ouvrages suivants : *Tableau moral du clergé de France*, 1789, s. l., in-8° : l'évêque a le droit de nommer ses curés et ce sont ceux-ci qui élisent les doyens; voir Préclin, *Les jansénistes du XVIIIe siècle et la Constitution civile du clergé*, p. 430. — *Défense de la Constitution civile du clergé, avec des réflexions sur l'excommunication dont nous sommes menacés*, Chartres, 1791, in-8°. C'est l'écrit le plus important de Tabourier. Il avait prêté le serment exigé des fonctionnaires ecclésiastiques; il expose ici les motifs de sa démarche. Les abus étaient tels qu'il fallait une réforme radicale et Tabourier s'applique à justifier la Constitution civile des reproches qu'on lui adresse : elle ne brise point les liens qu'un catholique doit avoir avec le Saint-Siège; elle n'empiète nullement sur l'autorité spirituelle pour la nouvelle distribution des diocèses; elle donne aux évêques un conseil qui lui est supérieur, mais les évêques avaient besoin de ces conseillers qui leur donneront l'autorité qu'ils avaient perdue; de plus, le peuple a le droit d'élire ses pasteurs; enfin, en déposant les évêques qui ont refusé le serment et en les remplaçant par ceux qui l'ont prêté, la Constitution civile a compris que le salut du peuple est le premier des devoirs du citoyen. D'ailleurs, les évêques ne sont pas déposés, mais simplement dépossédés par le fait d'avoir refusé le serment. Les nouveaux évêques occupent le siège que leur confère la volonté générale du peuple. En s'appuyant sur la proposition 91e de la bulle *Unigenitus*, Tabourier montre que les nouveaux évêques n'ont point à redouter une excommunication, laquelle d'ailleurs serait nulle d'elle-même, puisqu'elle serait portée pour une faute purement temporelle, à savoir, la prise de possession d'un siège épiscopal. *Nouv. eccl.* du 16 août 1791, p. 130-132. — *Discours pour tranquilliser les consciences sur les affaires du temps qui sont relatives à la religion*, Chartres et Paris, 1791, in-8°. — *Deux mots à la mère Duchesne sur la faiblesse de son antidote, ou Défense de mon discours pour tranquilliser les consciences*, Chartres, s. d., in-8°. — *Entretien sur la Révolution*, par P. Tabourier, curé de la ci-devant paroisse de Saint-Martin réunie à la cathédrale, Chartres, 1792, in-8°. — *Divinité de la religion chrétienne et de ses vérités fondamentales*, s. l., s. d., in-8°. — *Adresse sur la divinité de la religion chrétienne à tous ceux que l'impiété des derniers temps a séduits*, par P. N. Tabourier, député au concile national par le clergé du département d'Eure-et-Loire, Chartres, 1797, in-12. L'ouvrage se termine par un post-scriptum qui est une pompeuse apologie des théophilantropes.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XL, p. 551; Feller, *Biographie universelle*, t. VIII, p. 66; Quérard, *La France littéraire*, t. IX, p. 309; Glaire, *Dictionnaire des sciences ecclésiastiques*, t. II, p. 2220.

J. CARREYRE.

TAILLEPIED Noël, cordelier du XVIe siècle. — Né vers 1540, au diocèse de Rouen, il entra de bonne heure chez les cordeliers, prit à Paris le doctorat en théologie et enseigna cette science au couvent de Pon-

toise et en d'autres maisons de l'ordre; il passa ensuite, par désir de perfection, dans la branche capucine, prit part à la fondation de la maison d'Angers où il mourut en 1589. Outre des travaux d'archéologie sur Rouen et sur Pontoise, un commentaire sur les *Lamentations* de Jérémie (1582) et un abrégé de la philosophie d'Aristote (1583), il a laissé les ouvrages suivants : 1. *Vies de Luther, de Carlostadt et de Pierre Martyr*, Paris, 1577, in-8°; la Vie de Luther a été réimprimée avec celles de Calvin et de Théodore de Bèze par Jér. Bolsec, *Histoire des vies, mœurs, actes et morts des trois principaux hérétiques de notre temps*, Douai, 1616, in-12. — 2. *Histoire de l'état et république des druides, eubages, saronides, bardes, vacies, anciens Français gouverneurs du pays des Gaules depuis le déluge jusqu'à Jésus-Christ*, 1585, in-8°, ouvrage de haute fantaisie, assez caractéristique, d'ailleurs, de l'humanisme du XVIe siècle. — 3. *Traité de l'apparition des esprits, à savoir des âmes séparées, fantômes*, etc., Douai, 1586, in-12, souvent réédité dans les premières années du XVIIe siècle, témoignant d'une grande crédulité. — 4. Taillepied est aussi l'auteur d'un recueil de textes patristiques réunis pour répondre aux protestants : *Collectio quatuor doctorum Ambrosii, Hieronymi, Augustini, Gregorii, super triginta articulis ab hæreticis modernis disputatis.* Cet ouvrage est inséré dans le *Compendium rerum theologicarum* de Jean Bunderius (voir ici, t. II, col. 1264), mais il n'est pas de ce dernier et doit être restitué à Taillepied. — 5. De même inspiration une *Resolutio sententiarum S. Scripturæ ab hæreticis modernis in suarum hærescon fulcimentum perperam adductarum*, Paris, 1574. — 6. Et aussi *Le thrésor de l'Église catholique*, Paris, 1586.

Wadding, *Scriptores O. M.;* Moréri, *Le grand dictionnaire*, éd. de 1753, t. X, p. 14; Michaud, *Biographie générale*, t. XL, p. 579; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XLIV, col. 751; Féret, *La faculté de théologie de Paris*, Période moderne, t. II, p. 230-239; Hurter, *Nomenclator litterarius*, 3e éd., t. III, col. 268.

É. Amann.

TALMUD. — I. Sa genèse. II. Composition et caractères (col. 15). III. Le Talmud et le judaïsme (col. 24). IV. Le Talmud et le christianisme (col. 26).

I. Genèse du Talmud. — 1° *La Loi orale.* — Tout code législatif a besoin d'être constamment adapté aux circonstances toujours changeantes de temps, de lieux et de personnes; les consignes générales requièrent sans cesse des règlements d'application, des précisions. Aussi bien est-il stipulé dans la Tora : « En toutes les difficultés (relatives à divers préceptes), tu te lèveras et tu iras trouver les prêtres lévitiques et le juge qui se trouvera en ces jours : tu interrogeras et ils te feront connaître la parole du jugement... » Deut., XVII, 8-12. Dans les livres prophétiques nous trouvons des allusions à cette prérogative des prêtres et aussi des prophètes : formuler les lois. Jer., XVIII, 18; II, 8; Ez., VII, 26; XXII, 26; Os., IV, 6...

Philon présente les prêtres et aussi les lévites, qu'il met sur le même pied, comme les gardiens et les interprètes des lois. *Cont. Apion.*, II, 21 et 23; *Quod deter. potiori insid. soleat*, 19. Suivant Josèphe les prêtres seraient toujours en possession de cette charge et l'exerceraient, au moins en certaines matières. *Bell. jud.*, III, VIII, 3. En fait, depuis longtemps, probablement depuis l'exil, cet office d'interprétation et d'accommodation était passé aux mains de légistes professionnels. Ce furent d'abord les *scribes*, dont le modèle et le prototype est Esdras, « qui avait appliqué son cœur à étudier la loi de Jahvé, à la mettre en pratique et à enseigner en Israël les préceptes et les ordonnances ». Esd., VII, 6, 10; Neh., VIII, 4-7. Chargés à l'origine de transcrire les Écritures et de les lire au peuple, ils furent nécessairement amenés à les commenter et à en déterminer le mode d'application. Les scribes sont souvent mentionnés dans les évangiles et les Actes des Apôtres (66 fois), à côté des pharisiens et des docteurs de la Loi; des textes rabbiniques du IIe siècle, *Sifra, Lev.*, XIX, 34; *Sifré, Deut.*, XVII, 10; *Tosefta, Eduyot*, I, 1..., les montrent se perpétuant à côté des rabbins, qui, plus tard, furent rangés dans une catégorie supérieure. *Michna, Sota*, IX, 15. Les rabbins (appelés souvent les sages, *hakhamim*), qui finirent par supplanter les scribes, se donnèrent pour mission propre, non seulement d'expliquer les Écritures, mais surtout de les compléter par la *Loi orale*.

Ce dernier terme apparaît pour la première fois dans un propos attribué à Hillel (donc tout au début de l'ère chrétienne) : à un prosélyte qui contestait ses explications il répondait : « Tu as confiance en moi pour ce qui regarde mon enseignement de l'alphabet; aie confiance aussi en moi pour ce qui regarde la Loi orale. » *Babli, Sota*, 31 *a*, et plus développé dans *Abot* de *Rabbi Nathan*, XV, 6. Ces instructions données de vive voix finiront par porter sur toutes sortes de sujets : aux origines de l'institution elles portaient presque uniquement sur la Loi : comment comprendre les prescriptions bibliques, comment en assurer le respect par des haies protectrices, comment les adapter afin de procurer le mieux-être et le règne de la paix, en corrigeant, atténuant ou supprimant ce qui était devenu impossible ou intolérable. Ce travail juridique avait pour objet, directement le culte et le droit civil et criminel, indirectement la vie morale et la piété.

Comment ces dispositions légales, considérées comme aussi obligatoires que les lois mosaïques, qu'elles finissent par supplanter, arrivaient-elles à s'imposer? Plus tard, quand furent constituées des écoles et des académies rabbiniques, fonctionnant comme cours législatives, se répandit le principe : toute décision a force de loi quand elle est portée par un sanhédrin à la majorité des voix; si deux sanhédrins viennent en conflit, l'un ne peut annuler les sentences de l'autre que s'il le dépasse par le nombre et la sagesse de ses membres. *Sifré, Deut.*, XVII, 10; *Sifra, Lev.*, XXVI, 14; *Michna, Eduyot*, I, 5... Il semble bien qu'à l'origine et longtemps encore il n'en était pas ainsi : prenaient force de loi les dispositions légales qui pouvaient se donner pour des traditions reçues. Les scribes et les pharisiens reprochent à Jésus de ne pas suivre la tradition des anciens. Marc., VII, 5-13 et Matth., XV, 2-6; cf. Gal., I, 14. Josèphe dit des controverses qui opposaient pharisiens et sadducéens, qu'elles portaient sur la tradition des Pères. *Antiq.*, XIII, X, 6 et XVI, 2; XV, VIII, 1. Saint Justin parle à Tryphon de « la tradition de vos docteurs ». *Dial.*, XXXVIII, 2; cf. XLII, 1. C'est parce que la tradition est le fondement requis, suffisant et nécessaire, de toute décision juridique, que les rabbins prennent soin de spécifier qu'ils ont reçu telle sentence et de qui ils la tiennent. W. Bacher, *Tradition und Tradenten in den Schulen Palästinas und Babyloniens*, Leipzig, 1914, p. 1-20; et *Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur*, Leipzig, 1899, t. I, p. 6, 188-192. Très significative dans ce sens est l'anecdote suivante : Hillel, appelé en consultation sur une grave question concernant la Pâque, se voyait refuser tous les arguments exégétiques par lesquels il essayait de justifier son opinion : on se rendit à son avis dès qu'il déclara avoir reçu cette tradition de Semaia et Abtalion, ses maîtres. *Pesahim, Babli*, 66 *a*; *Jerušalmi*, IV, 1.

Ce petit trait nous laisse entendre sous quelle forme se présentaient ces traditions juridiques. On admet souvent, d'après les indications du document traditionnel qui nous renseigne sur les origines de la Michna et du Talmud, la lettre de Sherira, gaon de Pumbeditha (vers 980), éd. Neubauer, *Mediaeval*

Jewish Chronicles, Oxford, 1887, que la Loi orale se serait transmise d'abord sous la forme *midrach* et n'aurait pris que plus tard la forme *halakha*. Le mot *midrach* (de la racine *drch*, chercher), qui se trouve dans II Par., XIII, 22 et XXIV, 27, au sens de document historique, désigne un exposé, un commentaire et, spécifiquement, un commentaire biblique; l'exégèse a pris dans le judaïsme un développement toujours plus abondant; nous possédons des commentaires des livres du Pentateuque, rédigés vers la fin du IIe siècle après J.-C. et rapportant les interprétations des rabbins anciens; de bonne heure également les docteurs se sont appliqués à fonder sur l'Écriture les traditions juridiques qu'ils proposaient, nécessité d'autant plus pressante que les sadducéens rejetaient la Loi orale et n'admettaient que l'autorité de la Bible. Le mot *halakha* (de la racine *hlk*, aller) désigne la loi qui détermine la conduite à suivre; opposé à *midrach*, il s'applique aux préceptes juridiques, proposés sans aucun appui scripturaire.

A ne nous en tenir qu'aux documents existants, avant tout à la *Michna*, nous observons que les dispositions juridiques y figurent le plus ordinairement sans l'accompagnement d'une exégèse quelconque, suivant l'usage des textes postérieurs. Contre ce fait ne saurait prévaloir un témoignage aussi tardif que celui du gaon Sherira, qui est d'ailleurs de tendance toute théorique et systématique. Si l'on remarque que dans les temps anciens les dispositions légales de la Loi orale étaient assez rares, inspirées par les circonstances et en désaccord avec les stipulations mosaïques, que les progrès de l'exégèse en Israël précèdent de peu l'ère chrétienne on sera tenté de conclure : la Loi orale juridique s'est d'abord produite sous forme *halakha;* plus tard seulement on a tenté de l'illustrer par des exégèses, par le *midrach*. Cf. art. *Midrash* et *Mishna* dans *The Jewish Encyclopedia*, t. VIII, p. 548 sq., 610; H. Danby, *The Mishna*, Oxford, 1933, p. XIX; J. Bonsirven, *Le judaïsme palestinien au temps de J.-C.*, t. I, p. 263-272, sur la Loi orale; G. Aicher, *Das Alte Testament in der Mischna*, Fribourg-en-B., 1906, p. 154-166.

2° *La Michna*. — La Loi orale juridique ne cessa de se développer en Israël : au temps de l'exil babylonien, la nécessité de remplacer par l'étude et le culte des Écritures les institutions liturgiques de Jérusalem et de Palestine donne naissance à l'activité des scribes; aux approches de l'ère chrétienne, la restauration hasmonéenne et l'urgence de lutter contre les assauts de l'hellénisme conduisent à de nouvelles élaborations juridiques : elles étaient l'œuvre, avant tout, des pharisiens, mais aussi des sadducéens, qui possédaient également des rabbins et un code particulier : il ne faut pas croire, nonobstant Josèphe, *Antiq.*, XIII, x, 6, que ces derniers n'aient pas produit de leur chef une Loi orale. J. Bonsirven, *Le judaïsme palestinien*, t. I, p. 50 sq. A mesure que se multiplient les rabbins, s'étend aussi la Loi orale, comportant autant de tendances que d'écoles : nous connaissons les controverses et oppositions qui dressaient l'une contre l'autre la maison de Hillel et celle de Shammaï, cette dernière en général plus rigoriste.

Au moment où disparaît sous les coups de Titus l'État juif, c'est l'institution rabbinique qui sauve le judaïsme : quelque légendaires que soient certains détails sur l'établissement de Johanan ben Zakkaï à Jamnia (Jabné), le fait ne paraît pas contestable en lui-même : l'école que fonda le vénérable docteur devint le centre de cet Israël que rien ne peut détruire; les enseignements religieux, les décisions juridiques, provenant de cette obscure bourgade de Judée, parviennent à animer la vie spirituelle de la nation, à maintenir son unité.

Tôt après R. Johanan, les écoles rabbiniques se mettent à foisonner, chacune dispensant et défendant sa tradition et sa doctrine : ainsi est née la *Michna*. Le mot, d'hébreu postbiblique, dérive de la racine *chna*, qui signifie répéter. Le moyen majeur d'enseignement dans ces pays d'Orient, qui font une si grande place à la mémoire, est la répétition inlassable du texte à retenir : en conséquence le verbe « répéter » prend rapidement le sens d'enseigner et d'apprendre (en araméen, *tana :* d'où le titre de tannaïtes, donné aux docteurs des deux premiers siècles). Par suite le substantif *michna* désigne : l'instruction; le fait d'enseigner ou d'apprendre la tradition; le contenu de cet enseignement portant sur tel point particulier ou provenant de tel rabbin déterminé; dans un sens spécial, une *halakha*, c'est-à-dire un précepte juridique dépourvu de son appui exégétique; collectivement, un ensemble de *michnayot* (pluriel), professé dans une école donnée et se recommandant du chef de cette école.

Il est probable qu'une première collection de *michnayot* et de *halakhot* fut compilée dès le Ier siècle chrétien, au temps des anciens de la maison de Hillel et de la maison de Shammaï : ce serait la *michna première* ou *ancienne*, dont il est fait quelquefois mention, *Sanhedrin*, III, 4; *Eduyot*, VII, 2; *Gittin*, v, 6. De larges portions en sont conservées dans notre *Michna*. Cette collection avait pour objet de fixer la *Halakha* traditionnelle, de la dépouiller de tout commentaire, de fournir aux docteurs une base pour leurs décisions et aussi un livre de texte pour leurs leçons.

Ce recueil ou ces recueils étaient-ils fixés par écrit? Après avoir parcouru le dossier de cette controverse, il nous paraît plus probable que de bonne heure on mit par écrit quantité de traditions scolaires : les maîtres conservaient par devers eux ces livres, ils s'en servaient pour aider leur mémoire, mais ne les livraient pas à leurs élèves qui devaient apprendre en répétant. Strack, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, v, § 2; *Jewish Encyclopedia*, t. VIII, p. 614.

La multiplication des écoles et le prurit juif de la discussion ayant entraîné d'inquiétantes divisions doctrinales, un synode tenu à Jamnia (vers la fin du Ier siècle), sous la présidence de Gamaliel II et de Éleazar ben Azaria, entreprit de recueillir les anciennes *halakhot*, de les reviser et de les fixer : ainsi naquit la collection *Eduyot* (témoignages), beaucoup plus volumineuse que le traité de notre *Michna*, qui porte ce titre.

Comment étaient rédigés ces recueils de *halakhot*, conservés dans les écoles? Nous pouvons conjecturer, d'après les indices qui subsistent encore, que le principe de groupement était tout formel, le plus souvent une association verbale : on joignait ensemble les sentences qui commençaient par les mêmes mots. R. Aquiba (mort en 135) fut probablement le premier à tenter un classement systématique. Il réunit dans le même traité les décisions portant sur le même sujet et il rassembla ces traités en sections. Il semble aussi qu'il ait soumis à un traitement sévère le matériel traditionnel : éliminant certaines *halakhot*, les réduisant toutes à une forme plus simple et dépouillée.

De toute manière subsistaient, laissées hors de la compilation officielle, bon nombre de sentences : décisions de tendance différente, commentaires, fondements scripturaires : nous retrouverions une bonne partie de ce matériel dans la *Tosephta*, qui suit le même plan que notre *Michna*, qui souvent la répète et plus souvent encore lui ajoute compléments et scolies. Cf. Arthur Spanier, *Die Toseftaperiode in der tannaitischen Literatur*, Berlin, 1936, dont la thèse suggestive n'est pas totalement acceptable.

A l'imitation d'Aquiba, les chefs d'école rédigeaient leur *michna :* dans le nombre tient une place prépondérante celle de R. Meïr, élève d'Aquiba : elle inclut

celle de son maître qu'il reproduit sans le nommer, elle y ajoute des *halakhot* provenant d'autres collections, même quand elles étaient rejetées par son maître.

Juda le Prince (appelé par antonomase Rabbi) entreprit vers la fin du IIe siècle une nouvelle collection de *halakhot :* il semble avoir eu pour objectif à la fois de fixer la tradition et de recueillir les sentences transmises dans les diverses écoles : fins en apparence contradictoires qui expliquent les incohérences de sa compilation. Elle a pour base première le recueil de Meïr et celui d'Aquiba, fondus ensemble assez mécaniquement, comme le montre la critique interne : répétitions, clauses indispensables omises, formes différentes pour le même précepte, contradictions, deux réponses à la même question, incohérences dans le même traité, surtout différences de langue montrant l'emploi de deux vocabulaires, variantes dans les expressions et les références... Conclusions de Chanoch Albeck, *Untersuchungen über die Redaktion der Mischna*, Berlin, 1936. Ces défauts furent encore aggravés par les additions que subit le travail du patriarche : plusieurs de ses disciples, faisant un recueil plus large de *michnayot*, les incorporèrent au travail de leur maître après sa mort (ce qui explique les références à Rabbi); on le compléta aussi par des emprunts faits à la *Tosephta*.

Ces faits montrent que Rabbi prétendait, non produire un code faisant autorité, mais simplement un instrument scolaire. En réalité le crédit dont jouissait le patriarche, les avantages de son recueil ont valu à ce dernier de devenir la *Michna* par excellence, supplantant toutes les autres, le texte qu'on étudiera dans les écoles, qu'on invoquera à côté des Écritures et presque sur le même rang.

Nous donnerons plus loin le sommaire de la *Michna :* on est étonné de voir tel traité figurer dans la section à laquelle il appartient : ainsi le traité des *Bénédictions* dans la section des *Semences*, ceux des *Naziréens* et des *Vœux* dans la section des *Femmes*. Dans le corps de chaque traité l'ordre n'est pas toujours aussi méthodique que l'attendrait notre logique : sentences jointes matériellement, blocs extraits tels quels de compilations antérieures, successions appelées par des préoccupations casuistiques. Certaines sentences et des groupes de sentences comportent des références scripturaires (environ 666), se rattachant ainsi au genre *midrach;* dans l'ensemble c'est plutôt la forme *halakha*. Les noms des autorités rabbiniques dont proviennent telles décisions sont parfois mentionnés : ordinairement, quand elles sont contestées ou s'opposent à la loi traditionnelle, rapportées sans aucune référence personnelle.

La forme ordinaire est sèche et précise comme il convient dans un code juridique : rares sont les narrations, les histoires et les explications. Même dans le seul traité contenant des maximes morales et édifiantes *(Pirqé Abot)*, la brièveté est de règle. La langue est un hébreu assez pur, mais différant notablement de l'hébreu biblique le plus récent, langue artificielle, parlée peut-être uniquement dans les écoles rabbiniques, mais se rattachant authentiquement à l'hébreu biblique. Le vocabulaire, en plus du vieux fonds classique, contient des mots importés de l'araméen, ainsi que nombre de mots grecs et latins; la syntaxe est très simple, peut-être par la contagion de l'araméen, plus probablement en raison de la préoccupation des docteurs de créer un style juridique, clair et technique. Cf. M. H. Segal, *A Grammar of Mishnaic Hebrew*, Oxford, 1927.

Nous pouvons distinguer trois recensions de la *Michna :* celle que produisent les manuscrits contenant les *michnayot*, celle qui est à la base du Talmud de Jérusalem, et celle qui est à la base du Talmud de Babylone, ces deux dernières incorporant plus ou moins les additions et modifications pratiquées par les rabbins palestiniens ou babyloniens.

3° *Les Talmuds.* — Cependant les écoles rabbiniques ne cessaient de se multiplier et d'accroître leurs travaux, soit en Palestine, soit surtout en Babylonie, où le judaïsme jouissait d'une grande prospérité. Les docteurs qui succédèrent aux *tannaim* s'appellent les *amoras*, ou *amoraim*, ceux qui se contentent de transmettre, de réciter, de prononcer, non sans les commenter, les traditions reçues; vers la fin du Ve siècle, en Babylonie, leur succèdent les *saboraim*, ceux qui réfléchissent et examinent, ainsi nommés parce qu'ils prenaient pour objet de leur enseignement la doctrine proposée par les *amoras*.

Dans les écoles quatre sujets d'étude : l'écriture ou *miqra*, le texte sacré étudié en lui-même et dans les exégèses traditionnelles, dans les commentaires *(midrachim)* tannaïtes; la *michna*, qui prend la place de la *halakha*, qu'elle présente sous une forme consacrée; la *haggada*, qui comprend tout ce qui n'est pas *halakha*, c'est-à-dire la morale, l'histoire, la piété, l'édification, voire les sciences profanes, médecine, astrologie, magie, en bref *de omni re scibili...;* le *Talmud*, enfin, qu'il est nécessaire de définir exactement. Le mot, d'hébreu postbiblique (de la racine *lmd*, piquer, exercer, apprendre, enseigner), signifie étude, enseignement, science, tout particulièrement science de la Tora; le terme désigne souvent, comme *midrach* dont il devient synonyme, la confirmation par une exégèse biblique d'un texte juridique; il est employé aussi pour l'étude directe de la *halahka*. Et, comme les *halakhot* étaient codifiées dans la *Michna*, étudiée tant en Babylonie qu'en Palestine, le Talmud finit par n'être plus qu'un commentaire de la *Michna*. D'abord distinct, comme objet d'étude, de la *Michna*, le Talmud finit par absorber et désigner toutes les branches de la science rabbinique. En Babylonie le mot talmud est souvent suppléé par le mot *gemara* (*gmr*, compléter, apprendre), qui prend le sens spécifique de commentaire de la *Michna* (c'est par ce mot — en abrégé — que dans le *Babli* sont introduits ces commentaires). En son sens spécifique, Talmud désigne donc un commentaire de la *Michna :* commentaire large qui comportait des traditions tannaïtes, des exégèses bibliques, des interprétations juridiques, des discussions casuistiques, des notions lexicographiques, en un mot tout ce qu'un maître abondant et peu systématique peut glisser dans ses leçons et tout ce que les dissertations de ses élèves peuvent leur ajouter. On a dit souvent que le Talmud était le procès-verbal des enseignements donnés et des propos échangés dans les écoles rabbiniques, écoles rabbiniques de Palestine et écoles de Babylonie, les unes et les autres ayant leurs caractéristiques propres. Nous avons donc deux Talmuds, le palestinien et le babylonien.

Le Talmud palestinien était régulièrement dénommé à l'origine : le « Talmud de la terre d'Israël », ou bien « Talmud de l'Occident »; peu justifiée est la désignation, déjà ancienne, qui a prévalu : « Talmud de Jérusalem », ou plus simplement *Jerušalmi*. L'autre est appelé *Talmud babli*, plus simplement *Babli*, le Talmud par excellence, parce que le plus long et le plus étudié. Les habitués disent plus rapidement : le *Schas* (abréviation de *Scheta sideri*, les six sections).

Comme la *Michna*, les Talmuds sont des compilations, œuvres d'une collectivité. Cependant la tradition, simplificatrice, aurait voulu en faire hommage à une seule personnalité : tout autre est la réalité.

On a dit souvent que le Talmud palestinien avait pour auteur R. Johanan b. Nappaha (appelé simplement R. Johanan), le plus célèbre chef de l'école de Tibériade, le docteur *amora* palestinien le plus influent († 279, âgé de 80 ans). Les références à des rabbins,

postérieurs à R. Johanan, les répétitions, les incohérences, prouvent que le recueil n'a pas été composé par un seul compilateur. Il est possible qu'il repose sur une première rédaction établie dans l'école de R. Johanan, laquelle n'a cessé de recevoir des accroissements et des modifications au cours des IVe et Ve siècles.

Pareillement pour le *Babli*, on a longtemps admis que Rab Ashi, chef de l'école de Sura (375-427), en avait établi une première rédaction, qui aurait ensuite été complétée par Rab Abina II (ou Rabina, chef de l'école de Sura, 473-499) et définitivement mise au point par les *saboraim*. Les dernières recherches sur ce point imposeraient des conclusions plus réservées. Voici celles que formule M. Julius Kaplan, *The redaction of the Babylonian Talmud*, New-York, 1933. Le Talmud a longtemps gardé une forme flottante et indéterminée. Dans les académies juridiques les discussions aboutissaient à des décisions prises à la majorité des voix par les docteurs : on donnait le nom de *gemarot* à ces décisions formulées en termes très concis, riches de sens, mais assez obscurs. Divers rabbins avaient composé des collections de ces *gemarot*, collections qui ordonnaient les sentences autour de quelques principes et exigeaient, pour être comprises, la connaissance de clés qui se perdirent dans la suite. Ces collections se conservaient par écrit dans les académies où elles s'étaient formées; les étudiants les apprenaient par cœur et sur ce thème s'engageaient les discussions, comportant des conjectures plus ou moins aventureuses, qu'on appelait *Talmud* et qu'il était interdit d'écrire. Cette interdiction subsista tant que durèrent les académies, autorités vivantes qui assuraient l'authenticité et la transmission des traditions scolaires. C'est seulement au moment où les rois perses supprimèrent les académies babyloniennes, que les *saboraim* se mirent à consigner par écrit les *gemarot* (en se fondant sur la collection de Rab Ashi) et aussi tous les commentaires et discussions qu'elles avaient provoqués. Ils y ajoutèrent, de leur propre cru, des notes explicatives, des arguments, des conjectures sur les auteurs de telle ou telle opinion; ils n'hésitèrent pas à composer des dialogues ou des monologues qu'ils plaçaient dans la bouche des rabbins anciens. Leur œuvre fut complétée et définitivement arrêtée par les *gaons;* ayant constitué des écoles sur le modèle des académies *amoras* et une académie semblable à l'ancien sanhédrin, ceux-ci se trouvaient en possession d'un prestige suffisant pour conférer une autorité canonique à la collection, close et irrévocablement fixée. Ces vues, fondées sur une étude de critique interne très attentive et minutieuse, s'imposent dans leur ensemble : elles reconnaissent d'ailleurs la part considérable de Rab Ashi et de son école dans la rédaction du *Babli*.

II. Composition et caractères du Talmud. — 1° *Plan et contenu de la Michna et des Talmuds.* — Les Talmuds se présentant comme un commentaire de la *Michna*, c'est à celle-ci qu'il faut les référer. Aucun des Talmuds ne contient le commentaire intégral de la *Michna;* nous savons que certains de ces commentaires se sont perdus. Dans le *Jerušalmi* les traités non commentés ne sont pas reproduits, alors qu'ils figurent dans le *Babli*.

La *Michna* est divisée en six sections (*sedarim*, ordres ou classes) : chaque section comprend plusieurs traités (*massèkèt*, qui signifie primitivement tissu, comparer notre mot : texte). Les traités furent de bonne heure divisés en chapitres *(peraqim)*, eux-mêmes divisés en versets *(halakha* ou *michna)*. Voici la suite des sections et des traités (la lettre J indique que le traité est commenté dans le Talmud de Jérusalem, le B qu'il est commenté dans le *Babli*).

Section I : *Zeraim* (semences) : agriculture et fruits des champs. — Traités : *Berakot*, J, B, bénédictions et prières; *Pea*, J, angle du champ à réserver pour les pauvres (cf. Lev., XIX, 9, 10; XXIII, 22; Deut., XXIV, 19-22); *Demai*, J, fruits dont on ne sait pas si on a perçu les redevances sacerdotales; *Kilaim*, J, mélanges interdits dans les végétaux, animaux, étoffes (Lev., XIX, 19; Deut., XXII, 9-11); *Chebiit*, J, l'année sabbatique (Ex., XXIII, 11; Lev., XXV, 1-8; Deut., XV, 1 sq.); *Terumot*, J, redevances ecclésiastiques (Num., XVIII, 8 sq.; cf. Deut., XVIII, 4 et Num., XVIII, 25 sq.); *Maaserot*, J, première dîme, dîme des lévites (Num., XVIII, 21-24); *Maaser cheni*, J, dîme seconde, qui doit être consommée à Jérusalem, dans les pèlerinages (Deut., XIV, 22 sq.; cf. XXVI, 12 sq.); *Halla*, J, prélèvement sacerdotal sur les pâtes (Num., XV, 18-21); *Orla*, J (prépuce), produits interdits des arbres (cf. Lev., XIX, 23); *Bikkurim*, J, prémices (Deut., XXVI, 1 sq.; Ex., XXIII, 19).

Section II : *Moed* (les temps sacrés). Les douze traités sont dans J et dans B. — Traités : *Chabbat*, prescriptions diverses sur le repos du sabbat (Ex., XX, 10; XXIII, 12; Deut., V, 14 sq.); *Erubim*, la fiction juridique des communications artificielles, en vue d'alléger et tourner les obligations sabbatiques; *Pesahim*, la fête de Pâque (surtout Num., IX, 13; Ex., XII; XXIII, 15; XXXIV, 15 sq.; Lev., XXIII, 5 sq.); *Cheqalim*, l'impôt du demi-sicle pour le Temple (Neh., X, 33); *Yoma*, le jour par excellence, la fête de l'expiation (Lev., XVI); *Sukka*, fête des cabanes ou des tabernacles (Lev., XXIII, 34-36; Num., XXIX, 12 sq.; Deut., XVI, 13-16); *Yom tov* (jour férié), appelé aussi *Besa* (œuf), sur les interdits des jours de fête (œufs pondus en ces jours); *Roch ha-chana*, la fête du nouvel an (Num., XXVIII, 11 sq.; X, 10); *Taanit*, ou bien au pluriel *Taaniot*, les jeûnes; *Megilla*, le rouleau (par excellence) contenant l'histoire d'Esther, fête des Purim (cf. Esth., IX, 28); *Moed qaton*, fête petite, jours de fêtes intermédiaires; *Hagiga*, les fêtes de pèlerinage à Jérusalem.

Section III : *Nachim* (femmes) : droit matrimonial (plus deux traités sur les vœux). Sept traités qui se trouvent en J et en B. — Traités : *Yebamot*, loi du lévirat, beaux-frères ou parents obligés d'épouser une veuve sans enfant (Deut., XXV, 5-10; cf. Ruth, IV, 5); *Ketubot*, contrats de mariage; *Nedarim*, vœux et leurs obligations (cf. Num., XXX); *Nazir*, le vœu du naziréen (Num., VI); *Gittin*, les libelles de divorce (Deut., XXIV, 1); *Sota*, la femme suspecte d'adultère (Num., V, 11-31); *Qidduchim*, fiançailles et unions matrimoniales.

Section IV : *Neziqim* (dommages) : droit civil et criminel. Dix traités se trouvant en J et B, sauf trois mentionnés plus bas. — Traités : *Baba qamma* (première porte de la section), dommages en général et leurs réparations (cf. Ex., XXI, 33; XXII, 5, 6); *Baba mesia* (porte intermédiaire), dommages mobiliers et immobiliers, usure, locations; *Baba batra* (dernière porte), acquisitions, ventes et successions; *Sanhedrin*, tribunaux et peines capitales; *Makkot* (manque dans J), fustigation prévue par Deut., XXV, 1-3; *Chebuot*, serments, leurs espèces et valeur, dépôts (cf. Lev., V, 2-6); *Eduyot* (pas de *gemara*), témoignages, et discussions rabbiniques sur quelques questions; *Aboda Zara*, idolâtrie; *Pirqé Abot* (pas de *gemara*), sentences morales et conseils des Pères (docteurs anciens); *Horayot*, décisions erronées.

Section V : *Qodachim* (sacrifices et choses consacrées). Manque dans J; dans B les deux derniers traités sont sans *gemara*. — Traités : *Zebahim*, sacrifices (cf. Lev., I-VII); *Menahot*, offrandes végétales; *Hullim*, choses profanes qu'on ne peut pas offrir ni manger; *Bekorot*, premier-nés (cf. Ex., XIII, 2, 12 sq.; Lev., XXVII, 26 sq.; Num., VIII, 16-18; XVIII, 15-17; Deut., XV,

19 sq.); *Araqin*, équivalences, estimations relatives aux choses saintes, à leurs substituts (cf. Lev., xxvii, 2 sq.); *Temura*, substitutions aux offrandes (cf. Lev., xxvii, 10, 33); *Keritot*, peine de l'extermination; *Meila*, profanations (cf. Num., v, 6-8); *Tamid*, le sacrifice perpétuel, biquotidien (cf. Ex., xxix, 38-42; Num., xxviii, 3-8); *Middot*, mesures et description du Temple; *Qinnim*, sacrifices d'oiseaux (cf. Lev., xii, 8; v, 1 sq.; i, 14-17).

Section vi : *Toharot* (puretés) : euphémisme désignant les impuretés rituelles. — Traités : *Kelim*, vases, conditions de pureté (cf. Lev., xi, 32 sq.; Num., xix, 14 sq.; xxxi, 20 sq.); *Ohalot*, souillures du fait d'un cadavre dans la maison (cf. Num., xix, 14); *Negaim*, plaies, la lèpre, ses impuretés et purifications (cf. Lev., xiii; xiv); *Para*, la vache rousse (Num., xix); *Toharot* (puretés), impuretés diverses; *Miqwahot*, bains rituels (cf. Lev., xv, 12; Num., xxxi, 23; xiv, 8; xv, 5 sq.); *Nidda*, B, impuretés (par le sang) de la femme (Lev., xv, 19 sq.; xii); *Makchirim*, liquides qui souillent (cf. Lev., xi, 34, 37, 38); *Zabim*, impuretés masculines (flux séminal, Lev., xv); *Tebul yom*, celui qui a pris dans la journée un bain de purification et qui reste impur jusqu'au soir (Lev., xv, 5); *Yadaim*, ablutions des mains; *Uqsim* (pédoncules), impuretés des fruits.

Traités extracanoniques, postérieurs à l'âge tannaïte et qui figurent dans le *Babli* (ordinairement après la section iv) : *Abot de Rabbi Nathan*, complément et commentaire des *Pirqé Abot; Sopherim*, règles pour la transcription des Livres saints; *Ebel rabbati* (euphémisme : *semahot*, joies), grand traité sur le deuil et les morts; *Kalla* (fiancée ou épouse), sur les rapports conjugaux; *Dèrèk èrès rabba* (grand chemin de la terre), règles de conduite; *Dèrèk èrès zuta* (petit chemin de la terre), *item*, plus bref; *Pèrèk ha-chalom*, chapitre de la paix.

Certains manuscrits contiennent sept autres petits traités : *Séphér Tora* (volume de la Tora), règles de sa transcription; *Mezuza*, sur l'écriteau à mettre au-dessus des portes (Deut., vi, 9; xi, 20); *Tephillim*, phylactères (Deut., vi, 8; xi, 18; Ex., xiii, 9, 16); *Sisit*, sur les franges du manteau (Num., xv, 37-41); *Abadim*, code des esclaves; *Kutim*, Samaritains; *Gerim*, prosélytes.

2° *Caractères des Talmuds.* — 1. *La forme.* — A première vue l'on est frappé par la différence de volume qui distingue les deux Talmuds, différence accrue encore par le fait que les éditions courantes du *Babli* entourent ou font suivre le texte de nombreux commentaires, tandis que le *Jerušalmi* est le plus ordinairement imprimé, accompagné seulement de quelques références. De toute manière il semble que le Talmud palestinien ne représente guère plus du quart ou du tiers de l'autre : cela tient à ce qu'il contient moins de traités et que sa manière est beaucoup plus concise. Base d'appréciation assez sûre, que ne peuvent fournir les douze in-folios des éditions classiques du *Babli*, aux pages si inégales selon la quantité des commentaires qui encadrent le texte : la traduction de Goldschmidt contient environ 10 000 pages, in-8°, à l'impression massive et serrée, un quart à peine étant pris par les notes.

Mode de citation : les éditions du *Babli* ayant toutes la même pagination, suivant l'édition princeps de Daniel Bomberg (Venise, 1520-1531), on se contente d'indiquer la page du traité et de préciser *recto (a)* ou *verso (b)*; pour le *Jerušalmi*, on donne le chapitre (et souvent le verset, ou *michna-halakha*) du traité et on joint parfois l'indication de la page (éditions de Cracovie ou de Krotoschin) et mention de la colonne *(a* et *b*, pour le *recto*, *c* et *d* pour le *verso)*.

En principe les deux Talmuds se donnent pour un commentaire de la *Michna* : dans le *Jerušalmi* elle est reproduite tout entière au commencement de chaque chapitre; le commentaire suit, divisé en paragraphes (consacrés aux *halakhot* successives), de plus en plus brefs à mesure qu'on avance; dans le *Babli*, sont transcrits quelques lignes de la *Michna*, puis suit la *gemara*. Ce commentaire aurait pour objet de déterminer quelle est la décision obligatoire sur les sujets abordés; mais ce premier objectif n'est pas simple en sa réalisation et, en cours de route, surviennent bien des complications. D'abord la *Michna* sur le même point présente des décisions différentes, provenant de rabbins divers : lequel doit l'emporter? Au surplus, après la rédaction de la *Michna*, les écoles rabbiniques n'ont cessé de fonctionner, élaborant des législations nouvelles, opposées entre elles et différentes des dispositions anciennes : laquelle fera autorité? Ces déterminations entraînaient entre docteurs des discussions en forme, dont nous trouvons le compte rendu dans les Talmuds : thèses contraires, objections, instances, arguments de toute espèce. Autres sujets d'enquête et de controverse : quelle décision s'applique à tel cas particulier? De quel docteur est telle opinion? Comment s'accorde-t-elle avec telle autre opinion émise par le même rabbin, ou avec les vues de tel autre docteur?... Arguties sans fin telles que pouvaient les concevoir des juristes doublés de casuistes et une gent raisonneuse entre toutes : on les nomme des *pilpulim* (grains de poivre), mot qui exprime bien la subtilité insaisissable de certains arguments. D'ailleurs à notre expression « couper les cheveux en quatre » préludait déjà le jugement porté dans la *Michna* (*Hagiga*, i, 8) : « Les règles sur la dispensation des vœux volent en l'air sans aucun support; les prescriptions relatives au sabbat, aux offrandes pour les fêtes et au sacrilège sont comme des montagnes suspendues à un cheveu, comportant peu de bases scripturaires et quantité de préceptes. » Le lecteur, non familiarisé avec cette littérature, n'est pas long à perdre pied en certaines de ces discussions par trop enchevêtrées.

D'autant que la dialectique mise en œuvre ne s'accorde guère avec les habitudes que les esprits occidentaux ont contractées en pratiquant la logique aristotélicienne ainsi que les raisonnements par syllogisme et les déductions claires et rigoureuses. Nous retrouvons dans cette dialectique les procédés herméneutiques, utilisés par les rabbins dans l'interprétation des Écritures, lesquels sont également des méthodes d'argumentation. Voici les modes classiques.

D'abord les sept règles de Hillel : il ne les a pas composées ni codifiées lui-même, mais elles étaient en usage à son époque (début de l'ère chrétienne) : 1. *de minori ad majus*, ou plus exactement *a fortiori;* 2. conclusion par assimilation; 3. établissement d'un principe d'après une seule écriture; 4. établissement d'un principe sur deux écritures; 5. conclusions qu'on peut tirer de l'emploi du général et du singulier; 6. rapprochements de textes; 7. usage du contexte. De ces premières règles dérivent celles d'Ismaël († 135) : si elles n'ont pas été arrêtées par ce rabbin, elles remontent à l'âge tannaïte : 1. *a fortiori;* 2. assimilation; 3. établissement d'un principe; 4. général et singulier; 6-11. diverses combinaisons du général et du singulier; 12. règle du contexte et proposition déterminée par sa finale; 13. comment concilier deux écritures qui se contredisent. On attribue à Éliézer ben José le Galiléen trente-deux règles, plus complexes et dont la plupart ne concernent pas la dialectique halakhique; citons les plus caractéristiques, qui viennent de R. Aqiba : inclusion ou exclusion résultant d'une expression prise en sa rigueur littérale; combinaisons d'exclusion et d'inclusion; répétitions, assimilations et paraboles... Cf. J. Bonsirven, *Exégèse rabbinique et*

exégèse paulinienne, Paris, 1939, p. 77-116, 160, 186-199.

Aux difficultés de cette dialectique spéciale se joignent d'autres causes d'obscurité : une terminologie particulière que seul un long usage, sous la direction d'un maître, rend familière, cf. W. Bacher, *Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur*, Leipzig, 1899; des incohérences dans les développements, dont le fil est souvent rompu par l'introduction d'un sujet étranger et inattendu; un style parfois terriblement diffus, parfois bref, dense et impénétrable, surtout dans le *Jerušalmi*, célèbre par sa concision. On trouve aussi des expressions conventionnelles, probablement à fin mnémotechnique, à peu près inintelligibles; de tout autre espèce sont les *simanim*, assez fréquents dans le *Babli*, groupements de lettres, qui ont pour but de rappeler une succession d'idées, l'essentiel d'une doctrine.

La langue des Talmuds comprend deux parts. Nous trouvons l'hébreu post-biblique ou michnique, parlé dans les écoles : dans les citations de la *Michna*, dans les exposés halakhiques et les discussions des *tannas* et aussi, fréquemment, dans les propos juridiques des *amoras*. Nous avons aussi l'araméen, surtout dans les parties haggadiques, dans les sections narratives, d'une manière générale dans tout ce qui est populaire d'origine et de contenu. Dans le *Jerušalmi* cet araméen est l'araméen palestinien ou occidental, apparenté à l'araméen biblique, au samaritain et à la langue des targums palestiniens. Dans le *Babli* c'est l'araméen oriental, proche du syriaque et du mandéen.

Si l'on tient compte de ces particularités on comprend que la meilleure, sinon la seule méthode pour se rendre maître de ce redoutable grimoire est la méthode traditionnelle, suivie par tous les grands talmudistes : se mettre dès l'enfance à l'école d'un docteur rompu à la langue et à la terminologie, connaissant les arcanes de la législation et des traditions, lire et relire avec lui, répéter et apprendre ainsi, tout empiriquement, bien des notions qu'on ne découvrira jamais complètement dans les ouvrages les plus scientifiques et critiques : dictionnaires spéciaux, grammaires, terminologies.

2. *Le fond.* — Comme l'indiquent les titres des traités, l'objet principal et ordinaire des Talmuds est presque uniquement juridique : sauf les *Pirqé Abot*, haggadiques, ils n'étudient que des lois positives, dans lesquelles le culte du Temple et les observances rituelles tiennent une place considérable : directement rien sur le Décalogue ni sur les devoirs de religion intérieure. Cette lacune sera suppléée par la part faite à la Haggada, dont nous parlerons.

Les développements sur ces lois positives nous renseignent-ils sur la liturgie du Temple, sur la vie sociale en Palestine aux environs de l'ère chrétienne? Assez peu. Les docteurs palestiniens et babyloniens ont continué de disserter et de discuter, même des siècles après leur suppression, sur le Temple, le Sanhédrin et autres institutions civiles et religieuses. Leurs propos, tant dans la *Michna* que dans les Talmuds, contiennent des éléments anciens, qu'on peut dégager avec quelque vraisemblance, ainsi dans le traité de la Pâque ou du Jeûne; mais presque tout n'a qu'une valeur académique : par exemple ce qui nous est rapporté sur la procédure criminelle du Sanhédrin reflète, non les usages pratiqués avant la ruine de l'État juif, mais les conceptions de rabbins qui dissertaient dans les écoles : vues théoriques et surenchères sur la justice idéale.

Avant de proposer des conclusions historiques certaines, il faudrait entreprendre un travail critique, à peine ébauché et commencé pour la *Michna :* la détermination des sources. Pour la *Michna*, par l'étude critique interne, par la comparaison avec la *Tosephta*, on arrive à découvrir les différentes couches de rédaction. Pour le Talmud le discernement est autrement malaisé : on reconnaît ce qui provient de la *Michna*, de la *Tosephta*, des commentaires anciens (*midrachim* tannaïtes : *Mekhilta* sur l'Exode, *Sifra* sur le Lévitique, *Sifré* sur les Nombres et le Deutéronome; portions du *Midrach rabba* sur le Pentateuque et les cinq *megillot*, c'est à dire le Cantique, les Lamentations, Ruth, Esther et l'Ecclésiaste); on découvre des citations d'ouvrages aujourd'hui perdus; mais il y a aussi des sources uniquement orales, malaisées à identifier. Et même quand les sources sont identifiées, restent encore des problèmes insolubles : les traditions données comme tannaïtes *(baraitot)* remontent-elles sûrement aux deux premiers siècles et, dans ce long espace de temps, à quelle période précise?

Nous avons déjà mentionné les portions de *Haggada* que contiennent les deux Talmuds, environ le tiers du *Babli* et le sixième du *Jerušalmi.* Ce genre plus facile était cultivé par la plupart des rabbins, principalement en Palestine; certains étaient célèbres en raison de leur *haggada.* Ils en usaient, non seulement dans leurs prédications, mais aussi dans les écoles, pour éclairer leur enseignement juridique par des considérations édifiantes, ou illustrer tel précepte par un exemple significatif et encourageant. Inévitablement, de cet usage nous trouvons de nombreuses traces dans le Talmud, plus largement dans le *Babli*, parce qu'au cours de sa rédaction prolongée il a pu recevoir de plus nombreuses additions; par contre les Palestiniens ne sentaient pas le besoin d'insérer dans leur collection des traditions qui étaient déjà publiées dans plusieurs ouvrages haggadiques de leur pays. Ces passages haggadiques prennent parfois l'apparence de véritables interpolations, s'introduisant sans aucune raison dans la suite du texte; le plus souvent elles sont amenées par la suite du développement.

C'est cette partie haggadique que des chrétiens peuvent plus facilement goûter et utiliser. Là nous trouvons d'abord des exégèses scripturaires, qui ne se limitent pas au point de vue juridique. Là aussi nous rencontrons les matériaux permettant de reconstituer ce que nous pouvons appeler la théologie rabbinique, terme très impropre puisque le judaïsme ne professe aucune théologie officielle et que la *haggada* s'impose, moins encore que la *halakha*, à l'obéissance ou à la foi. Cependant des rabbins symbolistes entendaient ainsi les mots du Deutéronome, XI, 22 : « Si vous marchez dans toutes les voies du Seigneur et vous attachez à Lui » : « Si tu veux connaître Celui qui a dit et le monde fut, apprends la *Haggada*, car ainsi tu connaîtras le Saint, béni soit-il, et tu t'attacheras à ses voies.» *Sifré, Deut.*, XI, 22. Nous ne pouvons songer à résumer cette doctrine qui remplirait des volumes; il convient pourtant d'en marquer les directions principales.

Le dogme capital, confié par Dieu à Israël et qui demeure la raison d'être de son existence nationale, c'est le monothéisme, monothéisme moral, précise-t-on souvent : non seulement la thèse de l'unité et de l'unicité divine, mais la notion corrélative : Dieu s'est révélé afin d'enseigner à ses créatures une doctrine de vie. Les maximes des rabbins sur Dieu présentent deux caractères qui semblent s'exclure : d'une part ils sont très attentifs à éviter toutes les expressions qui comporteraient un manque de respect ou qui rabaisseraient l'Invisible au niveau de l'humain et du matériel; d'autre part, surtout dans les prières, ils témoignent une confiance, une familiarité étonnantes et parfois ils décrivent le Très-Haut sous des traits tout terrestres. D'aucuns ont incriminé cette liberté, comme irrévérencieuse et blasphématoire : en combien de prédicateurs antiques retrouverait-on pareilles affa-

bulations populaires et pareil plain-pied, enfantin et primitif!

Voici d'ailleurs sur quels points la doctrine talmudique, inspirée de la Bible, marque volontiers l'accent. L'unité divine est fortement affirmée, en contraste avec les aberrations du polythéisme et de l'idolâtrie. Le Dieu qu'on adore est infiniment élevé au-dessus des créatures, invisible et tout spirituel dans sa résidence des cieux. Il s'affirme surtout dans son activité créatrice : il a créé de rien, par sa seule parole, le ciel et la terre et tout ce qu'ils contiennent. Il ne cesse de prendre soin de ses créatures par une providence universelle, se mettant à leur service comme le plus diligent des serviteurs. Sa toute-puissance éclate dans les miracles, plus encore dans la prédestination qui détermine l'être et la destinée de tout ce qui existe. Les règles de son gouvernement sont l'amour et la justice, le droit rigoureux et la miséricorde la plus indulgente, qui se concilient dans un accord imperturbable. Car Dieu est le « Père qui est aux cieux » et aussi le roi à la volonté inflexible, *abinu malkèinu*. S'il commande la crainte, tout autant convient-il de lui vouer l'amour, plus haut et plus parfait.

Cette théodicée, fidèle dans son ensemble à la doctrine biblique, accuse pourtant un infléchissement regrettable : une tendance à naturaliser Dieu, qui se traduit par les limitations qu'on voudrait prescrire à l'action divine, surtout dans le domaine de la liberté humaine. Il deviendra de plus en plus difficile à un esprit juif d'admettre et de désirer le surnaturel proprement dit, qui tient une si grande place dans la piété chrétienne, de concevoir même cette participation à la nature divine.

Les Talmuds abondent en données sur les anges et les démons : héritage authentique des Écritures, mais trop souvent alourdi par les inventions d'une imagination orientale, prodigue en luxuriantes broderies. Malgré ces débordements de la fonction fabulatrice, cette angélologie tend à mettre en relief la grandeur divine : ces myriades qui entourent le trône du Seigneur des siècles, qui s'empressent à son service font sentir vivement l'altitude inaccessible de sa majesté, son universelle vigilance sur ses créatures. Le développement excessif donné à ces croyances prépare le terrain pour des déviations doctrinales et surtout des superstitions.

Si Dieu est le pôle autour duquel gravite la pensée juive, on peut dire qu'Israël est l'autre pôle qui attire et oriente conceptions et sentiments. Ce dogme, que nous appelons *dogme national*, se fonde, lui aussi, étroitement sur la révélation divine. L'Ancien Testament est rempli de témoignages sur l'élection de la nation aimée; les rabbins ne font que gloser les données traditionnelles. C'est gratuitement, avant tout mérite, que Dieu s'est attaché un peuple, le plus petit de tous. Cette grâce première a noué entre Dieu et Israël un lien indissoluble : au « peuple de Dieu » répond le « Dieu d'Israël »; les Israélites sont ses enfants, même quand ils lui désobéissent; ils sont la nation par laquelle le Saint a voulu que fût prononcé son nom. Aussi prend-il soin des siens dans une affection paternelle, qui se traduit tout autant par une justice vengeresse et médicinale que par des faveurs. Ce privilège oblige Israël à une haute sainteté et lui vaut des qualités éminentes. La nation sainte a pour principale mission d'être la dépositaire et la missionnaire de la Révélation divine : par là elle est en quelque sorte devenue nécessaire à Dieu.

Ces convictions ont pour conséquence : d'une part, une estime excessive pour Israël qu'on décore de toutes les vertus; d'autre part, une sévérité systématique pour les nations étrangères : éloignement et hostilité qui trouvent leur excuse dans les vices des païens et dans les persécutions et vexations qu'ils avaient infligées au peuple de Dieu. Il ne faut donc pas s'étonner de trouver dans le Talmud à l'égard des gentils les pires condamnations : Dieu les hait et les rejette, en raison de leur idolâtrie qui l'insulte et à cause des homicides et des débauches par lesquelles ils pervertissent leurs semblables. Aussi bien ne méritent-ils pas d'être tenus pour des hommes, mais pour des animaux; et un docteur, qui avait beaucoup souffert de la cruauté romaine, disait : « le meilleur des gentils, à mort! »

Au reste, il serait injuste, comme le font les antisémites, de taire les déclarations favorables aux païens. Leur idolâtrie est excusée, parce que coutume traditionnelle, et elle est considérée comme légitime hors de la Terre sainte. On célèbre les vertus de leurs justes : leur piété filiale, leur hospitalité... On déclare que le gentil qui observe la loi est semblable au grand-prêtre et a droit à la récompense divine, à la vie qui est promise à tout fidèle, quelles que soient sa condition et son origine. D'autres docteurs relèvent que Dieu a fait tous les hommes égaux, puisqu'il les a tous créés à son image, puisqu'il les fait venir tous du même père, puisqu'il a ordonné d'aimer son prochain comme soi-même.

A considérer l'ensemble de ce dossier, on doit reconnaître qu'en théorie, malgré tous les accents de haine, le Talmud émettait des principes de franc universalisme. Cependant, en fait, le particularisme l'emporte, surtout en pratique. Dans leur vision de l'humanité, les Juifs étaient commandés par un seul point de vue : distinguer nettement les ennemis de Dieu des fidèles qui gardent sa Loi. Dans leurs préceptes touchant les rapports avec les étrangers ils visent à un séparatisme à peu près total, afin de soustraire le peuple de Dieu à la contagion de l'idolâtrie et de l'immoralité ambiantes.

Un chapitre important de la dogmatique juive est celui des fins dernières, individuelles et collectives; en cette matière l'enseignement des rabbins reproduit et prolonge les données bibliques. Aussitôt après la mort les hommes sont jugés selon leurs œuvres, jugement particulier qui est suivi d'une rétribution, punitions de la géhenne ou délices dans un habitacle spécial : ainsi commence pour chacun le « siècle qui vient ».

Fins dernières nationales : le messianisme. Plus on avance, plus vive se fait l'attente d'une restauration nationale : le peuple élu retrouvera, et dans une forme sublimée, ses institutions, son roi, son culte, soit sur cette terre, soit dans un monde renouvelé et transfiguré. Cette ère finale se distinguera tout à la fois par une prospérité matérielle extraordinaire et par le règne de la justice, de la paix, par une intimité étroite avec Dieu. Dans ce royaume nouveau la tradition assigne un rôle prépondérant au Messie. Pour les rabbins, ce personnage, quoique béni de Dieu, ne sera qu'un homme entre les hommes, n'ayant rien de surhumain, encore moins de surnaturel. Est-ce par opposition au christianisme que les rabbins ou bien négligent certains textes prophétiques faisant du Messie le Fils de Dieu, ou bien ne leur attribuent qu'un sens naturel?

Plus fermes et plus conformes aux doctrines traditionnelles sont les vues sur les fins dernières universelles : résurrection des corps, qui est un dogme pharisien, jugement universel, récompenses de l'Éden ou supplices de la géhenne. Ces convictions qui soutiennent l'espérance, sont aussi un stimulant pour une vie morale plus haute.

La théologie morale, professée dans le Talmud, honore grandement l'esprit juif, surtout quand on met en parallèle avec elle les mœurs et règles de conduite en vigueur dans le monde antique. Ici encore les rabbins

se maintiennent dans la voie frayée par les prophètes et les sages de l'Ancien Testament.

Des notions justes sur la nature humaine, sur la liberté, sur les droits de Dieu, permettent de donner à la moralité des bases solides : Israël gardera la Loi de Dieu parce qu'il s'y est engagé en acceptant l'alliance du Seigneur, parce qu'il doit sanctifier le nom divin, procurer la gloire de son Créateur, l'imiter, lui témoigner son amour. En outre les préoccupations morales de l'âme juive s'attestent dans les vues sur le péché, sur l'efficacité de la pénitence, qui comprend une conversion profonde, le renoncement aux habitudes mauvaises et la volonté de mener une vie droite.

Les grandes lignes de la piété juive sont indiquées par la sentence d'un très ancien maître, Siméon le Juste (IIIe s. av. J.-C.) : « Le monde est supporté par trois bases : la Loi, le culte, les œuvres de charité. » *Pirqué Abot*, I, 2.

Cette formule montre la place prépondérante que la sagesse juive attribue à la Loi, ou plus exactement à son étude : obligation qui prime les autres, apprendre la Loi, fréquenter les écoles. Le juste et le saint, c'est avant tout le rabbin, qui étudie et enseigne la loi. C'est que le fondement de toute la religion est la *Tora*, à savoir, non seulement la Loi, mais l'Écriture communiquant la Révélation divine. Ainsi ressort en haut relief le caractère essentiel du judaïsme : il est une religion positive, promulguant les exigences foncières de la religion naturelle, mais révélées par Dieu lui-même. D'ailleurs les docteurs qui proclament le primat de la Tora et de son étude, déclarent que la vertu doit être supérieure à la science.

Dans le détail, la morale rabbinique suit et développe les prédications des livres prophétiques et des écrits sapientiaux. Nous ne pouvons donner ici que des indications générales et incomplètes. Une place très large est faite aux devoirs envers Dieu : participation à la liturgie du Temple; assistance aux offices de la synagogue; culte domestique qui fait du foyer un sanctuaire et de la table de famille un autel; prière intérieure qui rejoint d'un trait continu les oraisons imposées par la Loi; bénédictions innombrables qui sanctifient les actions de la journée; observances qui entourent la personne d'hommages à Dieu et du souvenir de sa présence.

Relativement aux devoirs envers le prochain, la morale talmudique s'inspire de deux principes complémentaires : règle de justice stricte, « ne pas faire à autrui ce qu'on déteste qu'il soit fait à soi-même »; esprit de charité, « aimer les autres comme soi-même ». Ces deux tendances, souvent si difficilement conciliables, doivent déterminer les directives d'un code, composé, non pour l'humanité en général, mais pour un groupe en quelque sorte familial, comme était la communauté juive : envers des frères les devoirs de charité primeront les obligations juridiques. En conséquence il est interdit de faire aucun tort tant à la personne qu'aux biens du prochain et, de plus, il est ordonné de prêter sans exiger aucun intérêt à son compatriote dans le besoin; on ne doit pas retenir plus de sept ans un esclave israélite, qui est, d'ailleurs, traité comme un membre de la famille. Et surtout il est imposé d'assister les pauvres par l'aumône et de pratiquer les œuvres de charité : visiter les malades, consoler les affligés, s'attrister avec ceux qui souffrent, se réjouir avec ceux qui sont dans la joie.

On comprend que les étrangers soient traités d'une autre façon. Envers eux plus de devoirs de charité : non seulement on peut, mais on doit exiger l'intérêt de l'argent qu'on leur prête; on n'est pas tenu de leur rendre ces offices de bon voisinage qu'on pratique entre compatriotes. Certains rabbins auraient voulu qu'on pût, dans les transactions et dans les jugements, profiter de leurs erreurs ou même les tromper. Le principe a prévalu qu'il ne faut leur causer aucun dommage et qu'il est plus grave de léser un gentil que de léser un israélite : que l'on prenne garde à ce que le nom divin soit, non blasphémé, mais reconnu et sanctifié.

Très belles et conformes à l'idéal biblique sont les maximes qui règlent la morale familiale : en ce qui regarde l'union conjugale, le respect de la femme, l'autorité du père sur les enfants, le judaïsme s'est montré fort supérieur aux morales et civilisations païennes. Il était également attentif à sauvegarder la pudeur, la chasteté, la bonne tenue. Si les prescriptions relatives à la morale sexuelle entrent dans tous les détails nécessaires, si l'on peut citer des mots choquants de tel rabbin, dans son ensemble, le Talmud, sur le chapitre de la chasteté et de la pureté, tout en tenant le langage des casuistes, fait entendre la même note que les Proverbes et que l'Ecclésiastique.

Somme toute, nous pouvons porter sur le Talmud le même jugement que sur le judaïsme en général. Il est ordinairement fidèle à la doctrine révélée contenue dans l'Ancien Testament. Toutefois nous relevons des déviations, qui, sans atteindre le fond, orientent vers une religion de forme plus naturelle et plus rationaliste. Ces infléchissements sont dus à une majoration excessive de deux dogmes : l'élection d'Israël, l'autorité divine des Écritures, de la Tora.

Le souci prédominant de sauvegarder dans son être propre la nation sainte, conduit, en pratique, à un séparatisme et à un particularisme étouffants et ruineux, à un orgueil ethnique inévitable, qui se tourne facilement en racisme, en haine à l'égard de l'étranger. Le culte pour un peuple, la quasi-adoration de la lettre de la Loi conduisent aux conséquences suivantes : une telle estime pour la liberté humaine qu'on la voudrait impénétrable au bon plaisir de Dieu et à l'action de sa grâce; une répugnance pour le surnaturel proprement dit; l'esprit légaliste et juridique envahissant, qui multiplie les prescriptions, étouffe la vie dans un réseau impénétrable d'observances et de pratiques, ouvrant ainsi la porte au formalisme, si proche de l'hypocrisie; l'autorité exorbitante attribuée aux décisions rabbiniques, qui lient le vouloir de Dieu et mettent en échec ses commandements; l'hostilité à l'esprit intérieur; l'inintelligence croissante du prophétisme.

Par suite, si le judaïsme demeurait très supérieur à toutes les religions et philosophies anciennes, s'il pouvait fournir aux âmes de bonne volonté un aliment solide et de bon aloi, il les fermait le plus souvent au message chrétien, tout surnaturel, et lui-même se murait de plus en plus jalousement dans un particularisme ombrageux, qui paralysait grandement son rayonnement et son expansion prosélytique.

On trouvera de plus amples développements dans J. Bonsirven, *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ; sa théologie*, 2 vol., Paris, 1935; du même, *Les idées juives au temps de Notre-Seigneur*, Paris, 1934; du même, *Sur les ruines du Temple, ou le judaïsme après 70* (coll. *La vie chrétienne*), Paris, 1928.

III. Le Talmud et le judaisme : autorité et influence. — On ne peut citer aucune déclaration d'une autorité juive reconnaissant au Talmud force de loi. Il a joui pourtant pendant des siècles, et jouit encore auprès de beaucoup, d'un crédit unique : on a souvent dit « le saint Talmud », on l'a mis presque sur le même pied que les Écritures sacrées. Cette situation de faveur tient surtout au fait que la compilation est devenue immédiatement objet d'étude et de révérence dans tout le monde juif.

Cependant le Talmud ne pouvait être tenu pour un code ayant autorité juridique. D'une part on sentait que ses parties haggadiques ne prétendent et ne peuvent

aucunement s'imposer à la croyance des fidèles : elles sont l'expression de la piété, des convictions, des rêveries, des connaissances de rabbins vénérables : ce n'est pas suffisant pour constituer un *credo*. D'autre part, si on y cherche la *halakha*, on y découvre des positions différentes, souvent opposées, entre lesquelles il faudra choisir; par ailleurs le défaut de composition systématique ne permet pas de traiter le Talmud comme un code. Il est la source à étudier pour la fixation de la *halakha*, comme le reconnaissent des écrivains juifs parfaitement orthodoxes et pleins de respect pour le monument traditionnel. Cf. Samson Raphael Hirsch, *Ueber die Beziehung des Talmuds zum Judentum und zu der sozialen Stellung seiner Bekenner*, Francfort-sur-le-Mein, 1884; Stern et autres; voir Strack, *Einleitung im Talmud*, VII, § 1. Cette autorité, au contraire, on la reconnaît aux codes méthodiques, dérivés du Talmud : d'abord à la *Michné Tora* de Maimonide (1135-1204), pourtant d'abord vivement combattue par les fervents du Talmud, ce qui atteste le crédit inentamé de ce dernier; ensuite et surtout au *Chulkan aruk* (table dressée) de Joseph Caro (1488-1575), recueil méthodique de toutes les observances, auquel se réfèrent encore croyants et pratiquants.

Néanmoins le Talmud jouit d'une autorité supérieure, d'ordre tout intrinsèque, qui vient de la place qu'il a tenue, presque jusqu'à nos jours dans la vie juive. S. R. Hirsch écrit : « Le Talmud est l'unique source dont dérive le judaïsme, le fondement sur lequel il repose, l'âme vivante qui l'a modelé et conservé. En fait le judaïsme, tel qu'il s'est incorporé dans les manifestations historiques du peuple juif en Occident et tel qu'il apparaît dans ses virtualités et ses qualités, que même ses ennemis lui reconnaissent, est totalement un produit de l'enseignement talmudique et de l'éducation et de la culture qui en découlent. » *Op. cit.*, p. 5 sq. Et l'auteur énumère toutes les vertus que le Talmud a développées chez les Juifs.

En effet, d'abord en Orient, puis dans les pays du monde où prospéraient des communautés juives, assez nombreuses et puissantes pour entretenir des écoles, le livre sur lequel maîtres et étudiants exerçaient leurs facultés était, à côté de la Bible, le Talmud, principalement le *Babli*, qui est le Talmud par antonomase. Bientôt les docteurs composaient des commentaires sur le Talmud ou sur quelques-uns de ses traités. Un des plus célèbres, le plus classique, toujours pratiqué, est celui de Rabbi Salomon ben Isaac de Troyes (1040-1105), nommé simplement *Rachi*, d'après les initiales de son nom. Ces commentaires fondamentaux ne tardaient pas à se voir expliqués par des supercommentaires. Cette faveur, continuelle et universelle, du Talmud ne fut combattue que par des adversaires qui ne purent en triompher : au VIIIe siècle, les Caraïtes, qui voulaient revenir à la lettre stricte des Écritures; aux XIIe et XIIIe siècles les adeptes de la philosophie arabo-aristotélicienne; un peu plus tard le succès de la Kabbale est dû à une réaction contre le juridisme rabbinique.

Dans les écoles, dans les *Yechibot*, les rabbins ne laissaient pas de consumer jours et nuits dans la lecture du Talmud et dans les discussions qu'elle suscitait : là aussi était toute leur science. Comme le remarque un esprit fort libre, mais non moins ardent défenseur de l'ouvrage révéré, I. Abrahams : « Pendant de longues périodes, le Talmud fut le principal instrument de culture intellectuelle pour les Juifs. Plusieurs des plus grands talmudistes du Moyen Age ne laissèrent pas de se vouer à la science et à la philosophie, au sens technique du terme. Mais des quantités de Juifs ne s'intéressèrent intellectuellement qu'au Talmud et à la littérature connexe. Et la nature du Talmud les préserva de la stagnation. Car le Talmud est un livre très varié, touchant presque tous les côtés de l'activité humaine. Le lire avec intelligence — et c'est ainsi qu'on le lit — forme largement aux arts, aux sciences et aux philosophies. Si vaste est le domaine couvert, qu'un étudiant du Talmud y trouve des renseignements sur bien des sujets, qui sont constitués actuellement en disciplines distinctes. L'esprit de l'étudiant y demeure alerte et vivant, jamais figé dans une attitude scolastique, mais toujours en contact avec l'actualité. » *Encyclopedia of Religion and Ethics*, t. XII, p. 187.

Apologie sincère mais forcée. Faire d'un livre si antique l'encyclopédie de tout le savoir était se condamner à tourner le dos à la science. C'est pourtant cette attitude d'obscurantisme systématique que les chefs d'école rabbinique, même encore au XXe siècle, en telle juiverie reculée de Pologne, voulaient imposer à leurs élèves, leur interdisant d'apprendre les langues et les littératures profanes, proscrivant les livres scientifiques. Si le Talmud a sauvegardé pendant des siècles la vie et l'unité du judaïsme, s'il a aiguisé singulièrement l'intelligence de ceux qui l'étudient, n'a-t-il pas été préjudiciable à Israël?

C'est ce qu'affirment bien des Juifs, pourtant très attachés à leur nation. Bernard Lazare déclare qu'en imposant le Talmud les rabbanites retranchèrent Israël de la communauté des peuples, et en firent « un solitaire farouche... une nation misérable et petite, aigrie par l'isolement, abêtie par une éducation étroite, démoralisée et corrompue par un injustifiable orgueil ». *L'antisémitisme*, Paris, 1894, p. 14. Le grand historien du peuple juif, Graetz écrit : « Les défauts de la méthode d'enseignement talmudique, la subtilité, l'habitude d'ergoter, la finasserie, pénétrèrent dans la vie pratique et dégénérèrent en duplicité, en esprit retors, en déloyauté. Il était difficile aux Juifs de se tromper entre eux, parce qu'ils avaient tous reçu une éducation à peu près identique et que, par conséquent, ils pouvaient se servir des mêmes armes. Mais ils usaient souvent de ruse et de moyens déloyaux à l'égard des non-juifs, oubliant que le Talmud et les plus illustres docteurs du judaïsme flétrissent le tort fait aux adeptes d'autres croyances au moins aussi énergiquement que celui dont on se rend coupable envers des coreligionnaires. » *Histoire des Juifs*, trad. française, t. V, p. 154.

Cette dernière citation suggère une distinction opportune : c'est moins le Talmud que l'éducation talmudique qui ont causé aux Juifs traditionnels les plus lourds préjudices : les murer dans un ghetto spirituel, les réduire à une vraie minorité intellectuelle, les séparant ainsi du mouvement vivant de la civilisation, les dressant aussi contre l'ambiance chrétienne.

IV. Le Talmud et le christianisme. — 1° *Accusations et persécutions*. — De bonne heure les chrétiens ont articulé contre le Talmud de graves accusations. On lui reprochait d'abord d'intolérables blasphèmes contre Jésus. De fait, malgré le vague et les anachronismes des propos rabbiniques sur ce point, le Talmud contient le noyau de ces racontars, recueillis et développés dans l'infâme pamphlet des *Toledot Jesu*, composé en Allemagne vers le IXe siècle, racontant la naissance illégitime de Jésus, injuriant sa mère, expliquant comment le fondateur du christianisme fut mis à mort en punition de ses crimes d'hérésie et de magie. Isidore Lœb le reconnaît : « Qu'y a-t-il d'étonnant qu'il se trouve dans le Talmud quelques attaques contre Jésus? Il serait singulier qu'il en fût autrement et, s'il faut s'étonner de quelque chose, c'est qu'il n'y en ait pas davantage. » *Revue des études juives*, t. I, p. 256.

Autre grief : l'inimitié irréconciliable contre les chrétiens et, en général, contre tous les gentils. Nous avons déjà signalé les jugements sévères contre les

païens, les consignes à leur égard de rigoureux séparatisme. Nous trouvons, en outre, dans le Talmud, des condamnations particulièrement sévères portées contre les *minim :* beaucoup voient là une désignation des chrétiens; des savants juifs assurent que ce vocable s'applique uniquement à des hérétiques juifs. Les adversaires du Talmud affirment également que les chrétiens sont désignés par les termes *nokri* (étranger, très voisin de *nosri*, nazaréen), *akum*, adorateurs des astres. Quoi qu'il en soit, on constate, même encore aujourd'hui, dans les juiveries fermées un sentiment héréditaire de haine, tout au moins de méfiance, envers tout ce qui est chrétien. B. Lazare, *Antisémitisme*, p. 350, 289 sq., voit là un legs du Talmud : « Le Juif est antichrétien partout où il vit à part, dans des ghettos, sous la direction de ses docteurs... Ce livre, le Talmud, contenait aussi les préceptes égoïstes, féroces et nationaux, dirigés contre les étrangers. Conservés dans ce livre dont l'autorité fut immense, dans ce Talmud qui fut pour les Juifs un code, expression de leur nationalité, un code qui fut leur âme, ces affirmations cruelles ou étroites acquirent une force sinon légale, du moins morale... Le *goy* des Machabées, le minéen des docteurs, devint le chrétien et au chrétien on appliqua toutes les paroles de haine, de colère, de désespoir furieux, qui se trouvaient dans le livre. »

Bien entendu les chrétiens ne laissèrent pas passer ces attaques sans réagir vigoureusement. Ce sont d'abord des mesures juridiques et judiciaires. En 548 Justinien, par la novelle 146, interdisait de lire dans les synagogues la *Michna*, dont plusieurs docteurs chrétiens dénonçaient l'esprit antichrétien. Par la suite bien des évêques dévoilèrent tout ce que le Talmud contenait contre le Christ et contre l'Église; l'opinion ne s'inquiétait pas, d'autant que les Juifs cachaient leur livre et se présentaient uniquement comme les tenants de l'Ancien Testament. L'affaire prit une autre tournure quand des Juifs convertis précisèrent ces accusations, entre autres Nicolas Donin, de La Rochelle, qui soumit à Grégoire IX (1238) trente-cinq articles, reproduisant la doctrine du Talmud : ordre fut donné aux évêques de se saisir du Talmud et d'ouvrir une enquête. A Paris, saint Louis, qui, d'ailleurs, gardait contre les Juifs une sainte animosité, fit brûler, en 1242, des exemplaires du Talmud, après une dispute entre Nicolas Donin et le rabbin Yehiel. Depuis, on signale nombre de confiscations du Talmud, livré ensuite au bûcher, parfois par charrettes entières. Cependant les papes, plus tard, permettaient l'impression du livre, mais à condition qu'il fut expurgé : d'où la nécessité pour les Juifs de se livrer eux-mêmes à une censure, souvent plus rigoureuse que celle qu'aurait pratiquée l'Église; en conséquence dans la plupart des éditions manquent les passages qui auraient pu offusquer les chrétiens.

Ces autodafés étaient souvent précédés de disputes entre rabbins et docteurs chrétiens, portant non seulement sur le Talmud, mais sur tout le judaïsme. Ces polémiques donnèrent naissance à toute une littérature spéciale, attaques chrétiennes, apologies juives. En outre plusieurs chrétiens écrivaient contre les Juifs des pamphlets violents, les chargeant, surtout d'après le Talmud, des griefs les plus odieux : haine du nom chrétien, irrévérences envers Dieu, indécences, morale corrompue... production infinie. Il serait injuste de faire figurer dans cette catégorie le *Pugio fidei* de Raymond Martini (1260), qui garde le ton d'un apologiste modéré. Parmi les plus violents signalons : l'*Entdecktes Judenthum* d'Eisenmenger, dont la première édition (1700) fut interdite par l'empereur, à la demande des Juifs, deux volumes massifs et venimeux, mais bourrés de textes de toute espèce; le *Talmudjude* (le Juif du Talmud) d'Auguste Rohling, avec ses traductions en diverses langues (Munster, 1877) demeure encore une des armes les plus meurtrières de l'arsenal antisémite. Divers chrétiens s'honorèrent en prenant la défense du judaïsme et de ses livres : citons, au XVIe siècle un humaniste tel que Reuchlin, au XIXe le savant estimé qu'était Franz Delitzsch. Voir Félix Vernet, JUIFS *(Controverses avec les)*, ici, t. VIII, col. 1870-1914; du même, *Juifs et Chrétiens*, dans *Diction. apol.*, t. II, col. 1687-1694; Strack, *op. cit.*, c. VII, § 1; *Jewish Encyclopedia*, t. XII, p. 22. Sur les attaques contre Jésus et l'Église : H. Laible, *Jesus Christus im Thalmud*, Leipzig, 1900; Strack, *Jesus, die Häretiker und die Christen nach den ältesten jüdischen Angaben*, Leipzig, 1910; R. Travers Herford, *Christianity in Talmud und Midrash*, Londres, 1903.

2° *Ressources pour la science des origines chrétiennes.* — Nombreux furent aux XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles les savants chrétiens qui fouillèrent la littérature rabbinique afin d'y recueillir des données sur le milieu historique et intellectuel du christianisme naissant : Reuchlin, Bartolocci, Surenhusius, Morin, Ugolini et tant d'autres. Aussi bien, en ces temps, trouve-t-on dans les œuvres des théologiens et écrivains catholiques, Petau, Thomassin, Pascal... des citations rabbiniques; Bossuet, dans son *Discours sur l'Histoire universelle*, part. II, c. XXI, déclare que, dans le Talmud, « parmi une infinité de fables impertinentes... on trouve de beaux restes des anciennes traditions du peuple juif », et, dans le chapitre suivant, il cite plusieurs fois les rabbins. Cet usage semblait s'être perdu quand Schürer et divers savants chrétiens remirent en honneur le recours à la littérature rabbinique; depuis on a vu quel profit ont tiré de ces écrits, chez nous, un P. Lagrange, un P. de Grandmaison, un P. Lebreton... Nous nous permettons de reproduire ce que nous avons écrit à ce sujet dans le *Judaïsme palestinien*, t. I, p. XIII sq. « Nombreux sont les auteurs chrétiens qui ont dénoncé, parfois avec une âpre ironie, les tares qui doivent disqualifier ces documents (la littérature rabbinique) et détourner d'y recourir pour construire l'histoire : rédaction tardive, défaut d'éditions critiques, flottements dans la transmission des sentences, incertitude sur leurs auteurs, crédulité puérile qui accepte toutes les fables, se complaît dans un merveilleux fantastique et dans les exagérations les plus saugrenues, anachronismes criants et incohérences historiques; par ailleurs ces écrits sont l'expression du pharisaïsme du second siècle et des milieux scolastiques... Ajoutons les nombreuses difficultés que cette littérature oppose à ses familiers et à plus forte raison à tous ceux qui, dès l'enfance, n'ont pas été initiés à ses arcanes dans une école rabbinique : ils craignent toujours quelques faux-pas en ce terrain semé d'embûches. Néanmoins les savants chrétiens qui se moquent des radotages rabbiniques reconnaissent de plus en plus que l'historien ne peut se dispenser d'interroger les livres rabbiniques; quant aux écrivains soit juifs, soit favorables au judaïsme, ils les déclarent la source principale, sinon unique. » (Ainsi Moore, *Judaism in the first centuries of the christian era*, Cambridge, 1930, t. I, p. 126, voit là les écrits normatifs, représentant le judaïsme authentique). De fait nous arrivons à rassembler des propos dont nous pouvons fixer la date, tout au moins le siècle; il est ensuite facile de confronter entre eux ces matériaux, souvent disparates, de les comparer avec les données que nous fournissent le Nouveau Testament, les apocryphes et pseudépigraphes de l'Ancien Testament, Josèphe, Philon : faisceau de textes dont la convergence fournit une suffisante certitude. Cf. G. Kittel, *Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum*, Stuttgart, 1926; le même a montré, avec l'aide d'une équipe de spécialistes, ce que vaut cette méthode dans son

inappréciable *Wörterbuch zum N. T.;* indispensable également au travailleur est le *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrash* de Strack et P. Billerbeck.

La littérature du sujet, immense, ne peut être donnée ici : on la trouvera en grande partie dans l'*Einleitung* de Strack. Nous nous limitons à l'indication des instruments de travail nécessaires à une première initiation.

I. Textes et traductions. — 1° *Michna :* nombreuses éditions juives, souvent accompagnées de commentaires; édition critique et études dans la collection entreprise par Beer et O. Holtzmann, Giessen, depuis 1912; H. Danby *The Mishnah, translated from the Hebrew with introduction and brief explanatory notes*, Oxford, 1933; texte, traduction latine et deux commentaires dans l'édition de Surenhusius, Amsterdam, 1698-1703, 6 vol.

2° *Talmud palestinien :* éditions juives courantes de Cracovie, Jitomir et Krotoschin; traduction française de Moïse Schwab, *Le Talmud de Jérusalem, traduit pour la première fois*, Paris, 1871-1889 (réimprimé à Paris en 1932, 12 vol.); traduction latine de dix-sept traités (en regard du texte) dans B. Ugolini, *Thesaurus antiquitatum sacrarum*, Venise, 1755.

3° *Talmud de Babylone :* nombreuses éditions juives; R. Rabbinovicz, *Sepher dikdukey sopherim. Variæ lectiones in Mischnam et in Talmud babylonicum quum ex aliis libris antiquissimis et scriptis et impressis tum e codice Monacensi præstantissimo collectæ, annotationibus instructæ* (ne porte que sur les trois premières sections), Munich, 1868-1886, 15 vol.; L. Goldschmidt, *Der babylonische Talmud mit kurzen Erklärungen versehen* (texte peu critique et traduction), Leipzig puis Haag, depuis 1897 (10 vol.); L. Goldschmidt, *Der babylonische Talmud neu übertragen* (traduction seule avec quelques notes), Berlin, 1929-1938, 12 vol.; traduction anglaise, avec notes, par plusieurs collaborateurs, sous la direction du grand rabbin Herz (sections *Nezikim, Nashim* et *Moed*), Londres, 1935-1938.

4° *Extraits :* J.-J.-M. Rabbinowicz, *Législation criminelle du Talmud*, Paris, 1876; du même, *Législation civile du Talmud*, Paris, 1878-1880, 5 vol.; A. Wuensche, *Der jerusalemische Talmud in seinen haggadischen Bestandtheilen zum ersten Male in's Deutsche übertragen*, Zurich, 1880; du même, *Der babylonische Talmud in seinen haggadischen Bestandtheilen*, Leipzig, 1886-1889; W. Bacher, *Die Agada der Tannaiten*, Strasbourg, 1884-1890, 2 vol.; du même, *Die Agada der babylonischen Amoräer*, Strasbourg, 1878; du même, *Die Agada der palästinischen Amoräer*, Strasbourg, 1892, 3 vol.; Cohen, *Everyman's Talmud*, Londres, 1932, traduction française sous le titre : *Le Talmud, exposé synthétique*, Paris, 1933; C. Montefiore et C.-G. Lœwe, *Rabbinic Anthology selected and arranged with Commentaries and Introductions*, Londres, 1938; Brierre-Narbonne, *Exégèse talmudique des prophéties messianiques* (texte et traduction), Paris, 1934; E. Fleg, *Anthologie juive*, t. I, p. 177-285, Paris, 1923; N. Netter, *Israël et son Talmud*, Paris, 1926; H. Meiss, *Échos des Psaumes dans le Talmud*, Nice, 1926; L. Berman, *Contes du Talmud*, Paris, 1927.

II. Introductions. — H. Strack, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, 5e édit., Leipzig, 1921; traduction anglaise, augmentée de notes, Philadelphie, 1931; M. Mielziner, *Introduction to the Talmud*, 2e éd., New-York, 1925; J. Fromer, *Der Talmud, Geschichte, Wesen und Zukunft*, Berlin, 1920; Fiebig, *Der Talmud, seine Entstehung, sein Wesen, sein Inhalt*, Leipzig, 1929; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, t. I, 4e éd., Leipzig, 1901.

Sur la langue : M.-H. Segal, *A Grammar of Mishnaic Hebrew*, Oxford, 1927; Dalmann, *Grammatik der jüdisch-palästinischen Aramäisch*, Leipzig, 1894; Marshall, *Manual of the Aramaic Language of the Babylonian Talmud*, Leyde, 1929; C. Levias, *A Grammar of babylonian Aramaic*, 2e éd., New-York, 1930; Margolis, *Lehrbuch der aramäischen Sprache des babylonischen Talmuds*, Leipzig, 1910; Nathan ben Yehiel, *Sepher ha-aruch* (dictionnaire), 1480, réédité avec de nombreux compléments, par Kohut, *Aruch completum*, 2e éd., Vienne, 1926, 8 vol.; J. Levy, *Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim* (réédition de Fleischer et Goldschmidt), Berlin, 1924; Jastrow, *A dictionary of the Targumim, the Talmud babli and yerushalmi and the midrashic Literature*, New-York, 1926; G. Dalmann, *Aramäisch-neuhebräisches Handwörterbuch zum Talmud und Midrasch*, 3e éd., Francfort, 1938; Eliezer Ben Jehuda, *Thesaurus totius hebraitatis et veteris et recentioris* (incomplet), Berlin; Dalmann, *Aramäischen Dialektproben*, Leipzig, 1927; Lowe, *Tutorial preparation for Mischna and Gemara, or Talmud without Master*, Londres, 1926; W. Bacher, *Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur*, Leipzig, 1899.

J. Bonsirven.

TALON Jacques, prêtre de l'Oratoire, parent du célèbre avocat général Omer Talon, est né à Paris en 1598; ses études achevées, il entra dans l'état ecclésiastique et s'attacha au cardinal de La Valette qu'il suivit à la tête de nos armées dans les campagnes d'Allemagne de 1635 et 1636. Celui-ci étant mort en Italie en 1639, Talon défendit sa mémoire; en 1645, il assista, en qualité de député du 2e ordre à l'assemblée du clergé tenue à Paris et rédigea comme secrétaire le procès-verbal qui fut imprimé : *Procès-verbal de l'Assemblée du clergé*, Paris, 1645, *in-folio.* Il se retira ensuite au séminaire de Saint-Magloire, où il reçut la prêtrise; il entra dans la Congrégation le 11 novembre 1648 à l'âge de 50 ans.

Il y composa *Instruction chrétienne, tirée du catéchisme du concile de Trente, qui comprend en abrégé les principaux points de notre religion, tant pour ce qui regarde la foi que pour ce qui concerne les mœurs*, par le P. Jacques Talon, prêtre de la Congrégation de l'Oratoire, Paris, 1667, in-16. C'est un abrégé du concile de Trente qu'il avait rédigé pour lui-même et qu'il fit imprimer sur le conseil de ses amis. — *Les exercices du très pieux Jean Thaulère, sur la vie et sur la passion de N.-S. J.-C., mis de l'allemand en latin par le P. Laurent Surius, de l'ordre des chartreux, à Cologne, en faveur des âmes qui désirent faire leur salut; et quelques ouvrages édifiants sur le même sujet, de l'excellent et très pieux docteur Eschius;* traduits en français par le P. Jacques Talon, prêtre de l'Oratoire, Paris, 1669, in-12. — *La vie et les œuvres spirituelles de saint Pierre d'Alcantara, de l'ordre de l'étroite observance de Saint François*, traduites de l'espagnol, par le R. P. Jacques Talon, prêtre de l'Oratoire, Paris, 1670, in-12, 356 p. — *La vie de la Mère Magdeleine de Saint-Joseph, religieuse carmélite déchaussée, de la première règle selon la réforme de sainte Thérèse, par un prêtre de l'Oratoire de J.-C., édition revue et augmentée*, Paris, 1670, in-4°, 756 p. C'est la vie écrite par le P. Senault, mais augmentée de plus d'un tiers. — *Les œuvres spirituelles du R. P. Louis de Grenade, de l'ordre de Saint-Dominique, divisées en quatre parties... Traduction nouvelle par M. Girard, conseiller du roi*, Paris, 1664, 10 vol. in-8°; 1667, éd. in-fol.; 2e éd., 1669, in-fol. *Le catéchisme de Grenade*, traduit par le même, 1668, in-fol. « C'est une tradition parmi nous, dit Batterel, p. 55, dont j'ai pour garants les PP. Cloyseault, Bordes, Brun, que le P. Talon est le vrai traducteur des œuvres de Grenade »; M. Girard n'a fait que commencer à traduire le *Guide des pécheurs.* — *Abrégé de la vie de sainte Magdeleine de Pazzy, religieuse de l'observance du Mont-Carmel à Florence, composé par le R. P. Marc de Gualalajura et Xavière, de l'ordre de Saint-Dominique de la province d'Aragon. Traduit en français par le R. P. Jacques Talon*, prêtre de l'Oratoire, Paris, 1771, in-12, 324 p. — *Traité de la vérité de la religion chrétienne, ouvrage traduit de M. Grottius, ambassadeur de la reine et couronne de Suède vers le roi très chrétien*, Paris, in-8°, sans date et sans le nom du traducteur. — Talon mourut à Paris le 22 février 1671, à l'âge de 73 ans. Il avait composé aussi *Mémoires du cardinal de La Valette* qui ne parurent qu'en 1772, 2 vol. in-12.

Batterel, *Mémoires domestiques...*, t. III, p. 49-57; Ingold, *Supplément à la bibliographie oratorienne.*

A. Molien.

1. **TAMBURINI Pierre** (1737-1827), naquit à Brescia, le 1er janvier 1737; il fit ses études dans sa ville natale et devint professeur de philosophie puis de théologie au séminaire de Brescia, durant douze an-

nées. Dès cette époque, il acquit une grande réputation pour sa vaste érudition; mais son enseignement le rendit suspect à l'évêque et il dut se retirer à Rome. Là, par la protection du cardinal Marefoschi, il fut nommé directeur des études au Séminaire des Irlandais. L'impératrice Marie-Thérèse le désigna comme professeur de théologie morale à l'université de Pavie, où il demeura dix-huit ans; c'est alors qu'il se lia d'amitié avec Joseph Zola, avec qui il publia quelques ouvrages et il jouit d'une grande autorité auprès de Joseph II et de Léopold II, les deux princes réformateurs de cette époque. L'empereur François-Joseph supprima son enseignement, mais le gouvernement français, durant l'occupation, lui confia la chaire de philosophie morale qu'il occupa jusqu'au moment où la Lombardie fut rendue à l'Autriche. Il mourut, comblé d'honneurs, à l'âge de 90 ans, le 14 mars 1827.

Tamburini est le principal représentant du jansénisme italien, avant et après le synode de Pistoie. Voici ses principaux ouvrages, dont les *Nouvelles ecclésiastiques* font un pompeux éloge : *De summa catholicæ de gratia Christi doctrinæ præstantia, utilitate ac necessitate dissertatio; accedunt theses de variis humanæ naturæ statibus et de gratia Christi ad tutissima et inconcussa SS. Augustini et Thomæ principia exactæ*, Brescia, 1771, in-8°. Tamburini expose ce qu'il appelle la doctrine de l'Église (le jansénisme) et l'opinion erronée de Molina. L'Église tolère le molinisme, mais ne l'approuve point, car elle a fait sienne la doctrine de saint Augustin, avec laquelle le molinisme est en opposition complète, de l'aveu des molinistes eux-mêmes. Seule, la doctrine adoptée par l'Église permet de montrer la nécessité et l'efficacité de la rédemption, d'expliquer la discipline de l'Église par rapport à la pénitence et le dogme du péché originel. Le molinisme, en donnant naissance au système de l'état de nature, conduit directement à l'irréligion. Cet ouvrage de Tamburini, alors professeur au séminaire de Brescia, provoqua les répliques des jésuites contre Tamburini et son confrère Zola. *Nouv. eccl.*, 4 juil. 1773, p. 105-108. L'ouvrage fut réédité à Vienne et à Florence et traduit en français en 1775. *Nouv. eccl.*, 27 mars 1775, p. 51-52. Une septième édition publiée en 1790 fut mise à l'Index, avec d'autres ouvrages de Tamburini, par décret du 2 août 1790. — *Lettere di un teologo piacentino*, Plaisance, 1772, 3 vol. in-8°, et *Lettera III*, 1785, où il fait l'apologie de son œuvre. Le jésuite Bolgeni lui répondit dans un écrit intitulé : *Il critico corretto, osia Ricerche critiche sopra la Littera III*, Macerata, 1786, in-8°. — *Analisi del libro delle prescrizioni di Tertulliano*, Pavie, 1781, in-8°. L'auteur indique, en s'appuyant sur Tertullien, les caractères de la doctrine et des jugements de l'Église et tire des conclusions contre la règle des partisans de la bulle *Unigenitus*, qui prétendent donner pour la voix infaillible de l'Église celle du plus grand nombre des évêques, unis au pape. Il prétend que toujours on a reconnu la voix de l'Église dans le consentement libre et unanime du corps des pasteurs, soit assemblés en concile général, soit dispersés. Par suite, la bulle *Unigenitus* n'est nullement acceptable. Cet écrit fut vivement combattu par divers théologiens : Bruni, Muzzarelli, Nani, Noghera, Cappellari, dans plusieurs écrits : *Osservazioni critico-teologiche sopra l'Analisi del libro delle prescrizione di Tertultiano*, Assise, 1783; une édition de 1784, considérablement augmentée, signale les graves erreurs de Tamburini dans l'exposé du livre de Tertullien. L'ouvrage est de Joseph Fuensalida sous le pseudonyme de Gaétan de Brescia.

Prælectiones de justitia christiana et de sacramentis, Pavie, 1783-1784, t. I et II, in-8°; le t. Ier fut publié en 1783. Tamburini note le misérable état où le péché originel a réduit la nature humaine, l'étendue de la concupiscence et de l'ignorance, la nécessité d'une grâce toute puissante et les effets de cette grâce qui produit l'amour dominant. Dans cet écrit, l'auteur s'inspire de la fameuse *Instruction pastorale* de Rastignac sur la *Justice chrétienne* et des « bons ouvrages » du XVIIe siècle, de l'ouvrage d'or d'Arnauld. Le Traité des sacrements en général est exposé « d'après la méthode des Pères et des plus graves théologiens et non point d'après la méthode scolastique, aride et propre à dégoûter d'une si belle science, plus capable d'éteindre la piété que de la fortifier et de la nourrir ». Il insiste sur les questions pratiques, par exemple, les dispositions requises pour administrer ou recevoir les sacrements. Il fait de même pour le traité de l'eucharistie et il parle de la sainteté requise pour célébrer la messe. Le t. II publié en 1784, traite des sacrements de pénitence, d'extrême onction, d'ordre et de mariage. Mais il parle surtout de la pénitence, « parce que c'est dans ce sacrement que les prêtres font les fautes les plus fréquentes et les plus dangereuses, soit par négligence, soit par défaut d'instruction, soit enfin parce qu'ils sont prévenus des opinions fausses et erronées qui ont eu tant de vogue ». Il s'inspire de la *Fréquente Communion* d'Arnauld et du Traité d'Opstraet, *Pastor bonus*... « Pour absoudre un pécheur, il ne suffit pas qu'on n'ait pas de preuves qu'il est mal disposé, mais il faut en avoir de positives de sa conversion sincère. Des marques extérieures de repentir ne suffisent pas. » A propos du sacrement de l'ordre, il souligne les droits des curés, et recommande les ouvrages approuvés par le parti : *Institution des curés*, *Les droits du second ordre*, *Les prêtres juges, dans les conciles, avec les évêques*. La puissance ecclésiastique et le soin des Églises ont été confiés solidairement au corps des pasteurs, tant du premier que du second ordre. Il demande la convocation des conciles généraux dont il déplore l'interruption, parce qu'on a introduit les chimères de l'infaillibilité. Pour le mariage, il soutient la thèse que le pouvoir d'établir des empêchements dirimants n'appartient qu'à la puissance temporelle. *Nouv. eccl.*, 8 mai 1786, p. 73-76. Le t. III a pour titre : *De ultimo hominis fine deque virtutibus theologicis et cardinalibus*, 1785; il insiste surtout sur la nécessité de la foi et de la charité, *Nouv. eccl.*, du 12 juin 1787, p. 92-94; enfin le t. IV, *De ethice christiana*, 1788, fut vivement attaqué par Gusta dans *Gli errori di P. Tamburini*, 2 vol. in-8°. L'ouvrage de Tamburini fut mis à l'Index le 2 août 1790.

Vera idea della S. Sede, Pavie, 1784, in-8°, et Milan, 1818; traduit en français, Paris, 1818, in-8°. Cet écrit de Tamburini reprend et amplifie les thèses du richérisme. L'Église est composée de l'ensemble du clergé et du peuple chrétien. Le siège de Rome est indéfectible, mais l'Église particulière de Rome, gouvernée par le pape, n'est qu'une Église, comme les autres, et elle peut tomber dans l'erreur. Lorsque le pape, évêque de Rome, parle, il ne porte qu'un jugement particulier; s'il parle avec l'Église de Rome, il n'exprime que le sentiment de cette Église. Pour que les jugements du pape aient une valeur universelle, il faut le consentement moralement unanime de toutes les Églises, comme l'évêque d'un diocèse n'exprime l'avis de son Église que s'il a le consentement de ses curés. Les congrégations romaines ne sont que le conseil privé du pape et, par conséquent, ne peuvent exprimer que l'avis de l'Église de Rome. Le pape ne doit absorber ni les droits des métropolitains, ni les droits des patriarches. La juridiction de primauté ne donne qu'un droit d'inspection et de vigilance; elle donne au pape le droit de faire observer les saints canons que l'Église a établis pour conserver l'intégrité de la foi, la pureté des mœurs, le bon ordre de la discipline générale et les usages constants de chaque Église particulière. Le pape

n'a aucune juridiction immédiate sur les diocèses des autres évêques, lesquels ont le droit de faire dans leur diocèse respectif ce que le pape a le droit de faire dans le sien. Les fidèles ne dépendent que de leur évêque; ils ne doivent l'obéissance au pape que par le canal de leur évêque. Pour l'autorité épiscopale, chaque évêque est l'égal du pape et, par suite, l'autorité de tous les évêques unis pour représenter l'Église universelle est supérieure à celle du pape. La primauté constitue le pape chef de l'Église universelle et lui donne le pouvoir de la représenter, mais la représentation ne peut lui être conférée que si le pape est d'accord avec l'Église universelle. La primauté confère aussi au pape la faculté de s'ingérer dans les affaires des autres Églises; il a le droit de vigilance sur tous les diocèses, tandis que les autres évêques ont le devoir spécial de s'occuper de leur diocèse et, s'ils ne doivent pas se désintéresser de ce qui arrive à tous les fidèles du monde, ils ne peuvent user, hors de leur diocèse, que des voies de conseil, d'avis, de remontrances, mais non point d'autorité et de commandement. Le pape a le droit de se faire obéir des autres évêques, suivant les saints canons; les évêques doivent obéir au pape, mais ce devoir est *canonique* et non point *absolu*. Dans l'administration de son diocèse, concertée avec son clergé, l'évêque n'est responsable que devant Dieu. L'évêque, peut, d'accord avec son clergé, gouverner son diocèse, comme il lui plaît, dans les choses qui n'atteignent pas la foi, les mœurs et la discipline générale de l'Église; il a pleine liberté pour maintenir les rites ou les rejeter, ou en admettre de nouveaux; d'autre part, le pape n'a pas le droit d'excommunier directement hors de son diocèse de Rome.

Telles sont les idées générales exposées dans ce traité qui résume les thèses capitales du richérisme. Cet écrit fut très vivement attaqué, en particulier, par le jésuite Vincent Bolgeni dans *Esame della vera idea della S. Sede*, Plaisance, 1784, in-8°, très souvent réédité.

Cosa è un appellante? Plaisance, 1784, in-8°, avec *Continuazione*, 1784, et *Lettera terza*, 1785, attaqué par Bolgeni dans un écrit intitulé : *Riposta al quesito : Cosa è un appellante? ossia Osservazione teologico-critiche sopra duo libri stampati in Piacenza, 1784, intitolati : Cosa è un appellante? e Continuazione dell' appellante*, Macerata, 1787, in-8°. — Les *Nouvelles ecclésiastiques*, en deux endroits différents, parlent d'un écrit de Tamburini, qui fait pendant à son travail sur Tertullien; il est intitulé : Les *Apologies de saint Justin*, cf. *Nouv.* du 30 octobre 1786, p. 174-175, et *Analyse des Apologies de saint Justin, martyr, avec quelques réflexions*, 1793, cf. *Nouv.* du 30 janvier 1799, p. 11-16. Dans cet écrit, l'auteur expose les principes généraux de l'apologétique de saint Justin, et montre que les erreurs de saint Justin étaient tenues comme des opinions communes en son temps, par exemple : les prévarications des anges avec les filles des descendants de Caïn; les âmes ne souffriront la peine du feu qu'après le jugement dernier; Platon aurait emprunté aux Livres saints des vérités touchant la création, le déluge, les prophéties touchant la naissance de Jésus... — *Prælectiones, quas habuit in academia Ticinensi antequam explicare aggrederetur tractatum de Locis theologicis*, Pavie, 1787, in-8°. Tamburini indique ce qu'est l'Église et ce qu'est la théologie, « science de la religion chrétienne », qu'il faut étudier pour elle-même, avec un cœur exempt de passion et rempli d'une sincère charité envers Dieu, car « on n'entre dans la vérité que par la charité ». Il est amené à parler de l'Index, qui, dit-il, n'a aucune autorité dans les États impériaux et « il ne peut pas même servir à discerner les bons livres des mauvais; mais, si l'Index ne doit pas empêcher de lire quantité d'excellents ouvrages, qui y sont notés, les jeunes gens ne doivent pas croire avoir la liberté de lire ceux qui sont contraires à la foi et aux mœurs ». *Nouv. eccl.*, 27 février 1788, p. 33-37. — *De fontibus s. theologiæ deque constitutione et indole Ecclesiæ christianæ ejusque regimine*, Pavie, 1789, 1790, 3 vol. in-8°. Le premier volume qui traite de l'Écriture et de la Tradition fut mis à l'Index.

Lettere teologico-politiche (12) *su la presente situazione delle cose ecclesiastiche*, s. l., s. d., 4 vol. Les deux premières lettres sont anonymes et les deux dernières sous le pseudonyme d'Augustin de Monte Viectino, condamnées en 1797. L'auteur déplore la situation des affaires ecclésiastiques « si brillantes sous le gouvernement du sage Léopold et de l'empereur Joseph II »; puis il étudie les sentiments du prétendu jansénisme touchant l'origine, la nature et les droits de la souveraineté temporelle. Le pouvoir spirituel n'a aucun droit, ni direct ni indirect, sur le temporel des souverains : tel est le résumé de la IV[e] lettre. Dans la V[e], il étudie les droits de l'homme, l'origine et la nature de la société civile et de la souveraineté et il combat constamment l'ouvrage de Nicolas Spedalieri sur les droits de l'homme, imprimé en 1791. *Nouv. eccl.*, 10 avril-15 mai 1794, p. 57-80. Plus tard, parurent les trois lettres suivantes, *ibid.*, 19-31 décembre 1794, p. 157-168, où il étudie la société civile et la liberté, dont l'abus est la cause de la Révolution française, et les droits du souverain. « La fin de la puissance civile circonscrit ses droits dans les limites de l'utilité, de la vérité et de la justice. » La huitième lettre étudie l'égalité. Le t. III comprend les lettres IX et X. La IX[e] étudie l'infaillibilité du pape et l'indépendance de la puissance civile, la pratique du culte extérieur, les instituts religieux, la nature des biens ecclésiastiques, la tolérance et enfin la prétendue amitié des jansénistes avec les athées. La X[e] a pour objet la doctrine augustinienne sur la prédestination et la grâce, doctrine qui, seule, permet de placer en Dieu une confiance entière, tandis que le molinisme ne s'appuie que sur la force de l'homme. *Nouv. eccl.*, 26 mars-26 avril 1797, p. 25-36. Le t. IV comprend les XI[e] et XII[e] lettres. La XI[e] expose et discute le système moliniste, la XII[e], le rigorisme qu'on attribue aux prétendus jansénistes et la pratique de la pénitence, ce qui lui fournit l'occasion d'attaquer le laxisme et le probabilisme. *Nouv. eccl.*, 7 nov.-5 décembre 1798, p. 89-100. Les *Nouvelles ecclésiastiques* des 16-30 janvier 1799 citent la fin de la XII[e] lettre sur l'état des « affaires ecclésiastiques en Italie, dans l'époque où nous sommes ». — *Introduzione allo studio della filosofia morale col prespetto di un corso della medesima e dei diritti dell' uomo e della società*, Pavie, 1797-1798, 2 vol. in-8°; il reparut sous le titre de *Lezioni di filosofia morale*, en 1818, 7 vol., condamnés par un décret de l'Index du 5 septembre 1819. — *Prælectiones de Ecclesia Christi et universa jurisprudentia ecclesiastica*, Cologne, 1839, 2 vol., et Leipzig, t. III et IV, condamnés en 1847. — On lui a attribué un traité *De tolerantia ecclesiastica et civili in sensu Josephi II* édité sous le nom de Taddée, comte de Trautmannsdorf en 1794.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XL, p. 611-612; Glaire, *Dictionnaire des sciences ecclésiastiques*, t. II, p. 2227; Hurter, *Nomenclator*, t. V, col. 868-871 ; *Nouvelles ecclésiastiques, passim*, font un compte rendu très élogieux de la plupart des écrits de Tamburini; Arturo Jemolo, *Il giansenismo in Italia, prima della revolutione*, Bari, 1928, in-8°; B. Ricci, *Il maggiore teologo giansenista d'Italia*, dans *Scuola catholica*, Milan, 1921, t. XLIX, p. 14-25, 276-291, 358-369, et t. XL, p. 100-115; Cantu, *Les hérétiques d'Italie*, t. V, p. 179-181, 222-224.

J. CARREYRE.

2. TAMBURINI Thomas, jésuite sicilien (1591-1675). — Né le 6 mars 1591 à Caltanisetta (Sicile), entré dans la Compagnie le 21 septembre 1606, il en-

seigna d'abord la rhétorique, la philosophie et la théologie dogmatique, puis, pendant dix-sept ans, la théologie morale dans les collèges de Messine et de Palerme, fut préfet des études et recteur de divers collèges (Palerme, Messine, Mont-Reale, Caltanisetta), consulteur et censeur de l'Inquisition sicilienne et examinateur de la curie épiscopale de Palerme. Il mourut à Palerme, à 84 ans, le 10 octobre 1675, renommé pour sa science et ses vertus (cf. l'éloge par Ant. Mongitore, au t. II de la *Bibliotheca Sicula*, reproduit par Zaccaria en tête des œuvres complètes). Ajoutons qu'il ne faut pas le confondre avec son homonyme, le P. Michel-Ange Tamburini, né à Modène en 1648, qui fut général de la Compagnie de 1706 à 1730.

I. Œuvres. — En suite de son enseignement, Thomas Tamburini publia une série d'ouvrages de théologie morale, qui eurent un grand succès; l'auteur les retoucha et les compléta dans des éditions successives. Nous les donnons d'après leur ordre de publication et avec leurs titres originaux.

1. *Methodus expeditæ Confessionis, tum pro Confessariis tum pro Pœnitentibus. Complectens libros quinque... In quibus omnes fere Conscientiæ casus ad Pœnitentiæ Sacramentum, quà ministrandum, quà suscipiendum pertinentes, dilucide ac breviter enodantur*, Rome, 1647, in-12, 361 p.; nombreuses éditions; Sommervogel en cite treize du vivant de l'auteur. L'ouvrage ne fut imprimé en France qu'en 1659, avec les suivants. C'est moins une pastorale proprement dite de la confession qu'un exposé très casuistique de la doctrine morale pénitentielle, traitant successivement de la contrition du cœur, de la confession orale, de l'absolution, de la satisfaction et du secret sacramentel. — 2. L'année suivante, parut, également à Rome, un ouvrage similaire sur la communion : *Methodus Expeditæ Communionis, tum pro Sacerdotibus, tum pro omnibus fidelibus communicaturis. Liber unicus... In quo omnes fere conscientiæ casus ad Eucharistiæ Sacramentum quà ministrandum, quà suscipiendum spectantes breviter, clareque, ac ut plurimum benignè deciduntur. Opusculum Authoris secundum*, Rome, 1648, in-12, 377 p. Sommervogel relève, jusqu'en 1666, huit autres éditions séparées. L'ouvrage est donné comme un complément du précédent; il contient six chapitres, traitant des dispositions spirituelles et corporelles imposées pour la communion, de ce qui suit celle-ci, du précepte de la communion pascale, de la communion en péril de mort et du ministre de la communion. — 3. En 1649, troisième ouvrage du même type : *De Sacrificio Missæ expeditè celebrando libri tres... Nunc primum prodit*, Palerme, 1649, in-fol., 203 p.; autres éditions : Milan, 1654, Anvers 1656, etc. Le titre de cette dernière portait le complément suivant, imité de l'ouvrage sur la communion : *in quibus universi fere conscientiæ casus ad Missæ Sacrificium peragendum pertinentes clarè et, quantum licet, benignè digeruntur.* — 4. Ces trois ouvrages furent, dès l'année où parut le dernier, réunis en un seul volume sous le titre : *Opuscula tria de Confessione, de Communione, de Sacrificio Missæ...*, Palerme, 1649. Sous cette forme, ils furent édités en divers lieux, et spécialement à Lyon en 1659. — 5. Devant le succès de la *Methodus expeditæ Confessionis*, le P. général, Vincent Caraffa, avait demandé à l'auteur de composer une Somme complète de casuistique. Pour répondre à cette demande, Tamburini fit paraître en 1654 la première partie d'un ouvrage sur les préceptes du Décalogue : *Expeditæ Decalogi Explicationis Decem digestæ Libris, in qua omnes fere Conscientiæ casus ad Decem Præcepta pertinentes mira brevitate, claritate et, quantum licet, benignitate declarantur, Pars Prior... Continens quatuor priores libros in Decalogum, id est Isagogem et Expositionem Præceptorum Primæ Tabulæ. In Theologorum, Jurisconsultorum, Confessariorum, ipsorumque Pœnitentium Gratiam, nunc primum in lucem datur*, Venise, 1654, in-fol., 263 et 290 p. La IIe partie (*Præcepta Secundæ Tabulæ*, 6 livres) fut ajoutée dans l'édition de Milan 1655. Plusieurs rééditions de l'ouvrage complet suivirent; citons celle de Lyon, 1659, qui donna lieu aux attaques des Curés de Paris *(Dixième écrit)*. — 6. La Somme casuistique, demandée par Caraffa, se compléta en 1661 par un nouvel ouvrage : *Expeditæ (sic) Juris Divini, Naturalis et Ecclesiastici Moralis Expositio, in tres divisa partes continens Tractationes de Sacramentis, quæ sunt de Jure Divino, de Contractibus in particulari, quos dirigit Jus Naturale, de Censuris et Irregularitate, quæ sunt de Jure Ecclesiastico... In Theologorum, Parochorum, Confessariorum, Sacerdotum, immo et Pœnitentium, Gratiam*, Palerme, 1661, 3 vol., 400, 203 et 134 p. Rééditions diverses de 1665 à 1672. — 7. Deux ans après s'ajouta comme une sorte d'appendice un *Tractatus de Bulla Cruciatæ...* avec une *Explicatio casuum reservatorum in Panormitana Diocœsi cum annotationibus ad omnia opera ejusdem (auctoris) a Typographo collectis*, Palerme, 1663, Venise, 1665 et 1675. — 8. En 1665, dans sa *Theologia Moralis adversus laxiores probabilistas*, le dominicain Vincent Baron avait attaqué les ouvrages de Tamburini; sous le nom d'un prétendu élève, celui-ci répondit par une brochure : *Germana Doctrina R. P. Thomæ Tamburini, S. J., perspicue refellens impugnationes R. P. Vincentii Baronii adversus illam allatas. Opusculum R. D. Don Lucii Sanmario, Sacerdotis et Caltanisettæ in Diocœsi Agrigentina vicarii F.*, Palerme, 1666, 195 p. Tamburini proteste contre l'accusation de laxisme et défend sa doctrine, en l'expliquant, sur dix-sept points où elle avait été attaquée. — 9. Enfin, près de vingt ans après sa mort, Philippe Sidoti, curé de Saint-Hippolyte, à Palerme, publia des leçons professées par Tamburini dans le collège de cette ville : *Tractatus Quinque in quinque Ecclesiæ præcepta... Editio Prima*, Palerme, 1694, in-4°, 724 p. Cet ouvrage eut plusieurs éditions et fut recueilli dans les œuvres complètes. Un avis se lisait en tête : *hæ (elucubrationes) sunt puræ ipsæ Lectiones, quas minus nitidas, captui scilicet Tyronum congruentes, in Collegio Panormitano dictavit; imo dicebat illis nequaquam ultimam se imposuisse manum ut prodire in lucem sine reprehensione possent.* — 10. Trois ans après la mort de Tamburini, ses *Opera omnia* furent réunies et parurent à Venise, 1678; Sommervogel en cite cinq rééditions jusqu'à la fin du XVIIe siècle; la 2e, en 1694, donnait, avec les propositions condamnées par Alexandre VII et Innocent XI, la *Germana Doctrina*. Une autre édition des *Opera omnia* fut publiée à Lyon en 1679; l'ordre des traités est quelque peu différent de celui que donne l'édition de Venise. Enfin, au milieu du XVIIIe siècle, F.-A. Zaccaria fit paraître une nouvelle édition : *Theologia moralis R. P. Thomæ Tamburini*, qui est la plus complète et la plus répandue, Venise, 1755, trois tomes. Dans le cours de l'ouvrage, sont indiquées les diverses propositions condamnées par les documents romains, de manière à permettre de rectifier, s'il y a lieu, la doctrine de l'auteur. — 11. Ajoutons enfin, pour être complet, que Tamburini, outre ses ouvrages de morale, publia en 1657 une traduction italienne du livre de Boèce, la *Consolation philosophique*, et, en 1664, une traduction dans la même langue d'un ouvrage latin, écrit sur la Sainte Vierge par le P. Octave Cajétan.

II. Doctrine. — Tamburini est sans nul doute un des représentants les plus qualifiés de la casuistique probabiliste au XVIIe siècle : méthode franchement casuistique, exposés doctrinaux réduits au minimum, abondance des cas réels ou scolaires; leur nombre, sans atteindre à celui de Diana, est cependant de plusieurs milliers; ils sont traités sobrement et résolus avec

netteté, *breviter, dilucide, clare...*, est-il dit dans les titres des ouvrages, et l'annonce n'est pas décevante; l'information est copieuse et les opinions des auteurs paraissent rapportées avec exactitude. Par ces qualités de clarté, de netteté, d'information et de relative concision, l'œuvre de Tamburini méritait le grand succès qu'elle remporta; elle reste des plus représentatives et garde une réelle importance historique.

Mais elle fut aussi très attaquée. L'auteur tendait de parti pris aux solutions les moins sévères, certains des titres, composés par lui ou ses éditeurs, le déclaraient : *(casus) ut plurimum* ou *quantum licet benigne deciduntur*. Rien d'étonnant qu'il ait été particulièrement visé par la réaction qui suivit les *Provinciales*. Il ne figure, croyons-nous, dans ces dernières qu'en un seul passage : *Tambourin* — c'est la traduction française de son nom et elle était trop pittoresque pour n'avoir pas été employée — se trouve dans la liste burlesque des casuistes que donne la Ve Provinciale; il y est entre Ugolin et Fernandez. Les œuvres de Tamburini n'avaient pas encore été éditées en France; ceux qui documentaient Pascal ne connaissaient donc sans doute que de nom le casuiste sicilien.

L'année même où parurent à Lyon : l'*Exposition du Décalogue* et les *Trois méthodes* (1659), un *Écrit des curés de Paris* (le xe, attribué à Arnauld; déjà le ixe parlait de Tamburini) dénonça l'ouvrage comme laxiste, pernicieux et destructeur de la morale chrétienne. Sa condamnation par la Sorbonne était demandée comme l'avait été celle de *L'apologie des casuistes* du P. Pirot; mais Tamburini fut plus heureux que son confrère, l'affaire ne fut pas poussée et resta sans suites.

On l'a vu plus haut par la réponse que fit, sous le pseudonyme d'un disciple, Tamburini lui-même, le dominicain Vincent Baron reprit quelque temps après ces accusations; outre la tendance générale à minimiser les devoirs, il incriminait chez Tamburini des doctrines sur la probabilité, les vertus théologales et la religion, la prière, le commandement de l'assistance à la messe, le jeûne, le respect et l'amour des parents, le droit de guerre, celui de propriété, le meurtre... Au siècle suivant Dinelli et Concina, revenant sur certains de ces points, et en ajoutant quelques autres, s'élevèrent violemment contre le jésuite, en qui ils voyaient un des plus relâchés parmi les casuistes. On trouverait ces accusations reproduites et discutées dans les pièces reproduites par Zaccaria en tête de son édition.

En un passage de sa *Théologie morale*, l. IV, n. 615, saint Alphonse a porté sur notre auteur un jugement mesuré qui est à citer en entier : *...Hic mihi permittatur obiter verbum dicere de hoc auctore, qui ab aliquibus nimis parvipenditur. Negari non potest quod auctor iste multum facilis fuerit ad tribuendum probabilitatis pondus opinionibus, quæ probabiles dici non merebantur, unde cum cautela legendus est. Cæterum ubi ille ex sua sententia loquitur, ut verbis utar doctissimi et illustrissimi Episcopi D. Julii Torni, sane theologice loquitur et ex propriis principiis quæstiones resolvit ita ut sententiæ quæ probabiliores judicat, sapientium judicio, ut plurimum probabiliores sunt.* Ce jugement de saint Alphonse, à la fois sévère à l'égard de Tamburini et lui reconnaissant cependant une vraie valeur personnelle, a désormais prévalu : D'Annibale, *Sum. theol. mor.*, 5e éd., 1908, p. 5, note 57, ne fait que le résumer : *Scripsit nimis indulgenter, sed ex aliorum sententiis magis quam suis...*; Müller, *Theol. mor.*, 5e éd., 1887, t. I, p. 299, met Tamburini au nombre des casuistes qui représentent le laxisme avec Caramuel, Jean Sanchez, les théatins Pasqualigo et Diana, le trinitaire Léandre et le jésuite Moya; Prümmer, *Theol. mor.*, t. I, p. XXXVII, dans son catalogue des moralistes, se contente de dire : *Est quidem doctissimus, sed nimis indulgens ac proinde eum cautela legendus.*

Pour être tout à fait juste envers Tamburini, nous ferons cependant trois remarques : *a)* Selon nous, la promesse d'indulgence et de bénignité, donnée dans les titres des ouvrages, n'est pas nécessairement à interpréter comme une déclaration de laxisme. Ces titres ont soin, en effet, de la restreindre par des mots comme *quantum licet, ut plurimum*, etc... Pour les rigoristes du temps sans doute était-ce insuffisant; si l'on veut bien se rappeler qu'il s'agit non de direction et de décisions complètes intéressant la vie morale entière, mais seulement de jugements pénitentiels sur des fautes commises ou sur la limite exacte de devoirs rigoureux, la déclaration de donner des solutions indulgentes, sans sortir des bornes de la vérité et de l'objectivité, n'est pas seulement défendable, elle est plutôt conforme à la vraie théologie morale catholique; elle répond mieux à la justice due aux pénitents que le parti pris de leur imposer les opinions les plus sévères. — *b)* En ce qui concerne les erreurs échappées à Tamburini, les probabilités insuffisantes que saint Alphonse et Zaccaria lui-même relèvent chez lui — en moins grand nombre du reste que Baron, Concina et Dinelli — faisons observer, à la suite de Zaccaria et à la décharge de l'auteur sicilien, qu'il écrivait avant les condamnations pontificales; il suffira donc de corriger les solutions erronées, ce qui est aisé, comme Zaccaria l'a montré dans son édition. — *c)* Mais en un dernier point, il est bien difficile d'excuser Tamburini, et ce point est important puisqu'il s'agit d'un principe général capable précisément de fonder le reproche de laxisme. Il s'agit du passage, *In Decal.*, l. I, c. III, § 3, n. 8, où, précisant la probabilité suffisante à former un jugement prudent, il déclare *satis esse in omnibus casibus constare probabiliter opinionem esse probabilem.* Ce passage souvent cité et reproché à Tamburini a été défendu et interprété favorablement par Lacroix et Zaccaria : une opinion *probabiliter probabilis*, ont-ils fait observer, n'est pas une opinion *tenuiter probabilis* et Tamburini, se disant d'accord en ce point avec Salas, Vasquez, Sanchez, etc..., distingue dans sa pensée l'une de l'autre. Nous avouerons volontiers que ses explications sont bien subtiles : si l'on veut conserver à l'expression de « probabilité probable » quelque sens, il est difficile de ne pas y voir une probabilité bien peu fondée. Le moins qu'on puisse dire, c'est que Tamburini n'a pas été assez précis et assez ferme dans sa doctrine de la probabilité et que de ce fait — si l'on ajoute aussi ses solutions trop larges, qu'elles viennent ou non de sa trop grande confiance en d'autres auteurs — il n'est pas à absoudre de tout reproche de tendance laxiste. Par là encore il reste un représentant caractéristique de son temps et de la casuistique probabiliste.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 1830-1841; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. IV, col. 279-281; Döllinger-Reusch, *Geschichte der Moralstreitigkeiten...*, 1880, t. I, p. 44, 63 et 79.

R. BROUILLARD.

TANCHELIN ou **TANCHELME**, agitateur flamand du début du XIIe siècle. — Parmi les hérétiques contemporains qu'il mentionne dans son *Introductio ad theologiam*, l. II, n. 4, Abélard cite un laïque de Flandre, nommé Tanchelme, « qui en vint à ce point de folie de se faire appeler et proclamer Fils de Dieu, et à se faire élever un temple par un peuple fanatisé ». *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 1056. Cette donnée, assez invraisemblable, s'éclaire par quelques renseignements fournis par la *Vie de saint Norbert*, c. XIII, n. 79; *P. L.*, t. CLXX, col. 793, et qui sont abrégés dans la *Sigeberti continuatio Præmonstratensis*, *ibid.*, t. CLX, col. 367. Cette dernière, à l'année 1124, rapporte les origines de la fondation norbertine d'Anvers. Pour lutter contre les

restes d'une erreur semée par Tanchelin, on ne connut pas de meilleur moyen que de faire établir par Norbert, dans cette ville, un couvent de son ordre. C'est l'occasion de rappeler les événements en question. Plus proche encore des faits est une lettre adressée par le clergé d'Utrecht, pendant la vacance du siège, à l'archevêque de Cologne, Frédéric, pour lui signaler les agissements de ce même Tanchelin. Cette lettre se date de 1112. Texte dans *P. L.*, t. CLXX, col. 1312, en note; mieux dans l'édition du *Codex Udalrici*, n. 168, p. 296.

Ce document parle de l'activité de Tanchelin à Utrecht et dans les régions adjacentes. Celui-ci s'est fait un groupe compact de partisans, une petite armée qui s'est rassemblée autour de lui, au milieu de laquelle il se donne des allures de souverain. Sa prédication, qui a d'abord séduit le monde féminin, déclame avec violence contre les abus et même contre les privilèges spirituels du monde ecclésiastique. C'est de la sainteté des ministres, déclare-t-il, que dépend l'efficacité des sacrements et, comme trop de prêtres sont indignes, l'eucharistie qu'ils consacrent est sans valeur, les sacrements qu'ils administrent sont des souillures, non des rites de purification. Il fallait donc s'abstenir d'y participer, refuser aussi le paiement des dîmes. A l'appui de sa prédication, l'agitateur faisait valoir l'inspiration du Saint-Esprit dont il se sentait possédé. De là à passer pour une sorte d'incarnation de la divinité, il n'y avait qu'un pas et, prétend la lettre, ce pas aurait été franchi par quelques partisans fanatiques : *ut quidam in eo divinitatem venerarentur.* On se disputait les objets lui ayant servi; on conservait, comme un remède, l'eau de son bain. Si on laisse de côté ces excentricités, il reste que l'action de Tanchelin à Utrecht rappelle un peu ce qu'avaient fait à Milan les premiers promoteurs de la *Pataria.* Voir l'article. Dans la région flamande, la lutte entre le parti réformateur et le parti impérial a été fort vive. Cf. l'art. SIGEBERT DE GEMBLOUX. Il n'y a rien d'étonnant à voir des partisans de la réforme ecclésiastique préconiser la grève des fidèles contre les prêtres suspects d'immoralité; rien d'étonnant, non plus, à les entendre justifier cette abstention par des considérations dogmatiques douteuses ou même erronées. L'action de Tanchelin se situe très bien dans les milieux de la Basse-Allemagne où se multiplient, à ce moment, des attentats contre la hiérarchie ecclésiastique. Aussi bien, l'agitateur, toujours au dire de la lettre des clercs, serait-il allé à Rome même, et nous n'avons pas le moindre indice que le pape Pascal II ait procédé contre lui. D'ailleurs sa démarche en curie avait surtout un but politique : il s'agissait de détacher du diocèse d'Utrecht, pour les joindre à l'évêché français de Thérouanne, certaines régions que l'on voulait soumettre à l'autorité du roi de France.

Au retour de ce voyage à Rome, Tanchelin et un prêtre qui l'avait accompagné, avaient été retenus captifs par l'archevêque de Cologne. Les clercs d'Utrecht suppliaient le prélat de ne pas les remettre en liberté. Il faut croire que, soit ruse, soit persuasion, Tanchelin recouvra sa liberté; on le retrouve un peu plus tard à Anvers et à Bruges. Dans la première de ces villes, l'unique curé de la cité passait pour vivre en concubinage avec une de ses parentes; Tanchelin reprit de plus belle l'agitation contre lui. Il fut, en fin de compte, assassiné par un prêtre qui vengeait ainsi les injures faites au clergé. Ce devait être en 1115, date fournie par la *Sigeberti continuatio Valcellensis*, *P. L.*, t. CLX, col. 383. A Anvers, l'agitation se prolongea une dizaine d'années encore; elle ne se termina que par la prédication de saint Norbert et des siens. A ce moment les partisans, maintenant convertis, de Tanchelin vinrent rapporter les hosties consacrées (sans doute reçues de prêtres indignes), qu'ils avaient cachées.

Les sources ont été énumérées au cours de l'article. Voir aussi A. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, 3e-4e éd., t. IV, 1913, p. 95 sq.; du même, l'art. *Tanchelm* dans *Protest. Realencyclopädie*, t. XIX, p. 377 sq.

É. AMANN.

1. TANNER Adam, jésuite autrichien (1572-1632); le plus grand et même « le seul grand théologien d'Allemagne au XVIIe siècle », au dire de Scheeben, *Handbuch der Dogmatik*, t. I, p. 1095. — I. Vie et œuvres. II. Caractères généraux de sa théologie. III. Doctrine de la grâce. IV. Opinion sur les procès de sorcellerie.

I. VIE ET ŒUVRES. — Né le 14 avril 1572 à Insbrück, entré dans la Compagnie de Jésus le 6 octobre 1590, ordonné prêtre le 20 septembre 1597, Tanner a pu déclarer dans la préface du grand ouvrage qui couronne sa carrière, que depuis l'âge de vingt-deux ans « il n'a cessé de s'occuper de théologie soit comme élève soit comme professeur ou écrivain ». Il avait fait ses premières études littéraires dans sa ville natale; puis, après une année de rhétorique à Dillingen, il avait commencé dans cette ville l'étude de la philosophie, qu'il ne devait terminer qu'en 1593, à Ingolstadt, une fois accompli, à Landsberg et à Munich, ses deux ans de noviciat. Étudiant en théologie, toujours à Ingolstadt, sous des maîtres tels que Grégoire de Valencia et Jacques Gretser, il se fait remarquer tout de suite par ses talents et ses succès. Il est même désigné, tout en continuant de suivre ses cours de théologie, pour remplacer, durant une année, le professeur d'hébreu appelé à Rome, puis pour remplir la charge de préfet des études auprès des jeunes écoliers. Dès le lendemain de son sacerdoce, automne 1597, nous le trouvons à Munich comme professeur de théologie. Il enseigne d'abord les controverses jusqu'en 1599, puis la morale jusqu'en 1603. Et déjà il est au premier rang des théologiens de son pays, comme aussi en pleine activité polémique. Au « Colloque amical » de Ratisbonne, novembre-décembre 1601, Maximilien de Bavière et le comte Philippe de Neubourg étaient convenus d'opposer les meilleurs docteurs catholiques de Bavière aux premiers d'entre les prédicants luthériens. La discussion devait rouler sur le magistère de l'Église et l'autorité doctrinale du pape. Justement, Tanner avait fait paraître en 1599, comme fruit de son enseignement sur les controverses, une thèse *De verbo scripto et non scripto et de judice controversiarum.* Cette circonstance le désignait pour soutenir la cause catholique. Aussi, dès la quatrième séance, le célèbre Gretser se trouvant malade et étant d'ailleurs mal préparé à résoudre les objections adverses, Tanner prit la conduite de la discussion, exigea l'argumentation en forme et, par sa science, remporta sur les adversaires un triomphe complet.

Pour le jeune professeur cette victoire eut des conséquences diverses. Ce fut d'abord qu'il dut prendre part de nouveau les années suivantes, avec son maître Gretser, aux débats pénibles soulevés par ses adversaires de Ratisbonne, débats dont il donnait en 1602 une *Relatio compendiaria*, et qui l'amenaient à publier l'année suivante *Examen relationis quam Hunnius edidit...* Mais surtout, en récompense de services aussi signalés, il se vit proclamer coup sur coup, durant la même année 1603, docteur de l'université d'Ingolstadt, professeur ordinaire de théologie, membre du sénat académique et enfin doyen de la faculté de théologie. Désormais, durant quinze années, il enseignera le dogme à Ingolstadt, non sans déployer parallèlement une multiple activité comme polémiste, prédicateur et confesseur. De cette époque datent : *Defensionis Ecclesiæ libertatis libri duo contra Venetæ causæ patronos*, 1607, où il intervient aux côtés de Bellarmin pour défendre les privilèges canoniques de l'Église et les droits des ordres religieux; *Ketzerisch Luthertumb,*

1608, opuscule sur la justification par la foi, en réponse à un ouvrage d'un prédicant de Ratisbonne, paru quelques semaines plus tôt; *Anatomia confessionis Augustanæ*, en deux parties : I. *Lutherus*, 1613, où l'on apprend à juger du luthéranisme par la valeur de son auteur, tel qu'il apparaît dans ses écrits; II. *Ecclesiasticus*, 1614, où la doctrine des notes de l'Église est appliquée à l'Église luthérienne et à l'Église catholique. Puis — publication qui ouvre un jour intéressant sur la personnalité intellectuelle et morale de Tanner — voici une série d'études sur l'abbé Trithème. Le but en est de défendre la mémoire du célèbre polygraphe contre l'accusation de magie, et de révéler le véritable caractère de sa « Stéganographie ». Proposées d'abord sous forme de « Conclusions », en 1614, à l'occasion d'une promotion de docteur, ces études furent publiées ensuite sous le titre d'*Astrologia sacra*. C'est un premier excursus dans le domaine de la superstition. Il ne sera pas sans lendemain. Enfin en 1617 paraît le plus important ouvrage que Tanner ait écrit en allemand : *Dioptra fidei*. C'est une apologétique complète, destinée à faire pièce à un écrit protestant, très répandu alors en Autriche, la *Confutatio* de J. Faber. L'auteur déclare y utiliser des ouvrages déjà existants, qu'il cite d'ailleurs en toute conscience et loyauté, mais qu'il dépasse de beaucoup par sa science patristique et ses qualités de clarté et de précision.

En 1618 s'ouvre dans la vie de Tanner une nouvelle période. A la demande de ses élèves, il réunit cette année même en deux volumes, suivant le plan de la *Somme* de saint Thomas, toutes les thèses qu'il avait fait défendre à Ingolstadt. Ce sont les *Disputationum theologicarum... libri IV*. Mais cette esquisse ne lui suffit pas. Il rêve d'un grand ouvrage théologique adapté aux besoins de son temps. Pendant huit années il va se consacrer à l'écrire, d'abord à Vienne, où l'empereur Matthias le fait appeler pour succéder au P. Martin van der Beeck (Becanus), comme professeur de théologie, puis de nouveau à Ingolstadt, dont la bibliothèque est irremplaçable pour lui. Fruit de vingt-cinq années d'enseignement, la *Theologia scolastica* paraît enfin en 1627 en 4 volumes in-folio.

Tanner doit alors se rendre à Prague, où il devient chancelier de l'université récemment confiée aux Jésuites. Toutefois sa santé n'est plus ce qu'exigerait pareille fonction. Au bout d'un an elle se révèle même si compromise qu'un séjour au Tyrol paraît s'imposer. On l'envoie donc au collège de Hal et, de fait, il y retrouve assez de forces pour qu'en 1631, il puisse revenir à Ingolstadt. Mais c'est la guerre qui maintenant va le chasser. Gustave-Adolphe est en Bavière et la « peste hongroise » y sévit par surcroît. A la hâte Tanner reprend le chemin de son pays natal, et déjà il touche au but, lorsqu'il est atteint par la mort le 25 mai 1632, âgé tout juste de soixante ans.

II. Caractéristiques de sa théologie. — 1° *Comme controversiste*, Tanner fait preuve en général d'une grande objectivité, citant abondamment ses adversaires et les laissant ainsi exposer eux-mêmes leurs idées; servi ensuite au mieux, dans la réfutation, par son érudition patristique et sa science de l'Écriture. Par ailleurs, sa maîtrise de lui-même et sa courtoisie font de lui un des polémistes les plus humains de son temps. C'était là sans doute un fruit de l'ardent amour des âmes qu'il avait au cœur, zèle qui se traduisait d'autre part d'une manière éclatante par son infatigable activité au service de la vraie religion.

2° *Comme théologien scolastique*, il ne dispose pas d'une moindre richesse d'information. Sa connaissance de saint Thomas est d'ordinaire très sûre et cela est de conséquence, puisque c'est la *Somme* qui lui sert de fil conducteur dans la *Theologia scolastica* plus encore que dans les *disputationes*. Mais il suit le maître avec liberté, modifiant à l'occasion l'équilibre des parties, allongeant ou diminuant suivant les besoins, intercalant, quand il le juge utile, de longs développements nouveaux. Par ailleurs il se montre attentif à faire état, dans la discussion, de l'opinion des maîtres récents, surtout de ceux qui le touchent de plus près : Vasquez, Lessius, Valencia (dont il fut l'élève et dont il prétend modestement adapter les *Commentaires* aux questions récemment mises en lumière), enfin et surtout Suarez, dont on peut dire que Tanner s'est donné pour rôle de répandre les idées en Allemagne. Toujours il cherche autant qu'il le peut à mettre l'esprit de ses lecteurs en contact direct avec les pensées et les formules même des grands théologiens. Enfin, qualité plus éminente et plus rare, il a vraiment le sens de la théologie; son objectivité n'est pas simplement celle d'un homme de science, elle est celle d'un théologien. C'est dire qu'à travers ses *asserta* concis, qui s'enchaînent les uns aux autres en une gradation claire et régulière, non seulement chaque progrès de la pensée apparaît avec sa valeur exacte, mais de plus on est toujours loyalement averti, quand la pensée de l'auteur quitte le domaine du dogme et de la certitude, pour entrer dans celui du système et de l'opinion personnelle.

3° Car on peut parler à son sujet d'une vraie *personnalité doctrinale*. Ses dons de penseur critique prendront même un singulier relief dans l'appréciation qu'il portera sur les procès de sorcellerie. Et, pour alléguer un autre exemple, si on lui a reproché de justifier l'usure, c'est qu'il a cherché sous les solutions compliquées un terrain solide, et a admis la légitimité du prêt à intérêt dans certains cas, en essayant de ramener les titres légitimes à ceux de certains contrats simples, t. III, disp. IV, q. 7, dub. III.

En revanche il reste de son temps lorsqu'il traite de la liberté de conscience. Seuls, en somme, les infidèles y auraient droit, en raison de l'ignorance invincible où ils peuvent être. Les hérétiques, eux, sont passibles de peines canoniques et civiles, y compris la peine de mort, l'excuse de la bonne foi ne leur étant pas accordée, encore qu'il puisse exister des cas d'hérésie matérielle, t. III, disp. I, q. 8, dub. IX.

Pareillement, malgré son goût pour les mathématiques et les sciences naturelles, et même un intérêt passager pour les observations astronomiques, il demeure fermement attaché au système aristotélicien du ciel incorruptible et des sphères rigides mues par des anges, t. I, disp. VI, q. 3, dub. II-III; et il discute en cinquante-quatre colonnes les observations et les conclusions de Tycho-Brahé. S'il admet les premières, il nie énergiquement les secondes, s'appuyant contre Copernic sur le décret du Saint-Office. Notons enfin, pour les historiens de la théologie, que notre auteur croit devoir refuser le privilège de l'immaculée conception à la vierge Marie, parce qu'elle n'a pas eu, en fait, les dons préternaturels qui accompagnent normalement la justice originelle, t. IV, disp. II, q. 1, dub. II, n. 49.

III. Doctrine de la grâce. — Sur la prédestination et la grâce on ne s'attend pas à voir Tanner innover d'une manière sensationnelle. Ici l'orientation générale de sa doctrine lui est imposée par les directives de son ordre. Il n'en représente pas moins dans le molinisme une direction de pensée relativement originale, en raison de l'étude approfondie qu'il a faite de la notion de « science moyenne », sur laquelle il a cherché à centrer, s'inspirant de Suarez plus que de Molina, tout son système de l'action de Dieu sur la créature libre.

C'est presque dès ses premières pages que la *Theologia scolastica* aborde le sujet. A propos des objets de

la science de Dieu, t. I, disp. II, q. 8, l'auteur en vient rapidement à celui qui, seul, soulève de réelles difficultés : les effets futurs contingents conditionnés, surtout ceux qui de fait ne se réalisent pas. A cet objet bien spécial correspond en Dieu ce que Molina a appelé la *science moyenne*. Mais, relativement à la science moyenne, Tanner distinguera avec soin deux questions à traiter séparément : la question de réalité *(an sit)* et la question de modalité *(qualis sit)*.

Sur la réalité de la science moyenne (dub. v), il ne juge pas superflu de déployer tout un appareil dialectique. La thèse s'avance jalonnée par plusieurs propositions successives : 1. Dieu connaît infailliblement tous les effets futurs contingents non conditionnés; 2. il connaît au moins quelques futurs contingents conditionnés; 3. et cela infailliblement; 4. bien plus, il les connaît tous, même ceux qui ne se réalisent jamais; 5. quel que soit le sens de la condition : causal, conditionnel pur, disparate, pourvu que le lien soit effectif; 6. et cela en dehors de tout décret prédéterminant. Les arguments répartis entre ces différentes affirmations constituent un choix judicieux parmi ceux des molinistes antérieurs, en particulier de Suarez. Les textes scripturaires invoqués sont : I Reg., XXIII, 10-12; III Reg., XI, 2; IV Reg., XIII, 19; Sap., IV, 11; Is., I, 9; Jer., XXXVIII, 17-18; et pour le Nouveau Testament : Matth., XI, 21 (Luc., X, 13); Matth., XXIV, 22; Luc., XVI, 31. Pour les Pères, cinq seulement sont retenus parmi ceux que Suarez a utilisés : Grégoire de Nysse, Chrysostome, Grégoire le Grand, Ambroise et surtout Augustin, dont la doctrine est spécialement étudiée en plusieurs passages. Enfin, du point de vue rationnel, réponse affirmative est donnée à la question de savoir si un énoncé futurible est susceptible de vérité.

Mais c'est la nature ou modalité de la science moyenne qu'il importe le plus de tirer au clair; dans la terminologie scolastique cela revient à déterminer quel peut être le *medium in quo* de cette connaissance divine. Tanner procédera ici par élimination. D'abord les futurs conditionnels non réalisés ne sont pas connus de Dieu *en eux-mêmes* (dub. VI). Certes toute connaissance suppose un objet qui termine l'acte du connaissant. En ce sens les futurs contingents sont bien connus de Dieu en eux-mêmes. Mais la connaissance paraît impliquer aussi que la faculté est déterminée par l'objet. Or, comment admettre qu'un objet créé exerce une causalité vis-à-vis de Dieu, surtout s'il n'existe pas? — Ce n'est pas davantage *par leurs causes* que Dieu connaît les futuribles *(ibid.)*, parce qu'ils n'y sont pas assez déterminés pour être par là connus infailliblement : assertion qui oppose Tanner à son maître Grégoire de Valencia. — Serait-ce, comme on l'a dit encore, « dans leur existence objective formellement réalisée *ab æterno* »? Mais justement ils n'existent pas *(ibid.)*. Il faut donc dire que Dieu connaît les futurs contingents, absolus ou conditionnels, *en lui-même* (dub. VII). Seulement on n'expliquerait rien en faisant seulement appel aux *idées divines*. Celles-ci doivent bien être supposées dans la divine connaissance; mais elles ne suffisent pas à rendre compte de l'existence concrète et conditionnelle, c'est-à-dire libre, dont il s'agit dans le cas des futuribles. Surtout qu'on se garde de chercher notre *medium in quo* dans *un libre décret de la volonté de Dieu*. Non que Dieu ne puisse pas connaître le futur libre dans un décret de sa volonté. Mais le décret divin ne sauvegarde le caractère libre de l'acte sur lequel il tombe, qu'à condition d'être guidé par la science moyenne. Il ne saurait donc expliquer celle-ci. La chose est particulièrement manifeste en ce qui concerne la connaissance que Dieu a des actes peccamineux futuribles.

Passant maintenant à la partie positive, Tanner présente ainsi sa pensée : tout ce que Dieu connaît en dehors de lui, il le connaît « secondairement et d'une manière quasi réflexe », dans « le verbe qui le représente » comme futur et qui est seul digne de mouvoir l'intelligence divine (dub. VII, assert. 6). Et ce qui fait que cette connaissance s'étend au contingent conditionnel, c'est, d'une part, la perfection infinie de l'intelligence divine et, d'autre part, le lien d'exemplarité qui unit toute chose — et en particulier le futur contingent, par sa futuribilité — à l'essence divine. On peut reconnaître là une idée de Molina complétée grâce à Suarez.

L'étude des autres attributs de Dieu fournit l'occasion de compléter cette théorie de la science moyenne et d'en faire l'application d'abord au concours de la volonté divine à l'acte libre, t. I, disp. II, q. 10, dub. VII. A l'exception du péché, Dieu prédétermine *ab æterno* tout acte libre. Ceci suppose la science moyenne : Dieu sait ce qu'il veut. Quant au péché, Dieu ne le veut que d'une prédétermination concomitante : il ne le veut qu'en subordination à la décision de l'homme; de même le châtiment, après prévision de la faute : car Dieu ne peut en aucune manière être cause du mal. La science moyenne est nécessaire tant pour l'efficacité de la volonté de Dieu que pour sauvegarder la liberté de l'homme. Ce dernier point est traité à part en détail (dub. VIII). On distingue trois sortes de prédéterminations : décret conditionnel, décidant le libre concours à la volonté créée (prédétermination concomitante); prédétermination de la cause qui fera agir le sujet libre (vertu, vocation, grâce efficace); prédétermination absolue en dehors de la volonté créée. La première ne touche en rien à la liberté; la seconde va être spécialement étudiée à propos de la grâce; la troisième est sujette à controverse, mais Tanner tient avec Suarez, contre beaucoup de molinistes, la possibilité de la liberté en ce cas, grâce à la science moyenne, en vertu de laquelle il n'y a rien dans la détermination divine qui gêne la volonté créée.

L'application des mêmes principes au problème de la providence et de la liberté, t. I, disp. III, q. 1, dub. v, et à celui de la prédestination, t. I, disp. III, q. 6, dub. III, continue à mettre en lumière la nature de la science moyenne.

Enfin, à propos de la discussion sur la grâce efficace, Tanner fut accusé d'avoir manqué au décret pontifical. Est-ce à cause de l'ardeur avec laquelle il s'applique à grossir le nombre des adversaires de la prédétermination physique, de la sévérité des jugements qu'il note ou de l'attitude caractéristique qu'il adopte à l'égard d'une théorie, périmée à son sens et près de disparaître? Après l'avoir ainsi écartée, t. II, disp. VI, q. 2, dub. III, il rejette aussi la détermination morale et la « congruité non basée sur la science moyenne » (dub. IV), puis il critique la tendance opposée et rejette la « pure coopération » (dub. v). Ces deux dernières positions, pure congruité et pure coopération, qui ont pour auteurs des partisans notoires de la science moyenne, d'une part Mascarenhas, de l'autre Molina, Vasquez, Lessius, sont discutées avec beaucoup d'intérêt et de soin. La vraie théorie, selon Tanner (dub. VI), doit reposer sur la thèse de la science moyenne, comme celles de la providence et de la prédestination. Elle veut s'inspirer du congruisme de Suarez, de Bellarmin et des discussions *De auxiliis*. Comme arguments théologiques, le seul témoignage de saint Augustin : *Cujus Deus miseretur, sic eum vocat quomodo scit ei congruum ut vocantem non respuat*. Et voici l'argument de raison : L'efficacité de la grâce doit tenir à sa nature et non au consentement auquel elle est antérieure. Elle n'est infaillible que grâce à la science moyenne, comme toute prédétermination absolue. Ainsi l'efficacité de la grâce n'est pas simple-

ment dépendante de la volonté de l'homme puisque le décret divin précède le consentement humain, ni simplement dépendante de la volonté de Dieu puisque la science (moyenne) du consentement y est supposée.

Ainsi Tanner a cherché son chemin au milieu des divergences des spéculations molinistes en utilisant plus strictement et plus radicalement la notion de science moyenne, et en même temps, sous l'influence de Suarez, en essayant de rendre le molinisme moins rigide grâce à une théorie de la science moyenne se résolvant finalement en une sorte de compromis entre la liberté de Dieu et celle de l'homme.

IV. Critique des procès de sorcellerie. — On sait qu'à la fin du Moyen Age et au temps de la Renaissance le nombre des accusations de sorcellerie sans cesse instruites et jugées par l'Inquisition est incroyablement élevé dans tous les pays d'Europe, mais nulle part autant qu'en Allemagne. Il en coûtait cher aux malheureuses victimes. Or, pour être suspect de pratiquer le métier de sorcier ou de sorcière, il suffisait de bien peu. Qu'un fléau sévît quelque part ou qu'un simple accident survînt sans cause apparente, les bonnes gens y voyaient très vite le résultat d'une intervention diabolique provoquée par un mauvais sort. Qu'il y eût alors dans le pays un individu aux allures tant soit peu insolites, c'était lui le coupable présumé! Ainsi le voulait la psychose collective.

On a dit à l'art. Sorcellerie, t. xiv, col. 2411 sq., combien il était regrettable que les grands scolastiques du xiii[e] siècle n'eussent pas consacré aux croyances superstitieuses, si florissantes déjà de leur temps, des études critiques égales à l'importance sociale du sujet. Cette carence s'était prolongée et il faut bien reconnaître que, jusqu'aux premières années du xvii[e] siècle, l'apport des théologiens dans ce domaine n'avait guère été de nature qu'à encourager les sévices des inquisiteurs. C'était encore le cas, par exemple, pour le *Tractatus de confessionibus maleficorum* de Binsfeld (1589) et pour les *Disquisitiones magicæ* du jésuite Del Rio (1599). Il faut avoir présentes à l'esprit ces diverses circonstances pour rendre pleine justice au mérite des hommes clairvoyants et courageux, qui, comme Frédéric Spee (voir ici, t. xiv, col. 2474 sq.) et avant lui Tanner, surent remonter le courant.

C'est au traité de la Justice que la *Theologia scolastica* examine et apprécie la procédure employée contre les sorciers et sorcières. Mais cette étude juridicomorale présupposait une prise de position relativement à la question théologique de la réalité des phénomènes attribués à l'intervention du démon dans la sorcellerie. Là-dessus les premières mises au point de notre auteur avaient précédé de loin la *Theologia scolastica*. Dès 1615, dans son *Astrologia sacra*, il n'avait pas hésité à défendre Trithème du grief de magie et il avait montré que certains phénomènes apparemment préternaturels s'expliquent au mieux quand on leur applique les procédés d'une méthode scientifique. Trois ans plus tard, les *Disputationes theologicæ* avaient abordé de nouveau la question du merveilleux, objet des croyances superstitieuses. Dans le grand ouvrage de 1627 le problème est traité au t. i, disp. V, q. 5, dub. iii et iv, à propos du pouvoir des anges bons ou mauvais vis-à-vis des hommes. Il existe à ce sujet deux opinions, déclare l'auteur. L'une attribue tout à l'imagination, à la crédulité, à la supercherie. L'autre tient la possibilité d'un merveilleux angélique et spécialement démoniaque. Quant à lui, c'est au second parti qu'il se range, mais non sans en mitiger singulièrement la portée pratique, en soulignant le rôle que peuvent jouer ici l'hallucination, le rêve, l'autosuggestion.

On aurait tort d'ailleurs d'exagérer son scepticisme en matière de sorcellerie, étant donné le sérieux avec lequel il en reparle vers la fin de la *Theologia*, t. iv, disp. VIII, q. 4, dub. viii, lorsqu'à propos du mariage il traite de l'empêchement d'impuissance. Au surplus on ne doit pas perdre de vue que c'était là, à l'époque, un domaine des plus scabreux. Dans sa *Cautio criminalis*, où il cherche précisément à se couvrir de l'autorité de notre théologien, Frédéric Spee n'écrit-il pas (dub. vii) avoir entendu un jour un inquisiteur dire que, si on mettait jamais la main sur ce Tanner, il n'échapperait pas? Pourtant le point de vue juridique et moral est traité dans le *De justitia*, t. iii, disp. IV, q. 5, en entier, avec beaucoup plus de fermeté et d'indépendance, comme le montrent à eux seuls les titres des *dubia* : 1. Quelques principes à observer; 2. Une dénonciation suffit-elle pour justifier torture et condamnation? 3. Convient-il dans ces procès de laisser tant de place à l'arbitraire des juges? 4. Conduite du pasteur d'âmes à l'égard des prévenus. 5. Remèdes contre la sorcellerie.

Pour ce qui est des *principes*, la sorcellerie rentre bien, sans doute, dans la catégorie des « crimes d'exception », mais cela ne dispense pas d'observer à son égard les exigences de la raison et de la justice. C'est un crime de condamner des innocents, risque que l'on court fatalement par l'application de la torture aux suspects. « Si pour dix ou même vingt coupables un seul innocent doit succomber, mieux vaut s'abstenir de poursuivre les criminels eux-mêmes. » Et, quoi qu'aient pu dire Binsfeld et Del Rio, on n'est pas fondé à s'en remettre à Dieu du soin d'empêcher qu'un innocent ne périsse. Aussi bien, nul ne doit être mis à la torture, qui n'a pas déjà été reconnu sûrement coupable. Torturer pour obtenir un aveu est une procédure injustifiable : il faut au contraire tenir pour nulle toute déclaration extorquée par le chevalet. Convient-il, par ailleurs, d'inculper un malheureux sur n'importe quelle dénonciation? Ce serait là, répond Tanner, avec une pointe d'humour, faire le jeu du démon, car celui-ci, naturellement, pousserait à dénoncer les personnes les plus vertueuses. Ne voit-on pas en effet que rien n'est si compromettant, aux yeux des inquisiteurs, qu'une piété exemplaire (considérée comme hypocrite) ou encore la communion fréquente? Pour qu'une dénonciation formulée devant les juges ait chance d'être sincère, au moins faudrait-il qu'elle ait été précédée chez le dénonciateur d'une véritable conversion et émane ainsi d'une conscience purifiée. Sur quoi Tanner s'en prend aux théologiens qui justifiaient par le caractère d'exception du crime de sorcellerie l'arbitraire quasi total laissé aux juges dans sa répression, très spécialement en ce qui concerne l'application et la répétition de la torture. Misérables subtilités que celles qui permettent de tourner les lois interdisant de répéter plusieurs fois la torture dans un même procès!

Enfin, après avoir examiné quelques uns des cas de conscience que peut avoir à résoudre le confesseur d'un condamné pris entre la vérité, les devoirs de réparation et la crainte de la torture, Tanner passe aux moyens dont il conviendrait selon lui de faire usage pour extirper le mal dont il vient de traiter. Nulle part peut-être son esprit de mesure et d'humanité ne s'oppose d'une manière plus éclatante aux tendances de l'époque. Tandis que les contemporains ne songent qu'à multiplier les peines afflictives contre les sorciers dont les appels au diable ne font pour eux aucun doute, lui, en véritable théologien, recherche le remède qui ira à la racine du mal. Ce sera en tout premier lieu une intelligence vraie de la providence de Dieu, incomparable antidote contre le genre de superstition consistant à voir le démon partout. Ce sera ensuite une vie chrétienne profonde : sacrements, prières, bonnes œuvres. Enfin, l'honnêteté des mœurs : ce n'est qu'après avoir appliqué ces remèdes, qu'il resterait, le

cas échéant, à déterminer les méthodes de répression. Doctrine vraiment chrétienne en même temps que si parfaitement humaine! Doctrine où l'historien psychologue saisit la marque d'un cœur resté à la hauteur de l'intelligence et capable de la diriger.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VIII, col. 1843-1855; B. Duhr, *Geschichte der Jesuiten*, t. II *b*, p. 380-386 et 516; W. Lurz, *Adam Tanner und die Gnadenstreitigkeiten des 17. Jahrhunderts*, Breslau, 1932.

J. Goetz.

2. TANNER Antoine, né à Arth (canton suisse de Schwyz), le 22 août 1807, mort le 22 novembre 1893 comme prévôt de Lucerne, s'est fait un certain renom dans sa patrie par ses publications apologétiques : *Ueber das katholische Traditionsprincip und das protestantische Schriftprincip*, Lucerne, 1862; *Ueber den Materialismus, ibid.*, 1864; *Verhältniss von Vernunft und Offenbarung, ibid.*, 1865; nombreux articles dans les *Kath. Schweizerblätter*.

Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. V, col. 1544; quelques rectifications dans Buchberger, *Lexikon für Theologie*, t. IX.

É. Amann.

3. TANNER Conrad, né lui aussi à Arth, le 29 décembre 1752, entra en 1772 au monastère d'Einsiedeln, dont il devint abbé en 1808 et où il mourut le 7 avril 1825. Il a laissé quelques écrits de spiritualité et de pédagogie : *Betrachtungen zur sittlichen Aufklärung im XIX. Jahrh.*, Augsbourg, 1804-1808, 5 vol.; *Bildung des Geistlichen durch Geistesübungen, ibid.*, 1807; *Vaterländische Gedanken über die mögliche gute Auferziehung der Jugend*, Zurich, 1787; Einsiedeln, 1853. On a publié après sa mort plusieurs volumes de *Lettres* relatives à la pédagogie.

Kirchenlexikon, t. XI, col. 1203; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. V, col. 1070; Buchberger, *Lexikon*, t. IX.

É. Amann.

TANQUEREY Adolphe-Alfred, sulpicien, né à Blainville (Manche) le 1er mai 1854, décédé à Aix-en-Provence le 21 février 1932. — Après de fortes études faites au collège de Saint-Lô (1867-1872), au grand séminaire de Coutances, à Saint-Sulpice de Paris et à Rome, où il reçut le sacerdoce (1878), il entra dans la Compagnie de Saint-Sulpice. Il enseigna successivement la philosophie à Nantes (1879), puis à Rodez la théologie dogmatique (1879-1887). Aux vacances de 1887, il fut envoyé aux États-Unis, au grand séminaire de Baltimore, comme professeur de dogme (1887-1895), ajoutant pendant quatre ans à son enseignement principal un cours de droit canonique (1889-1893). C'est durant son séjour à Baltimore qu'il composa et édita sa *Synopsis theologiæ dogmaticæ specialis* (2 vol., 1894), bientôt suivi de sa *Synopsis theologiæ dogmaticæ fundamentalis* (1 vol., 1896). Ce manuel, qui en est aujourd'hui (1940) à sa 24e édition, s'imposa partout par sa clarté, par son souci de l'information positive, par son adaptation aux besoins du temps, par la richesse de sa documentation.

Une fois publiée, après dix-sept ans d'enseignement du dogme, sa Synopse dogmatique, M. Tanquerey fut nommé, en 1896, professeur de morale au même séminaire de Baltimore : c'est à cet enseignement, poursuivi pendant six ans (années auxquelles il convient d'ajouter ses quatre années antérieures d'enseignement du droit canonique) que nous devons les deux premiers volumes, parus en 1902, de sa Théologie morale et pastorale, *Synopsis theologiæ moralis et pastoralis*. Il fut alors nommé professeur de morale au séminaire Saint-Sulpice de Paris, où il enseigna pendant trois ans (1902-1905) la « Justice » et les « Contrats » : ce qui lui permit de publier, en 1905, le troisième et dernier volume de sa Théologie morale. « Il avait à un degré extraordinaire le don de rendre claires les doctrines les plus abstraites et de montrer leur portée pratique », a écrit un de ses anciens élèves de Baltimore (*The Voice*, mars 1932). A Paris, écrit G. Bardy, « son cours fut un enchantement » (*Vie catholique*, 5 mars 1932). M. Tanquerey quitta le séminaire Saint-Sulpice en décembre 1906, lorsque séminaristes et directeurs en furent chassés par application de la loi de séparation des Églises et de l'État. Directeur pendant quelque temps du Séminaire normal (1907), il vint ensuite à Issy où, déchargé de tout enseignement, n'ayant comme ministère que la direction spirituelle des séminaristes de langue anglaise, il put se consacrer tout entier aux éditions successives de ses ouvrages et à de nouvelles publications. C'est au cours de cette période, qu'en collaboration avec quelques-uns de ses confrères, il condensa en deux volumes toute sa théologie : *Brevior synopsis theologiæ dogmaticæ* (1911); *Brevior synopsis theologiæ moralis et pastoralis* (1913).

Nommé en 1915 supérieur de la Solitude (noviciat des sulpiciens), M. Tanquerey se consacra tout entier à l'étude de la spiritualité, et prépara dès lors son *Précis de théologie ascétique et mystique* qui, publié en 1923, connut partout, dans son texte français et dans ses dix traductions, le plus grand succès. Il publia aussi, en 1926, les deux premières séries de ses *Dogmes générateurs de la piété*.

C'est pendant cette période également (1921-1927) que M. Tanquerey publia de nombreux articles de pédagogie ou de spiritualité dans le *Recrutement sacerdotal*, *l'Évangile dans la vie*, la *Vie spirituelle*, et le *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses*. Antérieurement, il avait collaboré, à Baltimore, à l'*American Ecclesiastical Review*, et à la *Catholic Encyclopedia*, comme aussi à notre *Dictionnaire de Théologie catholique*, et à d'autres publications.

Une telle activité épuisait ses forces. Déchargé, en 1926, de ses fonctions de supérieur de la Solitude, M. Tanquerey se retira en 1927 au grand séminaire d'Aix, où il continua pendant plus de quatre années sa vie de travail et son apostolat auprès du clergé. C'est à Aix qu'il adjoignit à ses *Dogmes générateurs* deux nouvelles séries : *La divinisation de la souffrance* (1931), et *Jésus vivant dans l'Église* (1932). C'est à Aix aussi que, reprenant pour les adapter à un plus vaste public, ses *Dogmes générateurs*, il eut l'idée de publier sept petits opuscules *Pour la formation des élites*. M. Tanquerey se proposait d'étudier encore les *Sacrements*, les *Fins dernières*, et la *Communion des Saints*, comme autant de dogmes générateurs de la piété, lorsque Dieu rappela à lui cet infatigable travailleur, le 21 février 1932.

F. Cimetier.

TAPARELLI D'AZEGLIO Louis, à partir de son entrée en religion (auparavant son prénom usuel était Prosper) (1793-1862), frère de l'écrivain et homme d'État célèbre du *Risorgimento*, Maxime d'Azeglio, naquit à Turin. Nommé par Napoléon élève à l'École militaire de Saint-Cyr, il obtint un sursis; nommé ensuite à celle de Saint-Germain, il fut autorisé à rentrer dans ses foyers avant même d'avoir « rejoint ». Pie VII ayant rétabli la Compagnie de Jésus par la bulle *Sollicitudo omnium Ecclesiarum*, le 7 août 1814, le jeune Taparelli fut parmi les premiers novices admis le 12 novembre suivant à Sant' Andrea del Quirinale. Après avoir passé quelques années dans un collège à Novare, il fut nommé, en 1824, recteur du Collège romain qui venait d'être rendu à la Compagnie. Il abandonna cette charge en 1829 pour assumer les fonctions de provincial à Naples. De 1833 à 1850, il fut professeur à Palerme. Il quitta la Sicile pour collaborer à la revue que la Compagnie venait de fonder à Naples, mais qui émigra bientôt à Rome, la *Civiltà*

cattolica, dont il fut l'un des principaux rédacteurs pendant les douze dernières années de sa vie. La biographie détaillée de Taparelli présenterait un vif intérêt sous bien des aspects, mais elle déborde évidemment le cadre de cette étude; ces quelques indications suffisent pour situer le personnage. Néanmoins, avant d'examiner l'œuvre doctrinale de Taparelli, il convient, croyons-nous, d'aborder deux points qui doivent être laissés dans la trame de sa vie : son action pour la renaissance de la philosophie d'Aristote et de saint Thomas, et ses idées sur le principe des nationalités.

Sans entrer dans les controverses auxquelles a donné lieu l'histoire des origines du néo-thomisme, il semble qu'on puisse résumer ainsi le rôle de Taparelli à cet égard : c'est au cours de son rectorat au Collège romain que Taparelli conçut l'espoir de remettre en honneur la scolastique. Effrayé de l'anarchie intellectuelle qui régnait alors dans les écoles et conscient de ses responsabilités, il voulut y remédier par le retour à la philosophie péripatéticienne, qui était d'ailleurs prescrite par les constitutions de la Compagnie, malheureusement tombées en désuétude. Ses efforts rencontrèrent de l'opposition. Provincial à Naples, il se donna pour tâche de réformer l'enseignement dans le sens indiqué. Quoi qu'il en soit, son zèle fut l'occasion de quelque excès de la part de certains de ses disciples. Enfin, dans la *Civiltà cattolica*, il put exposer publiquement et avec plus d'ampleur ce qu'il pensait sur l'orientation que devait recevoir la philosophie. Ainsi donc Taparelli déploya, au gré des diverses circonstances de sa vie, une activité inlassable d'ordre pratique en faveur du thomisme plutôt qu'il ne laissa lui-même une œuvre écrite, complète et approfondie, de philosophie.

Une note de Taparelli, intitulée *Della nazionalità*, parut en 1847 à Gênes, à l'insu même de l'auteur qui l'avait destinée à la prochaine édition de son *Saggio (cf. infra)*. Vu les circonstances, elle provoqua une certaine émotion. Après avoir analysé les éléments qui, selon lui, constituent la nationalité, Taparelli examine les problèmes moraux qui en découlent. La question fondamentale à résoudre est celle-ci : est-ce un devoir pour les peuples que de tendre à parfaire leur nationalité? Voici l'essentiel de la réponse nuancée : c'est aux pouvoirs publics qu'incombe le soin de l'unité nationale. Celle-ci est, sans nul doute, un bien réel, voulu par la nature et vers lequel les peuples tendent instinctivement, mais il ne faut le rechercher que par des moyens légitimes. Taparelli passe ensuite à une question plus précise, particulièrement brûlante à l'époque où il écrivait : la nationalité comporte-t-elle nécessairement l'indépendance juridique? Répugne-t-il absolument à la nature d'une nation que celle-ci, au lieu de constituer à elle seule un État, dépende officiellement d'une autre nation?La réponse, au premier abord paradoxale, est négative. Souvent, en effet, il existe des droits antérieurs, et tout droit doit être respecté; les diverses situations sont donc à considérer; c'est ce que fait Taparelli avec beaucoup de sagesse.

L'ouvrage principal de Taparelli est le *Saggio teoretico di Diritto naturale appoggiato sul fatto* (Essai théorique de Droit naturel basé sur les faits), que Pie XI se plaisait à louer. Il fut édité pour la première fois à Palerme, de 1840 à 1843. Le *fatto* dont il est fait mention dans le titre n'est pas le *fait* constaté, au sens moderne du mot, tel que l'entendent les sciences expérimentales, mais il signifie plutôt le témoignage de la conscience universelle exprimé par le langage courant. Suivant une méthode chère à Victor Cousin, comme elle l'avait été d'ailleurs à saint Thomas, Taparelli prend comme point de départ les notions les plus communes, spontanément formulées par le vulgaire. Son but est de réintégrer le *droit* dans la *morale*, la séparation de ces deux disciplines ayant été l'une des funestes conséquences de la Réforme. Le livre est divisé en sept dissertations (entre lesquelles sont intercalées de nombreuses et longues notes), qui traitent successivement des sujets suivants : l'action individuelle; les théories de l' « être social »; l'action humaine dans la formation de la société; les lois de l'action de la société déjà formée; les lois morales assignées par la nature à l'action politique de la société; les lois de l'action réciproque entre les sociétés égales indépendantes, fondement du droit international; droit spécial. Il est impossible d'exposer ici, fût-ce de façon sommaire, les idées maîtresses de ce volumineux travail; signalons seulement ce qui concerne l'origine de la société (est-il besoin de dire que Taparelli réfute le « Contrat social»?) et celle du pouvoir (à comparer avec la théorie de Suarez), et surtout l'ordre international, qui fait l'objet de la sixième dissertation : le P. de La Brière a dédié son ouvrage sur *La communauté des puissances* à Taparelli, « précurseur le plus clairvoyant de toute l'organisation internationale contemporaine ». Parmi les principes à la lumière desquels il faut se diriger en cette matière, relevons ceux-ci : le bien d'une société est subordonné à celui des personnes associées, pour qui l'association n'est qu'un moyen, ce qui exclut radicalement ce que nous appelons aujourd'hui le « totalitarisme »; la première loi des rapports entre les nations doit être l'amour mutuel. Taparelli examine d'une manière très fouillée les droits et les devoirs des nations en temps de paix et en temps de guerre, il passe en revue les divers cas où l'on pourrait concevoir l'hypothèse d'une intervention et il énumère les conditions requises pour que la guerre soit juste. Il nomme *ethnarchie* la société universelle des nations produite par les lois mêmes de la nature; notons bien, d'ailleurs, qu'en ce groupement chaque nation conserve son existence propre : il s'agit là d'une association *hypotactique*, c'est-à-dire une subordination de plusieurs sociétés. Originairement l'autorité internationale est *polyarchique*, en ce sens qu'elle réside dans l'accord des États juridiquement égaux qui s'associent; mais cet accord n'est pas cause de l'autorité, il n'en est que la forme concrète. Taparelli sait bien qu'il risque fort d'être accusé d'utopie, mais il veut néanmoins étudier *ex professo* les problèmes si délicats que pose nécessairement la complexité toujours croissante des relations internationales. La construction qu'il ébauche est parfaitement cohérente et en plusieurs points elle présente une ressemblance vraiment frappante avec les réalisations de la Société des nations de Genève.

Un autre livre, où Taparelli révèle son brillant talent de polémiste, est intitulé *Esame critico degli ordini rappresentativi nella società moderna* (Examen critique des ordres représentatifs dans la société moderne). C'est un recueil d'articles parus dans la *Civiltà cattolica*, mais plus ou moins remaniés. L'*Esame critico* reprend, sous une forme moins didactique et plus vivante, des thèses déjà énoncées dans le *Saggio*, dont il est comme une sorte de complément et de commentaire, sur l'autorité, la liberté, le suffrage universel, le naturalisme, les diverses institutions politiques, etc. Taparelli combat l'esprit protestant qui a vicié les constitutions. Considérer Taparelli comme un absolutiste serait le juger d'une façon superficielle et fausse : il n'est pas opposé à toute espèce de parlementarisme, mais il dénonce l'influence rationaliste qui a envahi les systèmes modernes de gouvernement et il combat inexorablement toutes les erreurs qui font le malheur de la société contemporaine.

Taparelli a fait paraître dans la *Civiltà cattolica* de nombreux articles d'économie politique. Ils sont de deux sortes : les uns concernent les principes mêmes

de cette science et recherchent sur quel fondement elle doit être établie; les autres, dont la valeur technique est évidemment aujourd'hui dépassée, sont des applications à des points particuliers, tels que la propriété, la notion de prix, la monnaie, le crédit, etc. Taparelli critique très vigoureusement les doctrines utilitaires qui étaient alors classiques (malgré les efforts louables de Villeneuve-Bargemont qu'il n'ignore pas). L'économie est « humaine »; c'est dire qu'elle ne peut être indépendante de la morale. Également ennemi du socialisme et du libéralisme, Taparelli prélude aux « catholiques sociaux » et, à ce titre, ses articles sont un document historique important.

Nous pouvons conclure en disant que sur plusieurs terrains, Taparelli apparaît comme un préeurseur, ce qui n'est pas synonyme de novateur au sens péjoratif qu'on attache à ce mot, car c'est dans le trésor de la tradition qu'il a puisé de quoi faire face aux exigences créées par l'évolution du monde moderne. Il fait preuve de remarquables qualités dans une œuvre monumentale, où l'on ne sait s'il faut admirer davantage la solidité du fond ou la rigueur de la dialectique.

1° *Principaux ouvrages de Taparelli.* — La dernière édition du *Saggio teoretico di Dritto naturale appoggiato sul fatto* a été publiée en 1930 (la couverture porte 1928) à Rome, *Civiltà cattolica.* L'*Esame critico degli ordini rappresentativi nella società moderna* n'est plus dans le commerce depuis longtemps; il en est de même du *Corso elementare del naturale diritto ad uso delle scuole.* Les articles de Taparelli ainsi que les comptes rendus bibliographiques, parus dans la *Civiltà cattolica* de 1850 à 1862, ne sont pas signés; il faut donc se reporter à la liste donnée par Sommervogel dans la *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus* ou par le P. Pirri dans les *Carteggi* cités ci-dessous (on y trouvera également les titres de tous les opuscules de Taparelli). La traduction française du *Saggio*, par le P. Onclair et d'autres pères de la Province belge, et celle du *Corso elementare*, par l'abbé Ozanam, éditées à Tournai par Casterman, sont épuisées; la traduction (trop large et incomplète) de l'*Esame critico* par le P. Pichot, S. J., est toujours en vente chez Lethielleux, Paris.

2° *Travaux.* — Sur Taparelli, jusqu'à présent, il n'existe guère que de brèves monographies, la plupart en italien, sur des points de détail, ou bien des livres où il est question de Taparelli d'une façon seulement assez indirecte, mais un ouvrage d'ensemble, en langue française, sur Taparelli et son œuvre est en préparation, ainsi que la traduction annotée de ses principaux articles d'économie politique. Un résumé des idées de Taparelli sur le droit international a été publié à Paris, par l'auteur du présent article dans *Viloria, Suarez, Droit des gens*, Paris, 1939.

On trouvera quelques pages sur Taparelli en tête de l'édition italienne du *Saggio.* Le P. Pirri, éditeur de l'épistolaire de Taparelli (*Carteggi del P. Luigi Taparelli d'Azeglio*, dans *Biblioteca di storia Italiana recente*, t. XIV, Turin, 1932), a publié une série d'articles sur Taparelli dans la *Civiltà cattolica* (n^os du 5 avril, 3 mai, 7 juin 1924; 15 janvier, 5 mars, 7 mai, 4 juin 1927; 17 mai, 3 novembre, 1er décembre 1928; 2 février, 2 mars, 6 avril 1929). Signalons aussi l'étude du prof. Di Carlo intitulée *Diritto e morale secondo L. Taparelli d'Azeglio*, Palerme, 1921, ainsi que les pages V-LXXXIV de *Un carteggio inedito del P. L. Taparelli d'Azeglio coi fratelli Massimo e Roberto*, publié par le même auteur, Rome, 1926.

R. JACQUIN.

1. TAPIA (Didace de), ermite de Saint-Augustin, théologien de Ségovie († 1591), a laissé un ouvrage *De incarnatione Christi, de admirando eucharistiæ sacramento*, en deux livres, en appendice un *De ritu missæ*, Salamanque, 1589.

Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, 2e éd.; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. III, col. 146.

É. AMANN.

2. TAPIA (Pierre de), théologien moraliste de l'ordre des frères prêcheurs (XVIIe siècle). — Né à Villoria, diocèse de Salamanque, en 1582, il enseigna la théologie en divers endroits et fut nommé par Philippe IV, en 1623, à la première chaire de théologie de Salamanque, qu'il refusa ultérieurement d'échanger contre une chaire de Coïmbre. Nommé évêque de Ségovie en 1640, il passa ensuite sur le siège de Sagonte (1644), puis sur celui de Cordoue (1649) et finalement sur celui de Séville (1651). C'est là qu'il mourut, le 25 août 1657, après une vie toute remplie des travaux de l'apostolat. De son enseignement académique il reste une *Catena moralis doctrinæ :* t. I, *De actionibus moralibus et eorum principiis in generali*, en 5 livres, in-fol., Séville, 1654; t. II, *De virtutibus et vitiis in specie, pars prior, de fide, spe et caritate, prudentia et justitia*, in-fol., *ibid.*, 1657; l'enseignement de P. de Tapia reste, on le voit, entièrement conforme aux traditions de son ordre.

Quétif-Échard, *Scriptores O. P.*, t. II, p. 588; cf. Loe, dans *Kirchenlexikon*, t. XI, col. 1214; Davila, *Teatro de las Españas;* Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. III, col. 1195 sq.

É. AMANN.

TAPPER ou TAPPAERT Ruard, théologien lovaniste, 1487-1559. — Né à Enkhuysen, aux Pays-Bas, en 1487, probablement le 15 février, Ruard Tapper étudia à l'université de Louvain où il fut l'élève du futur Adrien VI. Ayant embrassé l'état ecclésiastique, Tapper se consacra à l'enseignement; ses cours attirèrent au pied de sa chaire de nombreux étudiants et lui valurent un renom considérable. Doyen de la faculté des arts en 1517, docteur en théologie en 1519, une première fois recteur de l'université en 1530, il exerça une grande influence sur ses collègues et ses élèves. Diverses prébendes étaient venues entre temps lui manifester l'estime des pouvoirs publics.

Dès les premières années de son enseignement à la faculté de théologie, Tapper avait donné sa collaboration à l'Inquisition. Son concours fut si favorablement apprécié qu'en 1537 il était nommé Inquisiteur général pour les Pays-Bas. Il montra dans cette charge redoutable des qualités de modération, qui lui valurent l'estime générale, mais aussi beaucoup de fermeté. Son programme était : « réprimer l'hérésie, non par la force brutale, mais par l'ascendant de la logique et de l'enseignement. » Sa charge d'inquisiteur général, les divers contacts qu'il avait eus avec le peuple, avaient démontré à Tapper la « nécessité d'un programme de foi au milieu du chaos des controverses entre les catholiques et contre les hérétiques de toutes nuances ». Ce programme, il le réalisa en publiant une série de cinquante neuf propositions dogmatiques, qu'il réduisit par la suite à trente-deux; dans cette seconde série, à l'usage du peuple, il avait éliminé ce qui avait trait à la grâce et à la justification. Ce *symbole* eut un très grand succès; imprimé une première fois à Louvain, en 1545, il devait être approuvé par bref de Pie IV, en 1561.

Tapper donna ce symbole comme base à son enseignement. C'est ce qui nous a valu la *Declaratio articulorum a veneranda facultate theologiæ Lovaniensis adversus nostri temporis hæreses, simul et eorum approbatio, per eruditissimum virum S. Paginæ professorem D. Ruardum Tappaert ab Encusia, ecclesiæ collegiatæ S. Petri Lovan. decanum, necnon florentissimæ Academiæ cancellarium, de religione christiana optime meritum*, Lyon, 1554.

Mécontent de son œuvre, Tapper se remit au travail et, dès 1555, publia *Explicationes articulorum venerandæ facultatis Sacræ Theologiæ generalis studii Lovaniensis circa dogmata ecclesiastica ab annis triginta quattuor controversa, una cum responsione ad argumenta adversariorum tomus I, authore eruditissimo viro Sacræ Paginæ professore, D. Ruardo Tapper ab Enchusia, ecclesiæ collegiatæ S. Petri Lovaniensis decano, necnon ejusdem florentissimæ Academiæ cancellario*, Louvain, 1555, in-fol. Le t. II parut en 1557. Ces deux volumes sont le commentaire de vingt des trente-deux articles de 1545;

pour chaque article, l'auteur donne l'explication de la doctrine catholique et la réfutation de l'erreur protestante opposée. L'ouvrage est inachevé; il devait être réimprimé tel quel à Louvain en 1565.

L'enseignement et les travaux de Tapper, son zèle éclairé pour la réforme catholique, l'avaient désigné à l'attention de Charles-Quint. Aussi celui-ci intervint-il auprès de l'université de Louvain pour faire désigner Tapper comme théologien et représentant de l'université au concile de Trente. Nommé premier des quatre procureurs de l'université, Tapper arriva à Trente en septembre 1551. Dès les premiers jours il se signala à l'attention des Pères du concile. Quelques semaines plus tard, l'ambassadeur impérial Vargas écrivait à Granvelle (Trente, 28 octobre 1551) : « Les docteurs de Louvain ont fait voir qu'ils ont de l'habileté. Leur doïen [Tapper] n'est pas moins recommendable, par ses grandes connoissances que par sa dignité..., il est, pour ainsi dire, le père de tous les théologiens qui sont ici de la part de Sa Majesté... » *Concilium Tridentinum*, t. XI, *Epistolæ*, éd. Buschbell, p. 682. Les légats eurent plusieurs fois recours à Tapper pour la rédaction de mémoires préparatoires aux discussions. Le théologien de Louvain eut une grosse part dans les travaux de la XIVe session, mais son rôle est trop dispersé pour qu'il soit possible de l'étudier ici en détail. Le lecteur devra donc se reporter aux divers travaux sur le concile de Trente et à l'édition des actes du concile par la *Görresgesellschaft*; le nom de Tapper y revient fréquemment. Signalons au passage, l'habile argumentation de Tapper contre les utraquistes.

Rappelé en Belgique, Tapper quitta Trente en avril 1552. A son retour, il eut à intervenir dans les controverses soulevées par son ancien élève Michel de Bai; il le fit si vigoureusement qu'il s'attira de nombreuses attaques; on l'accusa même de pélagianisme; ces controverses lui furent très pénibles. Voir BAÏUS, t. II, col. 39 et SOTO *(Pierre de)*, t. XIV, col. 2437 sq.

Une des dernières préoccupations de Tapper fut la création de nouveaux évêchés dans les Pays-Bas, mais ce fut son ami Sonnius (v. ce mot) qui fut désigné comme négociateur. Tapper mourut à Bruxelles le 2 mars 1559.

ŒUVRES. — Outre les ouvrages dont les titres ont été donnés ci-dessus, Ruard Tapper est l'auteur des écrits suivants : *Eruditissimi viri Mag. Ruardi de Enchusen quæstio quodlibetica de effectibus quos consuetudo operatur in foro conscientiæ, pronunciata publice Lovanii an. 1520*, Louvain, 1520, in-4°; — *Ruewardi Tapperi, decani et cancellarii Lovaniensis, orationes theologicæ potissimas religionis catholicæ controversias, et veram Germaniæ pacandæ rationem explicantes*, suivis de *Aureum corrolarium de veris afflictæ hæresibus Germaniæ, ac potissimum Belgicæ causis, una cum solidis earumdem sanandarum remediis, ut ad concordiam cum catholica Christi Ecclesia reducantur*, et de *Refutatio quorumdam falsorum remediorum aulicorum, cum explicatione veri remedii ad Belgicam ab hæresibus liberandam potissimum comparati*, Cologne, 1577, in-8° (écrits réunis par Lindanus, évêque de Ruremonde); — *De gratia et liberi arbitrii concordia epistolæ*, dans Réginald, *De mente concilii Tridentini circa gratiam efficacem*, Anvers, 1706, in-8°; — la plupart des écrits de Tapper ont été réunis sous le titre : *Ruardi Tapperi omnia quæ haberi potuerunt opera*, Cologne, 1582, in-fol.

I. VIE ET ŒUVRES. — Foppens, *Bibliotheca belgica*, t. II, 1739, p. 1084; Van den Broeck, *De Ruardi Tapperi vita et scriptis oratio*, dans *Annuaire de l'Université de Louvain*, 1854, p. 178-195; *Biographie nationale de Belgique*, t. XXIV, 1926-1929, col. 555-577 (importante bibliographie); Aubert Le Mire, *Auctarium de scriptoribus ecclesiasticis*, Hambourg, 1718, p. 167; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, éd. de 1759, t. X, p. 37; Ellies Du Pin, *Histoire de l'Église et des auteurs ecclésiastiques du XVIe siècle*, 1703, p. 92-98; Michaud, *Biographie universelle*, t. XL, p. 684-685; *Kirchenlexikon*, t. XI, col. 1215; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. IV, col. 1234 sq.; *Revue bénédictine*, t. VI, p. 268.

II. RÔLE AU CONCILE DE TRENTE ET POSITION DOCTRINALE. — Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. X *a : Les décrets du concile de Trente*, par A. Michel, *passim; Concilium Tridentium*, éd. de la *Görresgesellschaft, passim;* Le Plat, *passim;* Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, t. I, 1883, *passim; Dictionnaire apologétique*, t. III, col. 1443; t. IV, col. 237; Mersch, *Le corps mystique du Christ*, t. II, 1933, *passim;* Capéran, *Le problème du salut des infidèles*, 1912, p. 275-276.

J. MERCIER.

TARAISE, patriarche de Constantinople du 25 décembre 784 au 18 février 806. — Il naquit à Constantinople, vers 730, d'une famille patricienne. Son père, Georges, fut préfet de la ville et sa mère s'appelait Encratia. Lui-même fut le grand-oncle de Photius. On ne sait rien de sa vie séculière, sinon qu'il était *protoasecretis* quand l'impératrice Irène et son fils Constantin VI jetèrent les yeux sur lui pour en faire un patriarche. Quant à son action comme chef de l'Église byzantine, elle nous est connue d'abord par sa Vie qu'écrivit Ignace, métropolite de Nicée, qui fut son ami personnel. C'est trop un panégyrique. On a heureusement, pour la corriger, la *Chronographie* de Théophane, un contemporain, les actes du second concile de Nicée, la vie et les lettres de saint Théodore Studite, certaines lettres de Taraise lui-même, etc. On possède donc les éléments suffisants pour en juger avec impartialité.

La situation religieuse était alors assez délicate. Léon IV le Chazar, fils et successeur de Constantin V, n'avait pas mis fin à la persécution contre les iconophiles; elle avait encore fait des victimes sous son règne (775-780). Sa mort (8 septembre 780) avait cependant amené une accalmie. Un fort parti demandait le rétablissement du culte des images et l'impératrice Irène y inclinait. Mais il fallait compter avec l'opposition et la régente n'osait prendre les décisions qui auraient rétabli la paix religieuse. Le patriarche Paul IV, qui avait fait le serment, lors de son sacre (20 février 780), de ne pas rétablir le culte des images, se tenait sur la réserve. Cependant Irène songeait de plus en plus à rapporter la législation persécutrice et à renouer avec le reste de la chrétienté les relations rompues par le schisme et l'hérésie, et cela dans un but politique autant que religieux. Le patriarche tomba malade au début d'août 784. Il donna sa démission et se retira au monastère de Florus, où il mourut le 31 août, après avoir vivement recommandé de rétablir le culte des images. Si l'on en croit la *Vie de Taraise*, il aurait même désigné celui-ci comme son seul successeur possible. *Vita S. Tarasii*, n. 6, *P. G.*, t. XCVIII, col. 1290 BC; Théophane, *Chronographia*, éd. de Boor, p. 457-458. Quoi qu'il en soit, quelque temps après la mort du patriarche, Irène convoqua au palais de la Magnaure une grande assemblée de fonctionnaires et de notables pour leur exposer la situation. Elle demanda qu'on voulût bien lui désigner un personnage capable de prendre la place de Paul IV. On lui indiqua Taraise. A quoi elle répondit que tel était bien son désir, qu'elle le lui avait manifesté, mais qu'il refusait. Prié de s'expliquer, Taraise prononça un long discours, dont Théophane nous a conservé le thème, et posa comme condition la réunion d'un concile œcuménique pour rétablir l'unité de l'Église. Il rallia à son projet la grande majorité des suffrages et fut sacré le jour de Noël (25 décembre 784). *Vita*, n. 7-11, col. 1291-1293; Théophane, *op. cit.*, p. 458-460.

Il envoya au pape une synodique accompagnée de sa profession de foi. On n'a plus cette lettre, mais on

peut facilement juger de son contenu par la réponse qu'y fit Adrien I[er]. Grumel, *Régestes du patriarcat de Constantinople*, n. 351. Quant à la profession de foi, elle était la même que celle qu'il envoya aux patriarches orientaux et dont on a le texte. Après avoir résumé sa croyance sur la Trinité et l'incarnation, il anathématisait les hérétiques condamnés par les six conciles œcuméniques, entre autres le pape Honorius. Il se prononçait pour le culte des images, en se fondant sur le 82[e] canon du Quini-Sexte (qu'il dit du VI[e] concile) et annonçait la convocation, faite par les empereurs sur sa demande, d'un concile œcuménique. Dans sa lettre à l'impératrice Irène et à son fils Constantin, le pape, tout en rendant hommage à la profession de foi de Taraise, protestait contre son élévation, parce que de simple laïc il avait été promu à l'épiscopat, contrairement aux canons. Il déclarait ne pouvoir ratifier l'élection que si Taraise se montrait un fidèle coopérateur pour le rétablissement du culte des images. Jaffé, *Reg. pont. rom.*, n. 2448. Ce passage de la lettre pontificale, après entente avec les légats pontificaux, ne fut pas lu au concile de Nicée, pour ne pas donner prise aux adversaires du culte des images qui étaient aussi ceux de Taraise. Le blâme d'Adrien I[er] se retrouve encore dans sa réponse au patriarche lui-même. *Ibid.*, n. 2449.

Rome accepta la convocation du concile œcuménique et y envoya ses représentants. Voir NICÉE *(II[e] concile de)*, t. XI, col. 417 sq. Les ennemis de Taraise s'agitèrent beaucoup pour empêcher la réunion de l'assemblée et le patriarche dut prendre des mesures pour interdire leurs conciliabules. Ils eurent bientôt leur revanche. Le concile s'ouvrit, le 7 août 786, dans l'église des Saints-Apôtres. Il était à peine commencé que les soldats de la garde impériale et les évêques iconoclastes firent irruption dans le temple et protestèrent violemment contre le rétablissement du culte des images. Pour éviter des désordres graves, les souverains déclarèrent le concile dissous. *Vita S. Tarasii*, n. 17, col. 1397; Théophane, *op. cit.*, p. 461. Cependant le triomphe des opposants fut de courte durée. L'impératrice changea les troupes de la garde et il fut décidé que le concile se tiendrait en dehors de la capitale, à Nicée. Il s'ouvrit en effet le 24 septembre 787. Ce fut Taraise qui conduisit les débats. Ce fut lui aussi qui demanda l'indulgence pour les évêques iconoclastes qui avaient fait opposition au concile. Il est probable qu'il n'agit ainsi que pour seconder la politique de l'impératrice qui voulait avant tout la pacification des esprits. La VIII[e] et dernière session se tint au palais de la Magnaure à Constantinople et Taraise y prononça un discours. *Vita*, n. 20, col. 1400-1402; Théophane, *op. cit.*, p. 462-463. Il rendit compte au pape de ce qui s'était passé au concile, par une lettre que nous avons encore. Grumel, *op. cit.*, n. 359; texte dans *P. G.*, t. XCVIII, col. 1436-1441. Dans une autre lettre au pape, écrite probablement après octobre 790, il s'élève vivement contre les ordinations simoniaques. Grumel, *op. cit.*, n. 364. C'était sans aucun doute pour justifier sa clémence à l'égard des évêques reconnus coupables de simonie et à qui il avait permis, après une pénitence d'un an, de reprendre leurs fonctions. Il l'avait fait sur les instances de l'impératrice qui pensait ainsi ramener la paix dans l'Église. Elle avait compté sans les moines qui protestèrent violemment et écrivirent à Rome. Dans sa lettre, Taraise déclare avoir interdit aux simoniaques de reprendre les fonctions ecclésiastiques. Ses adversaires prétendirent que c'était là une assertion mensongère. Le bruit se répandit même que le patriarche avait, sur l'ordre de l'empereur, célébré avec les simoniaques, sans attendre que l'année fût écoulée. Saint Théodore Studite, qui l'avait d'abord cru, reconnut plus tard que c'était faux. Ce qui est certain, c'est que Taraise dut revenir sur sa première décision et montrer plus de fermeté contre les simoniaques. *Vita*, n. 22-24, col. 1401-1403; cf. Grumel, *op. cit.*, n. 366.

Au mois d'août 795, l'empereur Constantin VI, qui avait répudié, six mois plus tôt, sa femme Marie d'Arménie, épousa Théodote, demoiselle d'honneur de celle-ci. Le patriarche Taraise voulut s'opposer à ce mariage, mais, devant la volonté bien arrêtée du prince, il laissa le grand économe Joseph faire la cérémonie. *Vita*, n. 28-34, col. 1405-1410; Théophane, *op. cit.*, p. 469-471. Cette conduite causa une grande fermentation chez les moines. Saint Platon, parent de la nouvelle impératrice, son neveu saint Théodore Studite, d'autres encore rejetèrent la communion du patriarche et furent de ce fait emprisonnés par ordre de Constantin VI. Une fois encore Taraise revint sur sa décision, mais seulement lorsque l'empereur eut été détrôné par sa mère et qu'il eut eu les yeux crevés (19 août 797). Il prononça alors contre le grand économe Joseph la double peine de la déposition et de l'excommunication. Grumel, *op. cit.*, n. 368; *Vita S. Theodori*, n. 19, 25, 43, *P. G.*, t. XCIX, col. 137 A, 141 C, 156 A. En 803, il couronna empereurs Nicéphore I[er] et son fils Staurace. Il mourut le 18 février 806, en pleine vieillesse et fut enterré le 25 dans le monastère qu'il avait fondé au delà du Bosphore. En mars 813, l'empereur Michel Rhangabé fit recouvrir son tombeau d'une plaque d'argent pesant 95 livres. *Vita*, n. 48-52, col. 1418-1420; Théophane, *op. cit.*, p. 481, 500. Taraise est honoré comme un saint par l'Église byzantine, à la date du 25 février, qui est celle de son enterrement. L'Église romaine l'a introduit dans son martyrologe à la même date. Cependant il y aurait bien des réserves à faire sur sa conduite. S'il faut le louer de son action en faveur du rétablissement du culte des images, par contre son attitude dans l'affaire des évêques simoniaques et du second mariage de Constantin VI fut celle d'un fonctionnaire habitué à satisfaire la volonté du souverain et non d'un homme d'Église soucieux de faire respecter le droit canonique.

Taraise a laissé fort peu d'écrits. Toutes ses lettres ne nous sont point parvenues. On a seulement celle qu'il adressa aux hiérarques et prêtres des patriarcats d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem pour leur annoncer son élection. Grumel, n. 352; Mansi, t. XII, col. 1119-1125; *P. G.*, t. XCVIII, col. 1460-1468; celle qu'il envoya aux empereurs Constantin et Irène sur le second concile de Nicée, Grumel, n. 358; Mansi, t. XIII, col. 400-408; *P. G.*, t. XCVIII, col. 1428-1436; celle qu'il adressa au pape sur le même sujet, Grumel, n. 359; Mansi, t. XIII, col. 458-468; *P. G.*, t. XCVIII, col. 1436-1441; une à Jean, higoumène et solitaire, sur les évêques ordonnés par simonie, Grumel, n. 363; Mansi, t. XIII, col. 471-479; *P. G.*, t. XCVIII, col. 1452-1460; une au pape sur les ordinations simoniaques, Grumel, n. 364; Mansi, t. XIII, col. 462-471; *P. G.*, t. XCVIII, col. 1441-1452; enfin une lettre canonique aux évêques de Sicile pour les féliciter de tenir régulièrement le synode annuel prescrit par le second concile de Nicée, Grumel, n. 365; Maï, *Nova Patrum bibliotheca*, t. V *b*, p. 143-146; *P. G.*, t. XCVIII, col. 1477-1480. Il a laissé une homélie pour la fête de la Présentation de la Sainte Vierge, *P. G.*, t. XCVIII, col. 1481-1500, homélie dont plusieurs extraits ont passé dans l'office de l'Immaculée-Conception de l'Église latine.

Vita S. Tarasii, *P. G.*, t. XCVIII, col. 1385-1424, et *Acta SS.*, t. III febr., col. 581-595; Théophane, *Chronographia*, éd. de Boor, p. 457-461, 463, 469-471, 481, 500; J. Hergenröther, *Photius*, t. I, p. 246-252, 255-258; Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. III, p. 741-802, *passim;*

V. Grumel, *Regestes des actes du patriarcat de Constantinople*, fasc. 2, p. 12-22, n. 350-373.

R. Janin.

TARGNY (Louis de), ecclésiastique français († 1737). — Né à Noyon, il fit des études ecclésiastiques très sérieuses et acquit la réputation d'un savant théologien. Il fut très souvent consulté par les évêques opposés au jansénisme et rédigea de nombreux mémoires dont plusieurs furent publiés par des évêques, en particulier, par le cardinal de Rohan, évêque de Strasbourg. Il fut, avec Tournely, un des douze commissaires, nommés à la demande du syndic de Romigny, le 8 novembre 1729, pour examiner les moyens à prendre afin d'arriver à la paix par la soumission des opposants, après la mort du cardinal de Noailles, le 4 mai 1729. Targny mourut le 8 mai 1737.

Targny a publié un *Mémoire sur l'état présent des réfugiés en Hollande, au sujet de la religion* et un autre *Mémoire sur les projets des jansénistes*, en date du 19 janvier 1729. C'est contre ces deux *Mémoires* que Petitpied publia une lettre à un de ses amis : *Lettre à l'auteur des Mémoires sur les projets des jansénistes*, 1729. Lorsque Amelot fut envoyé à Rome, où il arriva le 9 février 1715, pour négocier la convocation d'un concile national au sujet de la bulle *Unigenitus*, l'abbé Targny alla lui aussi à Rome pour l'assister et il rédigea un *Journal* curieux, qui relate les événements du 15 janvier au 23 septembre 1715. Ce *Journal* forme le tome 555 des *Archives des Affaires Étrangères, Correspondance politique*. Targny rédigea, par ordre du clergé, les *Acta cleri gallicani*, t. VI et y ajouta des notes. C'est Targny qui composa probablement l'*Instruction des quarante évêques* pour l'acceptation de la Bulle *Unigenitus*, après l'assemblée du clergé de 1714-1715. Sur tout ceci voir l'art. Unigenitus *(Bulle)*.

La Bibliothèque nationale possède de nombreux manuscrits de Targny; ce sont des copies, des notes, des remarques, qui, pour la plupart, se rapportent plus ou moins directement à la question janséniste et à la bulle *Unigenitus*. Ce sont : Mss fr. n. *7039-7042 :* recueil de pièces sur le jansénisme; le ms. *7041* renferme des explications sur la bulle *Unigenitus;* ms. *7043 : Mémoire sur l'état présent de la religion et les projets des jansénistes* (publié en partie); ms. *9591 :* minutes de lettres écrites au cardinal de Fleury au sujet de l'*Explication littérale... des prières et des cérémonies de la sainte messe du P. Lebrun;* ms. *9594 :* notes sur les *Conciles* du P. Hardouin, avec quelques lettres de celui-ci (1725); ms. *10 503 :* notes sur l'appel au futur concile (1717); ms. *10 504 :* remarques sur un écrit intitulé : *La paix de Clément IX*, suivi d'un Mémoire du garde des sceaux, envoyé en 1725 à l'abbé de Targny; ms. *10 563 :* notes relatives aux jugements de la faculté de théologie de Paris aux XVIIe et XVIIIe siècles, sur l'infaillibilité de l'Église, les droits du pouvoir temporel et la justice chrétienne (1663-1734); ms. *10 577 :* pièces sur le jansénisme et divers mandements d'évêques; ms. *10 600, 10 601* et *10 603 :* recueil de pièces relatives à la bulle *Unigenitus* (1720-1725); ms. *10 605 :* remarques sur la lettre pastorale du cardinal de Noailles du 31 octobre 1727; ms. *10 606, 10 608-10 611 :* pièces relatives à la bulle *Unigenitus;* ms. *10 630 :* recueil de pièces sur l'autorité de l'Église; *10 631 :* mémoires et notes relatives au confesseur du roi; ms. *13 920 :* recueil de pièces sur les affaires du jansénisme et sur le P. Quesnel.

Les *Lettres* (au nombre de trois) *de l'abbé**** (le P. Vigier, de l'Oratoire) *à un de ses amis, en réponse aux libelles qui ont paru contre le nouveau bréviaire de Paris* (revu par l'abbé de Targny), Paris, in-4°, 1736 et 1737.

Feller, *Biographie universelle*, t. VIII, p. 81; Glaire, *Dictionnaire des sciences eccl.*, t. II, p. 2231; Barral, *Dictionnaire historique et critique*, t. IV, p. 401-405; Feret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres*, t. VI, p. 75, 96-97 et t. VII, p. 242.

J. Carreyre.

TARQUINI Camille, jésuite italien et cardinal (1810-1874). — Né à Marta, diocèse de Montefiascone, il fut reçu dans la Compagnie en 1837, et enseigna pendant de longues années le droit canonique au Collège romain. Pour récompenser ses services, Pie IX l'éleva au cardinalat en décembre 1873, mais, moins de deux mois plus tard, le nouveau cardinal mourait, 15 février 1874. En marge de ses occupations professionnelles le P. Tarquini s'était vivement intéressé à l'archéologie. Un certain nombre de dissertations furent même consacrées par lui à l'étude de la civilisation et de la langue étrusque. Mais son œuvre principale est sans contredit le traité de droit ecclésiastique public qu'il fit paraître à Rome en 1862, *Juris ecclesiastici publici institutiones*. Accueillies avec faveur et vite devenues classiques, ces *Institutiones* parvenaient en 1892 à leur 14e édition. Dès la 8e édition, le P. Angelini y avait joint, par manière de supplément, une traduction latine de la dissertation sur le *Placet* royal, publiée en 1851 dans les *Annali della scienza religiosa*. D'autre part, une traduction française donnée en 1868 par l'abbé Onclair, sous le titre *Les principes du Droit public de l'Église*, atteignait en 1891 sa 4e édition. Si depuis lors l'ouvrage a perdu de sa notoriété, distancé et quelque peu mis dans l'ombre par de nouvelles publications, il n'en reste pas moins représentatif de l'enseignement romain du droit ecclésiastique public sous le pontificat de Pie IX.

La question des droits de l'Église par rapport à la société civile ou politique y occupe, on le pense bien, une place centrale. Elle est traitée avec beaucoup de fermeté, en déduction de cette thèse que la fin propre de l'Église est la plus éminente de toutes les fins que peut poursuivre une société parfaite. Or, à la hiérarchie des fins correspond de droit la subordination des pouvoirs. Notons que l'auteur a surtout en vue d'exclure les prétentions régaliennes, et que l'État auquel il songe est l'État chrétien homogène (catholique ou hétérodoxe), non l'État divisé de croyances. Bien que l'ouvrage ait précédé de peu l'article où la *Civiltà cattolica* devait répondre au discours de Malines par la distinction de *la thèse* et de *l'hypothèse*, voir l'art. Libéralisme, t. IX, col. 584 sq., il n'y est pas fait appel à cette distinction. Tarquini est d'une autre trempe.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 1878-1881; A. Angelini, *Notice biographique*, en tête des *Institutiones* à partir de la 8e éd., 1882.

J. de Blic.

TARTARET Pierre, philosophe et théologien scotiste du XVe siècle. — Français d'origine, il étudia à l'université de Paris, dont il fut recteur en 1490. Il était de la famille franciscaine, mais seulement, paraît-il, comme membre du tiers-ordre séculier. Son œuvre théologique principale est un commentaire sur les *Sentences, ad mentem Doctoris subtilis Scoti :* le l. IV publié à Paris, 1520, Venise, 1580; les quatre livres, à Venise, 1583, 2 vol. in-fol., réédit. Naples, 1607; il a donné aussi un commentaire sur les *Quodlibeta* de Scot, Paris, 1519, in-fol., réédit. Venise, 1580 et 1583; et avec les commentaires sur les *Sentences, ibid.*, 1607. Mais Tartaret est surtout un logicien et un philosophe : *Expositio in libros logicæ Porphyrii et Aristotelis ad mentem Doctoris subtilis, necnon expositio in totam philosophiam naturalem et metaphysicam Aristotelis usque ad VI. librum juxta mentem Doctoris subtilis*, Venise, 1503; Paris, 1509; ouvrage complété en 1513, *ibid.*, par une *Expositio in sex priores Aristotelis libros Moralium*, et publié aussi sous cette forme à Venise la même année, souvent réimprimé. — *In libros totius logicæ Aristotelis*, Paris, 1494, 1520, etc. — *In sum-*

mulas Petri Hispani, en 7 traités, sans lieu, ni date; et aussi en 1501, 1503, 1509 (cette édit. à Paris), 1514 (Bâle). — Les *Opera philosophica* ont été réunis, Venise, 1614, 1621, 1623. Comme logicien, Tartaret a fait autorité. Quand il fonda l'université de Wittenberg, l'électeur Frédéric III de Saxe voulut que les commentaires de notre auteur sur Aristote et Pierre d'Espagne y fussent utilisés comme livres classiques.

Wadding, *Scriptores O. M.;* Sbaralea, *Supplementum ad Scriptores O. M.; Kirchenlexikon*, t. XI, col. 1227; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. II, col. 995; Buchberger, *Lexikon für Theologie*, t. IX.

É. AMANN.

TASSIN René-Prosper, mauriste (1697-1777). — Né à Lonlay, dans l'actuel département de l'Orne, le 17 novembre 1697, René Tassin embrassa la vie monastique à l'abbaye de Jumièges, où il fit profession le 3 août 1718. Au noviciat, il se lia d'une étroite amitié avec dom Charles-François Toustain dont il devint le collaborateur fidèle et constant. Après avoir travaillé d'abord à l'édition de Théodore Studite, dom Tassin et dom Toustain publièrent de nombreux ouvrages dont on trouvera les titres et l'analyse succinte dans l'*Histoire littéraire de la congrégation de Saint-Maur*, que dom Tassin lui-même a écrite; parmi ces ouvrages, il convient de citer le *Nouveau traité de diplomatique*, justement célèbre et dont l'intérêt n'a pas tant vieilli qu'on pourrait le croire. Un travail de dom Tassin et de dom Toustain, longtemps demeuré manuscrit, l'*Histoire de l'abbaïe de Saint-Vandrille depuis l'an 1604 jusqu'en 1734*, a été récemment édité par dom Laporte, Saint-Wandrille, 1936, in-4°. Dom Tassin intéresse l'histoire de la théologie par sa *Lettre d'un appelant aux religieux bénédictins de la congrégation de Saint-Maur, qui ont donné des marques publiques de leur opposition à la bulle Unigenitus*, 1733, in-4°. On a aussi de lui une dissertation latine sur les hymnographes des grecs. Il mourut au monastère des Blancs-Manteaux, à Paris, le 10 septembre 1777.

Matricule de la congrégation de Saint-Maur, ms. de la bibliothèque de l'abbaye Sainte-Marie de Paris; *Histoire littéraire de la congrégation de Saint-Maur*, Bruxelles-Paris, 1770, p. 704-721, *passim;* Berlière-Dubourg, *Nouveau supplément à l'histoire littéraire de la congrégation de Saint-Maur*, t. II, Maredsous-Gembloux, 1931, p. 228-231; Ulysse Robert, *Documents inédits concernant la congrégation de Saint-Maur*, Paris, 1875, p. 56; Hauréau, *Histoire littéraire du Maine*, t. X, p. 82-88; dom Paul Denis, *Les bénédictins de la congrégation de Saint-Maur de l'ancien diocèse de Séez*, Alençon, 1912, p. 35-36; *Kirchenlexikon*, t. XI, 1899, col. 1229-1231; Feller, *Biographie universelle*, t. VII, 1850, p. 87; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. XLIV, 1866, col. 900-901; et la bibliographie donnée par Berlière-Dubourg, *op. cit.*, p. 231.

J. MERCIER.

TASSONI Alexandre-Marie, auditeur de Rote, né à Collalto, en Sabine, le 24 octobre 1749, mort le 31 mai 1818. On a de lui : *La religione dimostrata e difesa*, Rome, 1800-1805, 3 vol. in-8°; nombreuses éditions postérieures; traduction française, Valence, 1838, in-4°.

Biondi, *Vita di A.-M. Tassoni*, Pise, 1822, in-8°; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. V, col. 630; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXIV, 1865, col. 923-924.

J. MERCIER.

TATIEN, apologiste du IIe siècle. I. Vie et œuvres. II. Le *Diatessaron* (col. 61). III. La doctrine (col. 63). IV. Son hérésie (col. 65).

I. VIE ET ŒUVRES. — Tatien naquit en Assyrie, c'est-à-dire vraisemblablement dans la Syrie Euphratésienne, aux environs de l'an 120. Il reçut dans son enfance et sa jeunesse une éducation grecque assez soignée. Il étudia les sciences encyclopédiques, comme on le faisait alors; il s'intéressa surtout aux philosophes, sans approfondir d'ailleurs leurs doctrines; puis, pendant un temps, il exerça, paraît-il, la profession de sophiste, de colporteur de discours, allant de ville en ville pour y faire admirer son talent. Il était alors païen, mais les problèmes religieux l'intéressaient assez pour qu'il se fît initier à plusieurs mystères, dans l'espoir d'y découvrir la vérité. Il eut, on ne sait quand, l'occasion de lire les livres saints des Juifs et des chrétiens et il admira fort la sagesse qu'il y découvrit.

Ce fut à Rome, à ce qu'on peut croire, qu'il se convertit au christianisme. En tout cas, il y rencontra saint Justin, qui y tenait alors école et l'apologiste exerça sur lui une influence profonde. Chaque fois qu'il parle de lui, il le cite avec une admiration émue et reconnaissante. Aussi longtemps que vécut Justin, Tatien demeura son disciple : comme lui, il fut en butte aux dénonciations de Crescens, *Orat.*, XIX. Mais, après le martyre de saint Justin, il fut, selon l'expression de saint Irénée, exalté et enflé par la réputation de son maître; il se crut alors supérieur aux autres, fonda une espèce de didascalée et finit par abandonner l'Église, *Cont. hær.*, I, XXVIII, 1.

Il ne paraît pas d'ailleurs que la défection de Tatien ait immédiatement suivi la mort de saint Justin : le maître rendit son témoignage entre 163 et 167; la *Chronique* d'Eusèbe rapporte la chute de Tatien à la douzième année de Marc-Aurèle, c'est-à-dire à l'année 172-173. Entre temps, Tatien tint école à Rome et, comme l'avait fait Justin, il y enseigna le christianisme à ceux qui voulaient bien venir l'écouter. De ses auditeurs, le plus connu est Rhodon, dont Eusèbe, *Hist. eccles.*, V, XIII, nous fait connaître l'activité théologique et les polémiques contre Marcion.

Tombé dans l'hérésie, Tatien quitta Rome pour retourner en Orient. Nous ignorons pendant combien de temps il y vécut encore; mais il dut y exercer son activité d'une manière assez prolongée, car son hérésie se répandit largement et son influence demeura très forte longtemps après sa mort, dont la date est inconnue.

Tatien écrivit de nombreux ouvrages, dont les titres ne sont pas rapportés par Eusèbe, à l'exception du premier :

1° *Discours aux Grecs*, Λόγος πρὸς Ἕλληνας, le plus beau et le plus utile de ses livres, au témoignage d'Eusèbe. *Hist. eccles.*, IV, XXIX. C'est une apologie du christianisme, bien différente d'ailleurs par son esprit et son allure générale de celles de saint Justin. Tatien est un combattant, qui ne trouve rien de bon dans la culture gréco-romaine et qui accable de ses railleries la philosophie tout autant que les religions païennes : l'art des Grecs est immoral, leur littérature est puérile, leur philosophie mensongère, leur langue même laisse à désirer, car elle n'est ni pure, ni uniforme. Il démontre, de son mieux, la supériorité des chrétiens sur les païens, tant au point de vue doctrinal qu'au point de vue chronologique : la doctrine chrétienne est plus belle et plus exacte que tous les enseignements des philosophes; elle est aussi plus ancienne et les livres de Moïse en particulier sont bien antérieurs à ceux des païens. On note, en particulier, le catalogue des statues que Tatien a rencontrées à Rome. *Orat.*, XXXIII-XXXIV : l'auteur tire argument de ces statues pour prouver l'immoralité foncière du paganisme; nous nous intéressons davantage à la liste, qui est curieuse en elle-même. La date du *Discours* est controversée : tandis que Harnack suppose l'ouvrage composé à Rome du vivant de Justin et y voit en quelque sorte l'hommage rendu par Tatien au christianisme tout de suite après sa conversion, Kukula regarde le *Discours* comme la leçon d'ouverture du didascalée hérétique de Tatien après son retour en Orient. La vérité doit être

entre ces deux extrêmes : le *Discours* est une œuvre catholique, en dépit des exagérations dont il est rempli; mais la manière dont il parle de Justin se comprend mieux si le maître est déjà mort depuis quelque temps. On peut, semble-t-il, s'arrêter à une date voisine de 168-170.

2° *Sur la perfection d'après le Sauveur.* Clément d'Alexandrie, *Strom.*, III, 13, qui signale ce livre, nous apprend qu'il contenait une condamnation absolue du mariage et il s'attache à réfuter cette thèse. L'ouvrage est d'ailleurs perdu.

3° *Sur les animaux*, ou *Sur les êtres vivants*, Περὶ ζῴων, mentionné dans *Orat.*, XV.

4° *Sur la nature des démons :* cet ouvrage est indiqué par *Orat.*, XVI, comme étant en projet.

5° *Contre ceux qui ont traité des choses de Dieu*, *Orat.*, XL; c'est-à-dire, semble-t-il, contre les théologiens païens.

6° *Livre des Problèmes*, cité par Rhodon, Eusèbe, *Hist. eccles.*, V, XIII, 8. Tatien y étudiait certaines difficultés tirées des Livres saints.

7° *Le Diatessaron*, διὰ τεσσάρων εὐαγγέλιον, est une harmonie évangélique, c'est-à-dire un récit où les textes des quatre évangiles, grâce à un entrelacement ingénieux, sont présentés dans une trame continue. Le titre peut se traduire : l' (ouvrage) à travers quatre évangiles, ou, plus probablement, la quarte ou l'accord, dans le langage de la musique ancienne. Cet ouvrage semble bien avoir été d'abord rédigé en grec, mais très vite il fut traduit en syriaque, peut-être par son auteur et c'est dans le monde syriaque qu'il rencontra le plus grand nombre de lecteurs, au point d'être adopté officiellement par l'Église à la place des textes séparés des évangiles.

De tous ces écrits, nous ne possédons aujourd'hui que le *Discours aux Grecs* conservé par le manuscrit d'Aréthas et le *Diatessaron*.

II. LE DIATESSARON. — Il convient de donner quelques détails précis sur l'harmonie évangélique de Tatien.

1° *Le texte original grec* est perdu, à l'exception d'un court fragment découvert dans les fouilles de Doura-Europos. Cf. M. J. Lagrange, *Introduction au Nouveau Testament. La critique textuelle*, Paris, 1936, p. 627-633. Si bref soit-il, ce fragment est des plus importants pour l'historien parce qu'il permet d'affirmer avec certitude que Tatien a bien rédigé son harmonie en grec.

2° *Une version arabe* du XIe siècle est contenue dans deux mss du XIIe-XIIIe siècle. Mais cette version repose sur un texte syriaque conforme à la Peschitto, c'est-à-dire à une traduction de beaucoup postérieure à Tatien. Elle permet de connaître le plan de l'œuvre et la méthode de l'auteur, mais non pas de retrouver le texte primitif. Elle a été éditée par A. Ciasca, Rome, 1888 et 1934, avec une traduction latine et plus récemment par A. S. Marmardji, *Le Diatessaron de Tatien, texte arabe et traduction française*, Beyrouth, 1935; cf. *Recherches de science religieuse*, 1937, p. 91-97. Une traduction allemande est due à Preuschen-Pott, Heidelberg, 1926.

3° *Un commentaire de saint Éphrem*, conservé seulement dans une traduction arménienne qui comporte de nombreuses omissions. Ce commentaire a été édité par les méchitaristes de Venise en 1836; la traduction latine *Evangelii concordantis expositio* a pour auteurs J. B. Aucher et G. Mœsinger, Venise, 1876. Cf. P.-E. Essabalian, *Le Diatessaron de Tatien et la première traduction des Évangiles arméniens*, Vienne, 1937. Le commentaire suit de près le texte évangélique; mais sous le vêtement arménien, où il nous est parvenu, il est bien difficile de retrouver les détails de l'original.

4° Nous sommes plus heureux lorsque nous avons affaire à des *citations textuelles* faites par des écrivains syriaques : Aphraate, saint Éphrem, le Livre des degrés, Isho'dad de Merv, Denys Bar-Salibi, etc. Ces citations devraient être groupées et étudiées ensemble.

5° *Un Diatessaron latin*, conservé surtout dans le *codex Fuldensis :* ce manuscrit fut écrit entre 541 et 546, sur l'ordre de Victor de Capoue, et l'harmonie évangélique qu'il contient semble avoir été traduite du grec. Son texte se rapproche du type Vulgate, mais on y retrouve bien des leçons de la vieille version latine. Édition Ranke, Marbourg, 1868.

6° *Une harmonie en langue flamande*, qui remonte peut-être à un texte vieux-latin. M.-D. Plooij, C.-A. Philips, A.-J. Barnouw, *The Liege-Diatessaron, edited with a textual apparatus and english translation*, Amsterdam, 1929-1935. Les critiques ne sont pas d'accord sur l'origine et sur la valeur de l'harmonie flamande et il n'est pas du tout certain qu'elle représente, comme on l'a prétendu, une revision de l'œuvre de Tatien. Il a certainement existé des harmonies différentes de la sienne et il serait injuste de prononcer son nom à tout propos. Cf. V. Tedesco, A. Vaccari, M. Vattasso, *Il diatessaron in volgare italiano*, testi inedite dei secoli XIII-XIV, Città del Vaticano, 1938.

Tous ces documents n'ont pas encore été confrontés dans une édition critique. La meilleure édition, celle de Th. Zahn, *Tatians Diatessaron*, Erlangen, 1881, est vieillie et fort incomplète. Il serait urgent de reprendre la besogne à pied d'œuvre.

En dépit des difficultés de la tâche, les critiques ont pourtant étudié le *Diatessaron* avec la plus grande attention, car il représente, dans la mesure où nous pouvons l'atteindre, un texte très ancien des évangiles, antérieur à tous nos grands manuscrits. D'autre part, le *Diatessaron* semble avoir joui, pendant longtemps, d'un grand crédit. Nous avons déjà rappelé que, dans les Églises du monde syriaque, son autorité s'imposa au point de l'emporter sur celle des évangiles séparés : jusqu'au Ve siècle, on employa l'harmonie de Tatien d'une manière officielle. Il n'en fut pas de même sans doute dans les Églises de langue grecque ou de langue latine. Mais on a remarqué qu'il existe de nombreux points de contact entre le *Diatessaron* d'une part, les vieilles versions latines et certains manuscrits grecs d'autre part.

Le problème qui se pose est celui de l'explication de ces ressemblances. Tatien a-t-il eu devant les yeux un texte des évangiles qui a été également celui dont se sont servis les premiers traducteurs latins? Ou bien, au contraire, ceux-ci ont-ils utilisé le texte de Tatien? La première version latine des évangiles aurait-elle été une traduction du *Diatessaron* et aurait-elle ensuite exercé son action sur les traductions des évangiles séparés? Comment se fait-il que bien des leçons du *Diatessaron* syriaque se retrouvent dans les évangiles vieux-latins et figurent également dans une série de manuscrits grecs?

Selon von Soden, le *Diatessaron* serait la source unique de toutes les transformations importantes opérées dans le texte évangélique. Dans cette hypothèse, il faudrait faire une guerre sans merci aux « tatianismes » pour retrouver, avec quelques chances de succès, le texte primitif. Mais la théorie de von Soden n'a pas été acceptée et Vogels, qui a spécialement étudié Tatien, pense simplement que les leçons particulières du texte soi-disant syro-latin sont des tatianismes. Cf. H.-J. Vogels, *Die altsyrischen Evangelien in ihrem Verhältnis zu Tatian's Diatessaron*, 1911; *Beiträge zur Geschichte des Diatessaron im Abenland*, 1919. Cette affirmation paraît encore trop absolue, car les variantes conformantes apparaissent avant Tatien, dans Marcion ou dans l'*Évangile de Pierre* par exemple et on les retrouve également chez des auteurs qui ne sont

pas sous la mouvance de Tatien, saint Irénée et Clément d'Alexandrie entre autres (L. Vaganay).

Le problème reste obscur. Il mérite de retenir l'attention des critiques qui doivent avant tout s'efforcer de restaurer le texte même de Tatien en dehors de tout esprit de système et d'idée préconçue.

III. La doctrine. — Tatien se présente à nous comme l'ennemi né de la philosophie : il n'y a pas de sarcasmes qu'il lui épargne, d'insultes dont il ne la couvre. A l'en croire, rien de bon ne serait sorti de la philosophie grecque. Aussi faut-il résolument abandonner la sagesse de ce monde, tourner le dos aux fables et aux turpitudes du paganisme pour s'attacher à la vérité chrétienne.

Celle-ci affirme avant tout l'unité de Dieu. *Orat.*, v. Mais, pour être unique, Dieu n'est pas seul; tout au moins ne le reste-t-il pas : « Dieu, écrit Tatien, était dans le principe, et nous avons appris que le principe c'est la puissance du Verbe. Car le Maître de toutes choses, qui est lui-même le support substantiel de l'univers, était seul, en ce sens que la création n'avait pas encore eu lieu; mais en ce sens que toute la puissance des choses visibles et invisibles était en lui, il renfermait en lui-même toutes choses par le moyen de son Verbe. Par la volonté de sa simplicité, sort de lui le Verbe, et le Verbe qui ne s'en alla pas dans le vide est la première œuvre du Père. C'est lui, nous le savons, qui est le principe du monde. » *Orat.*, v.

Il semble, à lire ce texte, que Tatien distingue deux états du Verbe. Avant la création, le Père est seul, bien que le Verbe soit en lui, comme la puissance de tous les êtres à créer. Lors de la création, le Verbe est proféré; il sort alors du Père, dont il est la première œuvre, ἔργον πρωτότοκον. Tatien n'emploie pas, comme le feront plus tard les ariens, le mot κτίσμα. Le terme d'œuvre est pourtant suspect.

Il ne faut pas le presser, car l'apologiste continue en mettant en relief l'unité de nature du Père et du Verbe : « (Le Verbe) provient d'une distribution, non d'une division. Ce qui est divisé est retranché de ce dont il est divisé, mais ce qui est distribué suppose une dispensation volontaire et ne produit aucun défaut dans ce dont il est tiré. Car, de même qu'une seule torche sert à allumer plusieurs feux et que la lumière de la première torche n'est pas diminuée parce que d'autres torches y ont été allumées, ainsi le Verbe, en sortant de la puissance du Père ne priva pas de Verbe (λόγος) celui qui l'avait engendré. » *Orat.*, v. La comparaison des torches, empruntée à Justin, corrige en partie les insuffisances des premières expressions. Le concile de Nicée, en la reprenant pour combattre les ariens, achèvera de lui donner sa valeur.

Le Verbe, une fois proféré par le Père, est l'instrument de la création : « Le Logos céleste, esprit né du Père, raison issue de la puissance raisonnable, a fait à l'imitation du Père qui l'a engendré, l'homme image de l'immortalité, afin que, comme l'incorruptibilité est en Dieu, de même l'homme participe à ce qui est le lot de Dieu et possède l'immortalité. Mais, avant de former l'homme, le Logos crée les anges. » *Orat.*, vii. Avant même d'avoir fait les anges, Dieu avait peut-être créé la matière elle-même. Tatien n'est pas très assuré en ce qui regarde l'ordre d'apparition des créatures. L'important est qu'il n'admette pas l'éternité de la matière et sur ce point il est très explicite. Il déclare nettement que la matière n'est pas sans principe ainsi que Dieu et qu'elle n'a pas, n'étant pas sans principe, la même puissance que Dieu : elle a été créée; elle est l'œuvre d'un autre et elle n'a pu être produite que par le Créateur de l'univers. *Orat.*, v.

Le Verbe ne joue pas seulement un rôle dans la création. Il agit dans le gouvernement du monde, dans la prédiction de l'avenir, dans la promulgation de la Loi : « Quant au Logos, comme il avait en lui-même la puissance de prévoir l'avenir..., il prédisait l'issue des événements futurs et, par les défenses qu'il formulait, il se montrait comme celui qui s'oppose au mal et qui loue ceux qui savent rester bons. » *Orat.*, vii. Ces formules ne sont pas très claires, elles pourraient signifier que le Verbe a inspiré les prophètes d'Israël et que ceux-ci ont parlé sous sa conduite : l'idée était familière à saint Justin et il ne serait pas surprenant que Tatien l'ait empruntée à son maître; mais celui-ci l'exprimait d'une manière incomparablement plus précise. Il ajoutait d'ailleurs que le Verbe avait également parlé, quoique d'une manière différente par la bouche des sages de la Grèce, et ceci Tatien est bien loin de le penser, puisque, pour lui, les plus grands de ces sages eux-mêmes ne sont que des sots.

Le Saint-Esprit n'est pas mentionné dans l'exposé théologique des chapitres v et vii. Il n'y a pas lieu de s'en étonner, car Tatien se conforme à la réserve observée à son sujet par tous les apologistes. Il connaît pourtant l'Esprit-Saint et il mentionne son rôle à plusieurs reprises, tout en laissant dans l'ombre le problème de sa personnalité. Le texte le plus explicite se trouve au c. xiii : « Dans le principe, l'Esprit fut uni à l'âme, mais l'Esprit l'abandonna quand elle ne voulut plus le suivre. Elle avait encore comme une étincelle de sa puissance; mais, séparée de lui, elle ne pouvait pas voir les choses parfaites; elle cherchait Dieu et se formait dans son erreur des dieux multiples, suivant les contrefaçons des démons. L'Esprit de Dieu n'est point en tous; mais en quelques-uns qui vivent justement il est descendu, s'est uni à leurs âmes et, par ses prophéties, a annoncé aux saintes âmes l'avenir caché; et celles qui ont obéi à la Sagesse ont attiré en elles l'Esprit qui leur est apparenté; celles qui lui ont désobéi et qui ont écarté le ministre du Dieu qui a souffert se sont révélées les ennemies de Dieu plutôt que ses adoratrices. »

Nous voudrions quelque chose de moins embrouillé. Pour Tatien, l'Esprit est le ministre du Dieu qui a souffert : prise à la lettre, cette formule contient l'affirmation de la personnalité du Saint-Esprit, mais aussi celles de sa subordination et de sa dépendance à l'égard du Christ. Elle est d'ailleurs isolée. On voit, au reste, que l'Esprit illumine les âmes : sans lui, l'homme peut chercher Dieu, mais il ne le trouve pas et tombe dans l'idolâtrie. Il faut la lumière de l'Esprit pour connaître le vrai Dieu; c'est ce qu'avait déjà dit saint Justin, *Dial.*, 4. De même l'Esprit prophétise; il annonce l'avenir caché : ailleurs cette fonction est réservée au Verbe; et dans saint Justin c'est le Verbe qui est apparenté à l'âme, tandis qu'ici c'est l'Esprit. On a relevé enfin un rapprochement entre la Sagesse et l'Esprit : peut-être ce rapprochement n'est-il pas fortuit, car on le retrouve plus étroit chez saint Théophile.

Somme toute, la doctrine de Tatien sur la Trinité manque de précision. Il doit à la tradition les noms des trois personnes divines et souvent il s'inspire de Justin pour décrire leur rôle. Mais il enseigne le double état du Verbe et met sa prolation en rapport avec la création du monde et il laisse dans l'ombre la personne du Saint-Esprit.

Au sujet de l'incarnation, l'apologiste est encore plus réservé. C'est à peine si l'on peut relever dans le *Discours* des allusions à ce mystère : c. xiii, l'Esprit-Saint est appelé ministre du Dieu qui a souffert; au c. xxi, Tatien, argumentant contre les Grecs, déclare que ceux-ci n'ont pas le droit d'accuser les chrétiens de folie, car ils racontent très souvent des apparitions de dieux sous forme humaine; ils n'ont donc pas à s'étonner que les chrétiens prétendent que Dieu est venu sous une forme humaine. Quelques historiens, comme

Puech, ont pensé que le silence de Tatien s'expliquerait par son docétisme. Mais, lorsqu'il écrivait le *Discours*, Tatien était encore orthodoxe. En réalité, il n'entrait pas dans sa perspective de raconter l'histoire du Sauveur. Il lui suffit, pour préparer les âmes à la foi, de combattre le paganisme et de mettre en relief les principes de la théologie chrétienne. L'explication de l'Évangile ne fait pas partie des thèmes qu'il s'est proposé de développer.

L'anthropologie de Tatien est peu explicite. L'homme se compose du corps et de l'âme. Il est fait à l'image de Dieu et possède la liberté. *Orat.*, VII. Il peut ainsi accueillir ou rejeter l'Esprit de Dieu : ceux qui l'écartent et lui désobéissent se montrent ses ennemis. Il possède par grâce, mais non par nature, l'immortalité qui, en elle-même, est le partage exclusif de Dieu. *Ibid.* Tatien va jusqu'à dire que les âmes justes elles-mêmes sont dissoutes pour un temps, *Orat.*, XIII, mais qu'elles renaîtront grâce à l'union qu'elles ont eue ici-bas avec l'Esprit. La résurrection de la chair est par contre fortement affirmée contre les païens.

« Il faut ajouter que Tatien distingue deux Esprits, *Orat.*, XII; un esprit inférieur qui anime et différencie les astres, les anges, les hommes, les animaux; il le conçoit comme le faisaient les stoïciens; et, d'autre part, un Esprit supérieur et divin, qui est identifié avec la Lumière et le Logos. *Ibid.*, XIII. Il faut sans doute entendre par là la nature divine : si l'âme s'unit à cet Esprit, elle forme avec lui un couple ou syzygie selon la volonté de Dieu. *Ibid.*, XV. Cette conception a une couleur gnostique évidente; de même l'opposition établie entre les psychiques et les pneumatiques. » J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité*, t. II, p. 491, note.

IV. L'hérésie de Tatien. — Lorsqu'il écrivait le *Discours aux Grecs*, Tatien était encore orthodoxe : ce ne sont pas quelques expressions suspectes qui peuvent nous faire mettre en doute son appartenance à la grande Église et il ne semble pas juste d'écrire à son sujet : « L'autorité théologique en est médiocre, venant d'un homme déjà à demi engagé dans l'hérésie. » J. Lebreton, *op. cit.*, p. 487-488. Il ne convient pas, sans doute, d'attribuer à Tatien une autorité à laquelle il n'a jamais prétendu : comme beaucoup d'autres, il a été un docteur privé et il a enseigné sous sa propre responsabilité. Il est un témoin de la foi, assurément, mais il n'a pas la valeur d'un représentant officiel de la tradition. Par contre, on ne saurait dire qu'il était déjà à demi engagé dans l'hérésie lors de la rédaction du *Discours* : même ce qu'il écrit sur la matière, *Orat.*, XVIII, ne nous autorise pas à parler ainsi.

Le premier auteur qui nous renseigne sur l'erreur de Tatien est saint Irénée, *Cont. hær.*, I, XXVIII, 1 : nous avons vu qu'il attribue la chute de l'apologiste à l'orgueil qui s'empara de lui après la mort de Justin. « Quelques uns, écrit-il, contredisent le salut de notre premier père : Tatien le premier a introduit ce blasphème... Il imagina des éons invisibles comme ceux qu'on trouve dans les fables de Valentin; comme Marcion et Saturnin, il appela le mariage une corruption et une débauche; de lui-même, il soutint qu'Adam n'est pas sauvé. » Cette notice est trop brève pour nous faire connaître au juste la doctrine de Tatien. Deux points seulement y paraissent en lumière : le rejet du salut d'Adam et la condamnation du mariage. Si saint Irénée insiste sur le premier point, c'est parce qu'il s'y intéresse davantage et qu'il le trouve plus important. Mais on peut croire que la répudiation du mariage a tenu une place plus considérable dans la pensée de Tatien. Du moins, lorsque Clément d'Alexandrie parle de Tatien et rappelle son ouvrage *Sur la perfection d'après le Sauveur*, il ne lui reproche que ses doctrines encratites et il s'attache à les réfuter en prouvant l'excellence du mariage.

Les hérésiologues postérieurs ont reproduit, avec des additions ou des commentaires plus ou moins étendus, les données de saint Irénée. Cf. Hippolyte, *Philosoph.*, VIII, XVI, 20; Pseudo-Tertullien, *Adv. omnes hæres.*, XX; Eusèbe, *Hist. eccles.*, IV, XXVIII-XXIX; Philastrius, *Hæres.*, XLVIII, LXXII, LXXXIV; Épiphane, *Hæres.*, XLVI, XLVII. Il est permis de se défier de ces commentaires. Eusèbe et Épiphane, par exemple, font de Tatien le fondateur de la secte des encratites, alors que saint Irénée rattache expressément sa doctrine sur la continence et sur le mariage à Saturnin et à Marcion.

De fait, on peut relever tout le long du IIe siècle, l'existence d'une tendance à la condamnation de la matière et par suite de la chair et du mariage. Cette tendance se manifeste aussi bien chez des auteurs qui paraissent sincèrement attachés à la grande Église que chez des écrivains franchement hérétiques et elle ne suffit pas à elle seule à caractériser une secte.

Nous n'avons donc, à tout prendre, que des renseignements insuffisants sur l'hérésie de Tatien, puisque nous ne savons pas dans quelle mesure il s'est fait le disciple de Valentin en imaginant des éons invisibles. Si cette donnée est exacte, il faudrait conclure que l'apologiste a fini par sombrer dans le gnosticisme. Mais ce n'est pas cela qu'on a surtout retenu dans la suite. On a été beaucoup plus frappé par l'encratisme de Tatien et cela peut suffire à expliquer qu'on lui ait cherché des précurseurs gnostiques.

Eusèbe, *Hist. eccles.*, IV, XXIX, 4, 5, parle d'une secte de sévériens, issue d'un certain Sévère, qui aurait encore renchéri sur l'hérésie de Tatien. Mais la description qu'il en donne est plutôt faite pour rattacher les sévériens aux judéo-chrétiens. Le souvenir de Tatien s'effaça d'ailleurs assez vite dans le monde gréco-romain, il ne resta vivant que dans les Églises syriaques où l'on continuait à utiliser le *Diatessaron*.

Le *Discours aux Grecs* figure dans *P. G.*, t. VI et dans le *Corpus apologetarum* de Th. Otto, Iéna, 1867-1872. Il a été encore édité par E. Schwartz, dans *Texte und Untersuchungen*, t. IV, fasc. 1, Leipzig, 1888, et par E.-J. Goodspeed, *Die ältesten Apologeten*, 1914. Plusieurs passages en sont traduits en français par J. Rivière, *Les apologistes du deuxième siècle*, Paris, 1907.

A. Puech, *Recherches sur le Discours aux Grecs de Tatien, suivies d'une traduction française du Discours*, Paris, 1903; J. Geffcken, *Zwei griechische Apologeten*, Leipzig, 1906; A. Puech, *Les apologistes grecs du deuxième siècle*, Paris, 1912; R.-C. Kukula, *Tatians sogenannte Apologie*, Leipzig, 1910; J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité*, Paris, 1928, t. II, p. 485-491; V. A.-S. Little, *The christology of the Apologists*, 1934.

G. Bardy.

TAULER, prédicateur et écrivain mystique, de l'ordre des frères prêcheurs (XIVe siècle). — I. Vie. II. Écrits (col. 67). III. Doctrine (col. 69). IV. Controverses posthumes (col. 75).

I. Vie. — On connaît peu de détails certains sur la vie de Tauler. Il est né à Strasbourg vers la fin du XIIIe siècle; impossible de préciser l'année. Sa famille était aisée. Il laisse entendre dans l'un de ses sermons qu'il aurait pu vivre de « l'héritage » de son père. Vetter, *Die Predigten Taulers*, serm. LVI, p. 262; cf. Hugueny-Théry-Corin, *Sermons de Tauler, Traduction sur les plus anciens manuscrits allemands*, serm. LXX, t. III, p. 158. Il entra vers 18 ans chez les dominicains de Strasbourg. Contrairement aux dires de « la plupart » des auteurs protestants, Tauler s'estima toujours heureux d'être frère prêcheur. Vetter, serm. LVI, p. 261; Hugueny, t. III, p. 158. A plusieurs reprises, il exprime, dans ses *Sermons*, la tristesse qu'il éprouve de ne pouvoir, à cause de sa faible santé, observer

« la règle dans toute sa rigueur ». Vetter, serm. LVII, p. 268, cf., p. 355, 434; Hugueny, t. III, p. 46, 200.

« Chez les dominicains de Strasbourg, dit le P. Théry, Tauler a lu et étudié saint Thomas. » Hugueny, t. I, Introduction, p. 15. Le chapitre général des frères prêcheurs de Saragosse, en 1309, avait imposé à l'ordre l'obligation de suivre la doctrine de frère Thomas. Tauler toutefois s'écarte assez souvent de la doctrine de l'Aquinate. C'est qu'en Rhénanie, au XIVe siècle, le thomisme ne régnait pas seul. La philosophie néoplatonicienne, connue surtout par les écrits du pseudo-Denys, y était très répandue. Nous trouvons fréquemment dans les sermons de Tauler, comme nous le verrons, des théories néoplatoniciennes utilisées pour expliquer l'union mystique.

Tauler étudia-t-il aussi à Cologne, où était le *Studium generale* des dominicains? « Nous n'en avons aucune preuve directe; mais le contraire me paraîtrait invraisemblable », dit le P. Théry. *Ibid.*, p. 22. C'est là qu'enseignait maître Eckart, de 1321 à 1327. Tauler suivit sans doute ses leçons et devint l'un de ses plus fervents disciples. Il l'appelle dans ses sermons « un aimable Maître », « un grand Maître ». Vetter, serm. XV, p. 59; Hugueny, t. I, p. 297. A plusieurs reprises il essaie de donner un sens orthodoxe aux propositions d'Eckart condamnées par le pape Jean XXII, le 27 mars 1329. Cf. Vetter, serm. LXc, LXXXI, p. 293, 432; Hugueny, t. II, p. 81; t. III, p. 197.

Tauler fut surtout un grand prédicateur et un directeur de conscience apprécié. Nous verrons que ses seules œuvres authentiques sont ses sermons. Il a commencé son apostolat à Strasbourg, comme semble le laisser entendre une lettre d'un contemporain, Venturin de Bergame, adressée à Egnolf de Theuheim. Cf. G. Clementi, *Un santo patriota. Il B. Venturino da Bergamo*, Rome, 1909, p. 89; voir le texte, dans Hugueny, t. I, p. 29. Ce serait surtout dans des couvents de dominicaines qu'aurait prêché Tauler. Au XIVe siècle ces couvents étaient nombreux à Strasbourg, Spire, Worms, Mayence, Coblence, Bonn, Cologne, Medingen. Ils furent mis sous la direction des frères prêcheurs par le pape Clément IV en 1327. Le provincial dominicain de Teutonie et de Saxe, Hermann de Minden, décida que les prédications seraient données aux religieuses par des « frères doctes » et en conformité avec le degré de culture de leurs auditrices. Le P. Théry pense que la prédication de la haute et savante mystique de Tauler s'explique par là. *Ibid.*, p. 35. Mais ce genre de prédication, si spécial, ne tient-il pas plutôt du milieu rhénan du XIVe siècle? On ne le trouve, en effet, nulle part ailleurs tel quel. Et n'avons-nous pas quelques sermons de Tauler adressés à de simples fidèles et où se trouve exposé un enseignement mystique élevé?

Quelle fut l'attitude de Tauler au moment où le pape Jean XXII lança l'interdit sur les régions soumises à l'empereur Louis de Bavière où la ville de Strasbourg était comprise? Nous sommes peu renseignés à ce sujet. Cf. Théry, *ibid.*, p. 37 sq. Ce qui est certain, c'est que, dans l'un de ses sermons, Tauler exprime son absolue obéissance au pape. Vetter, serm. XXXV, p. 255; Hugueny, t. III, p. 100. Tauler a sûrement prêché à Cologne. Il a aussi séjourné et prêché à Bâle et à Medingen en Bavière. Très probablement, il visita Ruysbrœck à Grœnendall. Il mourut, en 1361, à Strasbourg, où l'on voit encore sa pierre tombale. Cf. A. Corin, *La tombe de Johannes Tauler*, dans la *Revue belge de philologie et d'histoire*, t. I, 1922, p. 665 sq.

II. ÉCRITS. — Tauler n'a rien publié. Les sermons que nous avons de lui sont des résumés ou des sténographies plus ou moins fidèles de ses prédications faits par ses auditeurs et ses auditrices. Ils contiennent, sans doute, la doctrine exacte du prédicateur, mais les nuances qu'il mettait dans l'exposé des questions difficiles ne sauraient y être cherchées d'ordinaire.

Tauler fut aussi un directeur spirituel très apprécié. Il a dû écrire un bon nombre de lettres de direction. Elles n'ont pas été conservées. Nous n'aurions, s'il faut admettre les conclusions des critiques, qu'une lettre, envoyée au début de l'année 1346 à deux religieuses du couvent de Medingen : Élisabeth Scheppaels et Marguerite Ebner. Cf. P. Strauch, *Margaretha Ebner und Heinrich von Nördlingen*, Fribourg-en-B., et Tubingue, 1882, p. 270.

La renommée du prédicateur fut telle, qu'on lui attribua, après sa mort, un bon nombre de sermons qu'il n'avait pas prononcés. Aux 84 sermons des éditions de Leipzig (1498) et d'Augsbourg (1508), l'édition de Bâle (1521) en ajouta 42 nouveaux. Enfin l'édition de 1543, attribuée à saint Pierre Canisius de Nimègue, en a 25 de plus. Total 151 sermons. Nous verrons que la critique a réduit de beaucoup ce chiffre.

Aux sermons apocryphes s'ajoutèrent des ouvrages doctrinaux que Tauler aurait composés. Comment admettre, en effet, qu'un esprit si puissant se soit contenté de la seule prédication? Saint Pierre Canisius attribua à Tauler des instructions que le chartreux Laurent Surius traduisit en latin sous le nom d'*Institutiones divinæ*, Cologne, 1548. Une édition, publiée à Francfort en 1644, a pour titre *Medulla animæ*. Les *Institutiones* sont tirées des sermons de Tauler et d'autres écrits contemporains, comme le traité *De præcipuis virtutibus* de Ruysbrœck. Elles sont donc une exacte expression de la spiritualité rhénane du XIVe siècle. Surius publia, en 1548, sous le nom de Tauler l'ouvrage célèbre : *De vita et passione salvatoris nostri Jesu Christi* qui édifia beaucoup d'âmes. Il est à croire que l'intention de justifier Tauler du reproche d'hétérodoxie, qu'on lui adressait au XVIe siècle, ne fut pas étrangère à ces attributions posthumes. Enfin, en 1621, le protestant Daniel Sudermann fit paraître sous le nom de Tauler, l'*Imitation de la vie pauvre de Notre-Seigneur Jésus Christ* ou *Livre de la pauvreté spirituelle*. « N'est on pas allé jusqu'à tenir le disciple de maître Eckhart pour l'auteur de la fameuse *Théologie allemande* (ou *Livre de la Vie parfaite*)! » A. L. Corin dans Hugueny, t. I, p. 59. Attribution qui n'était pas, cette fois, de nature à assurer l'orthodoxie du mystique rhénan.

La critique s'est chargée de rétablir la vérité, autant que cela soit possible au sujet des écrits de Tauler. Le travail fut commencé par Charles Schmidt, *Johannes Tauler von Strassburg*, Hambourg, 1841. Il consista à revenir aux manuscrits des XIVe, XVe et XVIe siècles contenant, en totalité ou en partie, les œuvres authentiques de Tauler. Les difficultés étaient grandes, car les sermons de Tauler, qui ont été conservés, sont des résumés faits par ses auditeurs. Les manuscrits présentent forcément des variantes, les résumés ayant été faits par des auditeurs différents et dans les divers dialectes rhénans du XIVe siècle. Le premier résultat de ce travail critique fut de ne retenir comme ouvrages authentiques du célèbre prédicateur que les sermons. Encore le nombre en a-t-il été réduit. La première édition critique des sermons de Tauler est de Ferdinand Vetter, Berlin, 1910; elle contient seulement 80 sermons. Depuis, on en a ajouté 3 autres reconnus authentiques. Deux ont été publiés par D. Helander, *J. Tauler als Prediger*, Lund, 1923, p. 346 sq.; le troisième se trouve dans l'édition critique des œuvres allemandes de Henri Suso de Bihlmeyer : *Heinrich Suse deutsche Schriften*, Stuttgart, 1907. Il est permis de croire que cette œuvre négative de la critique est exagérée : « Je ne doute pas, écrit M. Corin, que la critique revise, un jour prochain, son jugement et ne restitue au saint religieux telle des épîtres et telle des

courtes instructions de l'édition de Cologne (1543), dont l'esprit, la tournure et la langue sont si bien de son cru. » Dans Hugueny, t. I, p. 61.

F. Vetter a reconstitué le texte allemand des sermons « d'après les manuscrits d'Engelberger et de Fribourg ainsi que d'après les copies des anciens manuscrits de Strasbourg, faites par Schmidt ». Inévitablement un travail de ce genre comporte une part de subjectif. Aussi les PP. Hugueny et Théry et M. Corin ont-ils corrigé parfois le texte de Vetter dans leur traduction des sermons de Tauler faite « sur les plus anciens manuscrits allemands ».

Ce travail critique reconstitue, autant que possible, le texte authentique des sermons. Il nous permet d'avoir la pensée du célèbre prédicateur avec assez d'exactitude pour porter un jugement sur elle.

III. Doctrine de Tauler. — 1° *Caractères de sa prédication.* — Autant qu'on puisse le déterminer par les résumés que nous en avons, Tauler n'écrivait pas totalement ses sermons. Une bonne part était laissée à l'improvisation. Il ne donnait pas aux religieuses de grands sermons, mais plutôt des entretiens familiers, des exhortations. Il enseigne une doctrine abstraite : le renoncement à ce qui extériorise l'âme, la nécessité de se recueillir pour atteindre le fond de l'âme où s'opère la contemplation mystique. Mais il sait rendre cette doctrine concrète à l'aide de comparaisons simples, populaires, pittoresques, qui gravent pour toujours un enseignement dans l'esprit. Le nombre de ces comparaisons est d'ailleurs restreint. Tauler n'a pas le sentiment de la nature. Il ne sait pas, comme saint François d'Assise, Hugues de Saint-Victor et saint Bonaventure s'élever à la contemplation mystique en se servant de l'échelle des créatures. Conformément au génie allemand, Tauler concentre l'ascension vers les états mystiques à l'intérieur de l'âme. C'est dans l'analyse de l'âme chrétienne qu'il trouve la voie qui conduit à la contemplation sublime. L'auditeur est sans cesse exhorté à suivre cette voie intérieure pour arriver à l'union intime avec Dieu, au fond de son âme.

2° *Doctrine philosophique.* — On trouve dans les sermons des théories thomistes : la classification des passions procédant de l'appétit concupiscible et irascible, Vetter, p. 234, 236, 237, 388; Hugueny, t. III, p. 26, 41, 256; la cause de nos tentations et de nos fautes, c'est l'amour désordonné de soi, Vetter, p. 94; Hugueny, t. II, p. 9; la division des facultés spirituelles de l'âme : mémoire, intelligence, volonté libre, Vetter, p. 9; Hugueny, t. I, p. 167-168; le désir naturel de posséder Dieu, Vetter, p. 57; Hugueny, t. I, p. 271; la succession des formes dans l'homme en formation, Vetter, p. 136, 305-306; Hugueny, t. II, p. 27-28, 153, et t. III, p. 106.

Sur plusieurs points, cependant, Tauler s'écarte des doctrines philosophiques de saint Thomas et suit les doctrines néoplatoniciennes. Par exemple dans sa conception psychologique de l'homme : « On peut dire de l'homme, déclare-t-il, qu'il est comme composé de trois hommes qui n'en font cependant qu'un. Le premier est l'homme extérieur, animal sensible; le second est l'homme raisonnable avec ses facultés raisonnables; le troisième est le *Gemüt*, la partie supérieure de l'âme. Tout cela réuni ne fait qu'un homme. » Vetter, serm. LXIV, p. 348; Hugueny, t. II, p. 356. Cf. Vetter, serm. IV, p. 21; LXV, p. 357; LXVI, p. 363; LXVII, p. 365-366; LXVIII, p. 373; Hugueny, t. I, p. 194-195; t. II, p. 356; t. III, p. 51-53, 82, 87, 130-132. Cette conception psychologique s'inspire des trois termes néoplatoniciens : le sensible (ψυχή), l'intelligible (νοῦς) et l'Un. Tauler, nous le verrons, base son explication de la contemplation mystique sur cette conception philosophique.

3° *Doctrine théologique.* — Tauler connaît et accepte la distinction scolastique du mal de nature et du mal de peine. Vetter, serm. XL, p. 169; Hugueny, t. II, p. 236. Sa doctrine relative aux fruits de la communion est la même que celle de saint Thomas. Vetter, serm. XXXII, XXXIII, p. 124, 125; Hugueny, t. II, p. 113, 116. De même au sujet de la messe. Vetter, serm. LX, p. 318; Hugueny, t. II, p. 130. Tauler croit aussi, comme saint Thomas, que la sainte Vierge a été sanctifiée après sa conception. Vetter, serm. XLIX, p. 219; Hugueny, t. III, p. 3.

Voici des opinions théologiques différentes de celles de saint Thomas. Tauler croit qu'Adam a été créé dans l'état de nature pure et ensuite élevé à l'état surnaturel. Vetter, serm. XXXII, p. 119; Hugueny, t. II, p. 106. Selon lui, conformément au pseudo-Denys, la lumière de gloire est Dieu même, alors que, d'après saint Thomas, elle est créée. Vetter, serm. LXI, p. 329; Hugueny, t. II, p. 250. Le Docteur angélique enseigne que nous acquérons une connaissance analogique vraie de Dieu. Tauler, comme les néoplatoniciens, insiste sur la connaissance de Dieu par voie d'éminence et de négation : Dieu est au-dessus de nos conceptions; nous pouvons mieux savoir ce qu'il n'est pas que ce qu'il est. Tauler, suivant en cela Jean Scot Érigène, appelle Dieu un néant : « Saint Denys, dit-il, parlait de ce néant [Dieu], quand il disait que Dieu n'est rien de ce que nous pouvons nommer, comprendre et saisir. » Vetter, serm. XLV, p. 201; Hugueny, t. II, p. 338. « Le néant créé [l'homme], s'enfonce dans le néant incréé [Dieu], mais c'est là un état qu'on ne peut ni comprendre, ni exprimer. » Vetter, serm. XLI, p. 176; Hugueny, t. II, p. 225. Une terminologie semblable se trouve chez Henri Suso, voir ici, t. XIV, col. 2862. Elle est plutôt regrettable. Cette incompréhensibilité de Dieu motive la nudité néoplatonicienne de l'esprit, condition essentielle pour Tauler de la contemplation mystique, comme nous le dirons. Cette énumération des opinions de Tauler, qui est loin d'être exhaustive, montre combien la pensée du célèbre mystique est personnelle.

4° *Doctrine mystique.* — Tauler est surtout un mystique. Il faut donc exposer un peu longuement sa conception de la contemplation, sans oublier cependant que l'explication détaillée de cette contemplation est réservée au *Dictionnaire de spiritualité*.

Pour arriver à la contemplation mystique, il faut se dégager du sensible et de la volonté propre par la mortification et le renoncement, puis s'élever au-dessus de l'intelligible, images et idées, par la nudité de l'esprit, enfin entrer dans le fond de l'âme où s'opère la contemplation.

1. *Vocation à la vie mystique.* — Tous les fidèles sont-ils appelés à faire cette ascension mystique? Le P. Hugueny croit que, d'après Tauler, une vocation spéciale est requise. T. I, p. 94 : « Dieu, dit Tauler, refuse cette expérience sentie de leur fond à de purs et braves gens pendant toute leur vie, de sorte qu'ils ne reçoivent pas la moindre miette du festin jusqu'à leur mort. » Cf. Vetter, serm. LX^{g}, p. 317-318; Hugueny, t. II, p. 129 et t. III, p. 102. Mais, ailleurs, il semble dire le contraire. Vetter, serm. VI, p. 26; Hugueny, t. I, p. 211.

2. *Mortification et renoncement.* — Tauler exhorte constamment ses auditeurs à mortifier « l'inclination à jouir des choses sensibles », défaut qui « a son siège dans le concupiscible ». Vetter, p. 234; Hugueny, t. III, p. 26. L'irascible doit être aussi réprimé. *Ibid.* Le renoncement au sensible est poussé fort loin. Il s'agit surtout du sensible en tant qu'il est une cause de péché ou d'imperfection.

Le renoncement à la volonté propre s'opère par la soumission aussi parfaite que possible à la volonté divine. Acceptation de la place que Dieu nous a donnée

ici-bas, de la vocation et de la profession où nous nous trouvons. Vetter, serm. XLII, p. 177 sq.; Hugueny, t. II, p. 292. Acceptation joyeuse, le plus possible, des événements pénibles de la vie. Que nous ayons mérité ou non les épreuves qui nous surviennent, pensons qu'elles viennent de Dieu, soumettons-nous à lui. Vetter, serm. III, p. 18; Hugueny, t. I, p. 188. Supportons aussi avec résignation la perte de notre honneur, de notre réputation et aussi de toute consolation spirituelle. On se soumettra, sans y consentir, aux tentations de désespoir qui peuvent survenir dans les purifications passives. Tauler approuve que, dans ces états de grande désolation, l'âme fasse le sacrifice conditionnel de son salut. Vetter, serm. XXVI, p. 108 sq.; serm. IX, p. 45; Hugueny, t. II, p. 44 sq.; t. I, p. 244-245. L'âme se rappellera, alors, pour se consoler, l'abandon dont souffrit le Christ sur la croix. Vetter, serm. LXVII, p. 371; Hugueny, t. III, p. 96-97. Tauler ne surveille pas assez ses expressions, lorsqu'il parle du sacrifice du salut ou de l'amour pur. Dans un passage ou deux de ses sermons, il semble exclure l'espérance de la récompense céleste quand il s'agit de l'âme pleinement abandonnée aux épreuves des purifications passives ou se livrant à la pratique de l'amour pur. « L'homme, dit-il, est alors dépouillé de lui-même, dans un absolu et véritable abandon, il plonge dans le fond de la volonté divine pour rester dans cette pauvreté et ce dénuement, non seulement pendant une semaine ou un mois, mais, si Dieu le veut, mille ans, voire toute l'éternité, et pour devenir capable de s'abandonner à fond dans une souffrance éternelle, au cas où Dieu voudrait qu'il fût un éternel brandon d'enfer. » Vetter, serm. XXVI, p. 108; Hugueny, t. II, p. 44 : « Cette ignorance ne les [ceux qui ont en vue leur intérêt bien plus que Dieu] excuse pas, car ils auraient dû avoir examiné leurs intentions, afin que, les ayant reconnues et s'étant connus eux-mêmes, ils leur donnent pour objet Dieu et non pas leur intérêt propre : récompense ou royaume du ciel, jouissance ou utilité. » Vetter, serm. LVI, p. 260 sq.; Hugueny, t. III, p. 155. Remarquons que nous n'avons que des résumés des sermons de Tauler. On ne saurait y chercher les nuances que le prédicateur mettait, sans doute, dans l'exposé de la doctrine.

3. *Nudité de l'esprit.* — Une préparation intellectuelle est requise autant que celle de la volonté pour rendre possible la contemplation mystique. Elle consiste à se dépouiller de toutes les images, espèces ou idées qui sont dans l'entendement et dans la mémoire. Rappelons-nous que, selon le néoplatonisme dionysien, il faut se dégager de tout intelligible, si l'on veut contempler Dieu. Car aucune image et aucune idée ne sont capables de nous faire connaître Dieu.

Conformément à cette doctrine, Tauler recommande souvent à ses auditeurs de dépouiller leur esprit de toutes les images qui y sont. Voici un passage du sermon VI, Vetter, p. 26; Hugueny, t. I, p. 210 sq.

« Hélas! si nobles et si pures que soient les images, elles sont toujours un écran pour l'image sans contours arrêtés qu'est Dieu. L'âme dans laquelle doit se refléter le soleil ne doit pas être troublée par d'autres images, mais elle doit être pure, car la présence d'une seule image dans le miroir fait écran. Tous ceux qui n'obtiennent pas cette netteté intérieure et en qui par conséquent le fond mystérieux de l'âme ne peut pas se découvrir et se manifester, ne sont que des marmitons (au service de Dieu)... Mais pour ceux qui débarrassent ce fond, le nettoyent et en écartent les images, afin que le soleil puisse y répandre sa lumière, le joug de Dieu est plus doux que le miel... »

Le dépouillement des images est non seulement nécessaire pour que Dieu se reflète dans l'âme comme dans un miroir, mais aussi pour délivrer l'homme de « l'esprit de propriété ».

« Si tu étais libre d'images et de tout (esprit d') attachement, tu pourrais alors posséder un royaume, sans que cela te nuise en rien. Sois donc sans esprit de propriété et sans images et tu pourras posséder tout ce dont tu as besoin. On raconte d'un saint Père qu'il était tellement dépouillé d'images, qu'il n'en pouvait conserver aucune en lui. Un jour un visiteur vint frapper à sa porte et lui demander quelque chose. Le Père répondit qu'il allait le lui chercher, mais, une fois rentré dans sa cellule, il avait tout oublié. On frappa de nouveau et il demanda : « Que veux-tu? » L'autre fit pour la seconde fois la même demande; le Père lui affirma encore qu'il allait chercher l'objet demandé, puis il l'oublia comme la première fois. Comme on frappait pour la troisième fois, il dit enfin : « Viens et prends toi-même ce qu'il te faut; je ne peux en conserver l'image si longtemps en moi, tellement mon esprit est vide de toute image... Dans ces gens ainsi détachés d'images, le soleil de Dieu pénètre... »

Cette nudité complète de l'esprit rend celui-ci entièrement passif. Elle est une condition de la contemplation mystique, état purement passif selon la théologie dionysienne : « Pour que Dieu opère vraiment en toi, dit Tauler, tu dois être dans un état de pure passivité; toutes tes puissances doivent être complètement dépouillées de toute leur activité et de leurs habitudes, se tenir dans un pur renoncement à elles-mêmes, privées de leur propre force, se tenir dans leur néant pur et simple. Plus cet anéantissement est profond, plus essentielle et plus vraie est l'union. » Vetter, serm. LX[f], p. 314; Hugueny, t. II, p. 96; cf. Vetter, serm. LXXIV, p. 400-402; Hugueny, t. III, p. 206 sq.

Cette partie de la doctrine mystique de Tauler suggère quelques remarques qui concernent, d'ailleurs, toute utilisation du néoplatonisme dans la théologie mystique spéculative. Tout d'abord, cette nudité de l'esprit, ce dépouillement total de toute image, de toute idée ne semblent pas nécessaires à la contemplation. Les auteurs mystiques étrangers à la philosophie néoplatonicienne ne les exigent pas. Sainte Thérèse n'en parle pas. Tous les mystiques disent que l'on ne se sert pas, d'ordinaire, des images et des idées qui sont dans l'esprit, au moment de la contemplation. On se sert de celles qui sont proposées par Dieu. Mais il n'est aucunement nécessaire de détruire préalablement les images et idées qui sont dans l'esprit. Elles ne servent pas à l'acte contemplatif. Et le mystique les retrouve lorsque la contemplation est terminée. De plus, il est très contestable et contesté que l'esprit soit totalement passif dans la contemplation mystique. Il est passif en ce sens qu'il est mû par Dieu. Mais il est actif pour percevoir ce que Dieu lui montre. Psychologiquement on comprend qu'il en soit ainsi. Enfin, Tauler recommande avec quelque imprudence au mystique de se mettre dans la passivité : « Hâte-toi de rentrer dans le repos intérieur et la passivité et, si tu ne retrouves pas aussitôt l'état de passivité, tu dois, ou au moins tu peux t'occuper à quelque œuvre intérieure. » Vetter, serm. LXXIV, p. 400; Hugueny, t. III, p. 206. C'est à Dieu à mettre le mystique dans la passivité. Vouloir s'y mettre soi-même ce serait s'exposer au quiétisme. On voit les inconvénients du néoplatonisme si on l'introduit dans la mystique spéculative, sans lui avoir fait subir les corrections nécessaires.

4. *Union et contemplation mystiques.* — Il y a lieu de se demander, tout d'abord, dans quelle partie de l'âme s'opère l'union mystique. C'est dans le fond de l'âme : « Et ce fond est si noble, dit Tauler, qu'on ne peut lui donner aucun nom propre : parfois on le nomme le fond et parfois la cime de l'âme. Mais il n'est pas plus possible de lui donner un nom qu'il n'est possible de donner un nom à Dieu. » Vetter, serm. LVI, p. 267; Hugueny, t. III, p. 160. Tauler l'appelle souvent *Gemüt*, mot difficile à traduire, ou encore *mens*.

En voici la description d'après Tauler. Tout d'abord le fond de l'âme, le *Gemüt* n'est pas une faculté de l'âme. Il se distingue des facultés comme le principe se distingue de ce qui émane de lui : « C'est quelque

chose, dit Tauler, de bien plus élevé et de bien plus intérieur que les facultés, car c'est du *Gemüt* que les facultés reçoivent leur puissance d'action; elles sont en lui, elles sont sorties de lui et il leur est cependant immensément supérieur à toutes. Il est tout à fait simple, essentiel et formel. » Vetter, serm. LXIV, p. 350; Hugueny, t. II, p. 360. Le *Gemüt* est plus puissant que les facultés. Il « peut garder, sans interruption, son attache à Dieu et maintenir son intention, tandis que les facultés n'ont pas le pouvoir d'être constantes dans leur attachement... Le *Gemüt* est une chose délicieuse. En lui sont rassemblées toutes les facultés : raison, volonté, mais il leur est lui-même supérieur; il a quelque chose de plus. Au-dessus de l'activité des facultés, il a un objet intérieur et essentiel... » Vetter, serm. LVI, p. 262, 261; Hugueny, t. III, p. 161, 160.

Le fond de l'âme qu'est-il en lui-même? Il est un dynamisme, une activité de l'âme qui l'incline foncièrement à revenir à son origine : « Les maîtres disent, déclare Tauler, que le *Gemüt* de l'âme est si noble qu'il est continuellement actif, pendant le sommeil comme pendant la veille — que nous en ayons conscience ou non — et qu'il a vers Dieu une perpétuelle inclination de retour, inclination déiforme, divine, ineffable, éternelle. D'autres disent qu'il contemple toujours Dieu, qu'il l'aime et en jouit sans cesse. Qu'en est-il de ce dernier point? Nous ne nous en occupons pas pour le moment; mais retenons que le *Gemüt* se reconnaît Dieu en Dieu, tout en étant cependant créé. » Vetter, serm. LXIV, p. 350; Hugueny, t. II, p. 360-361. Le fond de l'âme est appelée par quelques docteurs « une étincelle de l'âme ». « Cette étincelle, dit Tauler, s'élance si haut, lorsqu'elle est bien disposée, que l'intelligence ne peut pas la suivre car elle ne s'arrête pas avant d'être rentrée dans le Fond [divin] d'où elle s'est échappée et où elle était à son état d'increée. » Vetter, p. 347; Hugueny, t. II, p. 354; cf. Vetter, serm. LVI, p. 261; Hugueny, t. III, p. 161.

Nous verrons plus loin ce qu'est cet état increé où retourne le fond de l'âme. Remarquons, avec Tauler du reste, que ce retour du fond de l'âme en Dieu fait penser au retour néoplatonicien de l'âme dans l'Un : « Proclus, dit-il, un maître païen, nomme cela un sommeil, un silence, un divin repos et dit : « Nous avons « une secrète recherche de l'Un qui dépasse de beaucoup « la raison et l'intelligence. » Vetter, serm. LXIV, p. 350; Hugueny, t. II, p. 361.

Le P. Hugueny traduit le mot *Gemüt* par l'expression « vouloir-foncier », *Sermons de Tauler*, Introduction, t. I, p. 80. Cette expression désigne bien le dynamisme du fond de l'âme, mais ne suggère pas l'idée de réceptivité qui convient au *Gemüt* et que le P. Hugueny n'a garde, d'ailleurs, de méconnaître. Le fond de l'âme est, en effet, une réceptivité, « une capacité passive », prédisposition « à entrer en communication directe et immédiate avec l'Être infini ». P. Noël, *Œuvres complètes de Tauler*, Paris, 1911, t. I, p. 45 sq. C'est dans ce fond que l'âme a reçu l'image de la sainte Trinité. Car Tauler s'écarte résolument de la pensée du Docteur angélique au sujet de la partie de l'âme où réside cette image : « Les maîtres parlent beaucoup de cette image [de la sainte Trinité]... C'est ainsi que tous les docteurs disent qu'elle réside, à proprement parler, dans les facultés supérieures, dans la mémoire, l'intelligence et la volonté; c'est par ces facultés que nous sommes vraiment capables de recevoir la sainte Trinité et d'en jouir... » « Mais d'autres maîtres disent, et cette opinion est de beaucoup et indiciblement supérieure, que l'image de la Trinité résiderait dans le plus intime, au plus secret, dans le tréfond de l'âme, là où, dans ce fond, elle a Dieu essentiellement, réellement et substantiellement. » Vetter, serm. LX^a, p. 300; Hugueny, t. II, p. 68-69; cf. Vetter, serm. XXIII, p. 92; serm. LVI, p. 262; Hugueny, t. II, p. 6; t. III, p. 160.

C'est dans le fond de l'âme que s'opère l'union de l'âme avec Dieu. C'est là que se réalisent les merveilles de l'union mystique et de la divinisation de l'âme. Voici, en effet, quelles sont les relations du fond de l'âme avec Dieu, d'après Tauler. « La proximité et la parenté qu'il y a dans ce fond entre l'âme et Dieu sont si ineffablement grandes qu'on n'ose et qu'on ne peut en parler beaucoup. » Vetter, serm. LVI, p. 262; Hugueny, t. III, p. 160-161; cf. Vetter, serm. LXIV, p. 347; Hugueny, t. II, p. 353. Dieu habite dans le fond de l'âme : « Les facultés ne peuvent pas atteindre ce fond, pas même en approcher à la distance d'un millier de milles. L'étendue qui se présente dans le fond n'a pas d'image qui la représente, pas de forme, pas de modalité déterminée; on n'y distingue pas ici et là, car c'est un abîme insondable, reposant en lui-même sans fond... On s'engouffre dans un abîme, et dans cet abîme est l'habitation propre de Dieu, beaucoup plus que dans le ciel et en toute créature. Celui qui pourrait y parvenir y trouverait vraiment Dieu et se trouverait en Dieu simplement, car Dieu ne quitte jamais ce fond... Celui à qui il arrive d'entrer ici a l'impression d'y avoir été éternellement et de n'être qu'un avec lui [Dieu], bien que cette impression ne dure que de courts instants [pendant l'union mystique]; mais ces rapides coups d'œil se sentent et apparaissent comme une éternité; et cela projette une clarté au dehors et nous est un témoignage que l'homme, avant d'être créé, était de toute éternité en Dieu. Lorsqu'il était en Dieu, l'homme était Dieu en Dieu. » Vetter, serm. LXI, p. 331 sq.; Hugueny, t. II, p. 253 sq.

Pour comprendre cette doctrine, il faut remarquer, avec les traducteurs de Tauler, que « nous existons de toute éternité en Dieu à l'état d'idée, d'idée dont la réalité se confond avec la réalité de l'essence divine, puisqu'en Dieu la pensée et l'être ne sont pas réellement distincts... En cet état d'increé, notre union avec Dieu va donc jusqu'à l'identification réelle, il n'y a entre Dieu et les idées qu'il a des créatures, qu'une distinction de raison ». Hugueny, t. II, p. 255, note 1.

L'effort de l'âme qui veut se sanctifier consiste à se dégager des sens, à se dépouiller des images, à se recueillir dans le fond d'elle-même pour retourner à Dieu d'où elle vient : « C'est dans ce *Gemüt*, dit Tauler, qu'on doit se renouveler, en se recueillant continuellement dans le fond, en se tournant bien en face de Dieu, sans aucun intermédiaire, avec une charité agissante et en fixant en lui son attention... » « Voici comment doit se faire ce renouvellement dans l'esprit du *Gemüt*. Puisque Dieu est esprit, l'esprit créé doit se concentrer en lui, s'élever, puis se plonger dans l'esprit increé de Dieu avec un *Gemüt* bien dégagé. (De même que) l'homme, avant sa création, était éternellement Dieu en Dieu, (de même) il doit maintenant (s'efforcer de) rentrer aussi complètement en Lui avec toute sa nature créée. » Vetter, serm. LVI, p. 262 sq.; Hugueny, t. III, p. 161.

Dans le fond de l'âme, les personnes divines habitent. Le Père céleste y dit son Verbe éternel et le même acte qui engendre le Verbe engendre aussi l'âme, fille adoptive du Père : « Si quelqu'un veut sentir cela, dit Tauler, qu'il se tourne vers l'intérieur, bien au-dessus de toute l'activité de ses facultés extérieures et intérieures, au-dessus des images et de tout ce qui lui a jamais été apporté du dehors, et qu'il se plonge et s'écoule dans le fond. La puissance du Père vient alors et le Père appelle l'homme en lui-même par son Fils unique et, tout comme le Fils naît du Père et reflue dans le Père, ainsi l'homme lui aussi, dans le Fils, naît du Père et reflue dans le Père avec le Fils, devenant un avec lui. C'est de cela que Notre-Seigneur dit : *Tu*

me nommeras Père et ne cesseras d'entrer à la poursuite de ma hauteur; mais je t'ai engendré aujourd'hui par mon Fils et dans mon Fils. « Le Saint-Esprit se répand alors dans une charité et une joie inexprimables et débordantes, et il inonde et pénètre le fond de l'homme avec ses aimables dons. » Vetter, serm. LX[d], p. 301; Hugueny, t. II, p. 70-71.

Ces citations expliquent les caractères de l'union mystique d'après Tauler. Elle est une union de l'essence divine avec l'essence ou le fond de l'âme. Union sans intermédiaire, elle ne se fait pas par le moyen des facultés, d'une image ou d'une idée. Union sans différence, c'est-à-dire que, pendant l'union mystique, l'âme perd la conscience d'être distincte de Dieu, bien qu'elle le soit en réalité et qu'elle ne cesse jamais d'être une créature.

L'union mystique ne confirme pas en grâce ceux qui en sont gratifiés. Il faut toujours craindre de tomber dans le péché. Vetter, serm. LV, p. 256-257; Hugueny, t. III, p. 105. Selon Tauler, l'union mystique comporte l'expérience et la jouissance de la présence de Dieu dans le fond de l'âme : « La fête suprême, dit Tauler, est la fête de la vie éternelle, c'est-à-dire l'éternelle félicité où nous serons vraiment en face de Dieu. Cela nous ne pouvons pas l'avoir ici-bas, mais la fête que nous pouvons avoir, c'est un avant-goût de celle-là; une expérience de la présence de Dieu dans l'esprit par la jouissance intérieure que nous en donne un sentiment tout intime. » Vetter, serm. XII, p. 57; Hugueny, t. I, p. 270; cf. Vetter, serm. XIII, p. 61; Hugueny, t. I, p. 279, etc.

IV. Controverses posthumes. — Tauler eut à subir des contradictions de son vivant. Prédicateur renommé, directeur apprécié, ayant une pensée très personnelle, il devait être en butte à la critique. Il se donnait aussi comme le défenseur de maître Eckhart. De là des mécontentements. Il fait allusion dans l'un de ses sermons aux attaques dont il était l'objet : « S'il arrivait, par exemple, dit-il, qu'on me traitât de faux chien, qu'on tînt pour rien mes enseignements, que je fusse couvert d'ignominies, celui qui s'en peinerait et qui ne verrait pas d'un bon œil ce bonheur qui m'échoit, ne recevrait pas pour autant, de moi, une goutte de plus d'affection; je l'en aimerais plutôt moins. » Vetter, serm. LXX, p. 381; Hugueny, t. III, p. 121. Il recommande à ce propos d'aimer ceux qui nous méprisent. Cf. Vetter, serm. XLII, p. 180; serm. XLVI, p. 202; Hugueny, t. II, p. 297-298, 369-370, etc. Il est possible que Tauler ait été traité de béghard ou d'hérétique par certains. Peut-être ces critiques ont-elles empêché Tauler de publier lui-même ses sermons.

Au XVI[e] siècle, Tauler eut les faveurs de Luther, ce qui fut l'occasion de très vives controverses. Pourquoi Luther appréciait-il tant Tauler? Remarquons tout d'abord que Tauler ne fut pas le seul théologien mystique cité par l'auteur de la Réforme protestante. Denys le Chartreux et d'autres le furent également. Mais Luther l'avait en singulière estime. Les éloges dithyrambiques qu'il fait de lui le prouvent : *Hunc doctorem* [*Johan. Taulerum*] *scio quidem ignotum esse in scholis theologorum, ideoque forte contemptibilem. Sed ego plus in eo (licet totus germanorum vernacula sit conscriptus) reperi theologiæ solidæ et sinceræ quam in universis omnium universitatum scholasticis doctoribus repertum est, aut reperiri possit in suis sententiis. Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute D. Martini Lutheri ad Leonem decimum Pontif. Maximum,* Conclusio X, *Lutheri opera*, Iéna, 1612, t. I, p. 73[a]. Ce qui charmait Luther dans la lecture des sermons du prédicateur rhénan, c'était la tendance qu'il croyait y découvrir à diminuer, au profit de l'union mystique, l'importance des œuvres et des exercices spirituels et à affranchir la vie intérieure du fidèle et surtout du religieux de toute règle extérieure. *Resolutiones disp., ibid.* Luther s'autorisait aussi, pour établir ses erreurs sur le purgatoire, des récits de visions du purgatoire ou d'apparitions des âmes qui y souffrent qu'on trouve dans les écrits de Tauler.

On comprend le mécontentement des auteurs catholiques chargés de réfuter les erreurs luthériennes. Puisque Tauler est si bien vu de Luther, il n'y a qu'à jeter par dessus bord un écrivain aussi gênant. Si Tauler est un hérétique, l'apologétique catholique n'aura qu'à le proclamer bien haut. Les doctrines de Luther seront ainsi ruinées par la base. C'est ce que fit l'un des premiers et des plus redoutables adversaires de Luther, Jean Eck, le chancelier de l'université d'Ingolstadt. Voici un passage du très sévère jugement porté par lui contre le célèbre mystique : « Luther allègue, à l'appui de son sentiment [sur le purgatoire], Tauler son rapporteur de songes *(somniatorem suum)*. Nous le réfuterons sans peine, puisque cet auteur a donné dans les erreurs des vaudois et dans celles de béghards énumérées dans les *Clémentines* (l. V, tit. III, *De hæreticis*, c. III). Qu'il ait été infecté de ces hérésies condamnées, c'est manifeste et nous le prouverons ailleurs. » Jean Eck semble reprocher à Tauler d'avoir approuvé cette erreur des béghards, condamnée au concile de Vienne en 1311 : « A l'élévation du corps du Christ, on ne doit pas se lever, ni témoigner de révérence particulière, car ce serait une imperfection de descendre des hauteurs de la contemplation jusqu'à penser au sacrement de l'eucharistie. » Peut-être y a-t-il ici une exagération de Jean Eck. Eck se moque ensuite du dire de Luther prétendant que Tauler est supérieur, comme théologien, à tous les docteurs de toutes les universités. Enfin il reproche à Tauler d'avoir gravement nui à la discipline religieuse en mettant l'union mystique au-dessus de la vertu d'obéissance : « Plût à Dieu, après tout, dit-il, que Tauler fût totalement dans l'ombre et qu'il n'eût pas nui aux monastères! Car [par son enseignement] il démolit toute règle, toute discipline religieuse et l'obéissance elle-même, la perle par excellence des vertus. Sans l'obéissance, que seraient les monastères sinon les gymnases du démon. » J. Eck, *De purgatorio contra Lutherum*, Paris, 1548, l. III, c. XIII, p. 125 sq. Cf. Vetter, serm. LXIII, p. 341-342; serm. XII, p. 57; Hugueny, t. II, p. 228-229; t. I, p. 272.

Ces critiques coïncidant avec les redoutables progrès de l'hérésie luthérienne discréditèrent si bien Tauler que ses écrits n'étaient lus par personne. Il fallait donc les défendre contre les attaques de Jean Eck. Trois écrivains s'en chargèrent : Louis de Blois, abbé de Lissies, saint Pierre Canisius et le chartreux Laurent Surius. Louis de Blois († 1566) composa une apologie de Tauler en réponse aux critiques formulées par Jean Eck dans son traité du purgatoire. Cette apologie fut mise en appendice au traité de Louis de Blois intitulé l'*Institution spirituelle* et envoyée en 1551 à l'un de ses amis, Florent du Mont : *Ludovici Blosii Institutionis spiritualis appendix quarta, sive Apologia pro D. Joanne Thaulero adversus D. Joann. Eckium. Opera* Anvers, 1632, p. 329 sq. La réfutation des accusations de Jean Eck consiste pour Louis de Blois à renvoyer aux *Institutions* considérées alors comme l'œuvre de Tauler et aux *Sermons*.

On attribue à saint Pierre Canisius (Pierre de Nimègue, † 1597) l'édition allemande des œuvres de Tauler de 1543. L'auteur de cette édition a utilisé les éditions antérieures et aussi des manuscrits. Cf. Hugueny, t. I, p. 47. Le but de l'éditeur est évidemment apologétique : « montrer que Tauler n'est pas un précurseur de Luther ». Dans la préface, Canisius fait remarquer que la plupart des sermons de Tauler n'ont pas été rédigés par lui-même; ce sont les auditeurs qui

en ont recueilli des résumés. S'il s'y trouve des passages obscurs, il faut les expliquer par le contexte. Cf. Hugueny, *ibid.*, p. 49-50. Le chartreux L. Surius († 1578) dans la préface de sa traduction latine des œuvres de Tauler s'efforce, lui aussi, de justifier Tauler des reproches qu'on lui faisait.

Ces controverses eurent de graves conséquences pour Tauler, non seulement en Allemagne, mais aussi dans les autres pays d'Europe. Lorsque l'Inquisition dut sévir en Espagne contre les Alumbrados, elle interdit la lecture d'un certain nombre d'auteurs mystiques. Son Index de 1559 mettait les *Institutions* de Tauler au nombre des livres prohibés. Le général des jésuites, Everard Mercurian, interdit aux jésuites espagnols de lire Tauler et Harphius, sans une autorisation spéciale. Cf. Alphonse Rodriguez, *Pratique de la perfection chrétienne*, IIe partie, ve traité, c. iv. Le jésuite François Suarez, lui aussi, estimait peu Tauler. *De virtute religionis*, tract. IV, l. II, c. xii, n. 17.

En Belgique à la fin du xvie siècle, une effervescence mystique obligea les supérieurs des capucins belges à interdire à leurs religieux la lecture de Harphius, de Tauler, de Ruysbrœck, de Suso et de la *Théologie germanique*. Cf. P. Hildebrand, *Un mouvement pseudo-mystique chez les premiers capucins belges*, dans *Franciscana*, t. vii, 1924, p. 247 sq.; *Les premiers capucins belges et la mystique*, dans *Revue d'ascétique et de mystique*, 1938, p. 258 sq.

En France, au xviie siècle, les controverses quiétistes allaient jeter aussi quelque discrédit sur Tauler. Préquiétistes et quiétistes lisaient avec avidité Tauler et les autres « mystiques du Nord ». D'où la réaction de ceux qui furent leurs adversaires. Il nous suffira de rappeler les jugements assez sévères de Bossuet sur les écrits de Tauler. Ils sont inspirés par son aversion pour le quiétisme, et méritent d'autant plus d'être pris en considération que l'évêque de Meaux avait tout d'abord regardé Tauler comme « un des plus solides et des plus corrects des mystiques ». *Instruction sur les états d'oraison*, Ier Traité, l. I, n. 3. Bossuet avait approuvé en termes élogieux, en 1669, la traduction française de l'écrit attribué alors à Tauler : *De vita et passione salvatoris nostri Jesu Christi piissima exercitia*. Cf. Urbain et Levesque, *Correspondance de Bossuet*, t. i, p. 506-507. Ce que Bossuet reproche le plus à Tauler ce sont des exagérations de style : « Une ardente imagination, dit-il, jette souvent ces auteurs dans des expressions absurdes et qui, sans rien vouloir diminuer de la réputation de Taulère, nous apprennent du moins à ne pas prendre au pied de la lettre tout ce qui lui est échappé. » *Instruction*, *ibid.*, n. 7. Ce sont justement ces exagérations qui plaisent le plus aux quiétistes. Aussi Bossuet est-il sévère : « Si je voulais, poursuit-il, recueillir toutes les façons de parler excessives et alambiquées, qui se trouvent dans cet écrivain [Taulère] et dans ses semblables je ne finirais jamais ce discours. Il me suffit d'observer que les plus outrées sont celles que les mystiques de nos jours aiment les mieux; en sorte que leur caractère, je le puis dire sans crainte, c'est d'outrer ce qui l'est le plus et d'enchérir au-dessus de tous les excès. » *Ibid.* C'est dire que l'influence de Tauler sur les quiétistes fut très fâcheuse, ce qui explique la mauvaise humeur de Bossuet.

Au xviiie et jusqu'au milieu du xixe siècle, Tauler et les autres mystiques du Nord furent englobés dans la réprobation du quiétisme. On les délaissa. Cependant les Sermons de Tauler eurent leur première traduction française en 1855, ce qui attira un peu l'attention du public sur eux. Mais ce sont les études du P. Henri Suso Denifle qui ont remis en honneur les mystiques rhénans, surtout l'anthologie tirée de leurs écrits : *Das geistliche Leben. Blumenlese aus den deutschen Mystiken und Gottesfreunden des 14. Jahrhunderts*, Graz, 1873.

L'histoire de la spiritualité en posant le problème de l'influence incontestable, heureuse ou non, du néoplatonisme sur la théologie mystique des auteurs rhénans du xive siècle, assure à Tauler, dans les années qui vont suivre, un grand nombre d'études.

I. Éditions. — La première édition allemande des sermons de Tauler est celle de Leipzig chez Conrad Kacheloven, 1498, in-4° de viii-281 fol. Cette édition contient 84 sermons. La seconde édition allemande fut publiée à Augsbourg en 1508, in-fol. Même nombre de sermons, mais texte contrôlé, semble-t-il, sur un manuscrit. Puis, à Bâle, Adam Petri publia en 1521 et réédita en 1522 une édition allemande enrichie de 42 nouveaux sermons dont l'authenticité n'était pas d'ailleurs garantie par l'éditeur : *Thauler Predig, fast fruchtbar zu eim recht christlichen Leben*, in-folio.

Saint Pierre Canisius publia, en 1543, in-fol., à Cologne : *Des erleuchten D. Johannis Tauleri, von eym waren evangelischen Leben, Göttliche Predig, Leren, Epistolen, Cantilenen, Prophetien.* Comme le titre l'indique, cette édition contient en plus des sermons, des instructions, des lettres, des cantilènes et même des prophéties de Tauler. Beaucoup de documents apocryphes sont insérés, de bonne foi sans doute, mais dans le but de répondre aux reproches d'hétérodoxie adressés à Tauler.

Les éditions de Francfort et Leipzig de 1703 et 1720, en 2 vol. in-4°, avec une préface de Ph. Jacques Spener ne contiennent pas un texte bien sûr. Cette édition a été réimprimée à Francfort-sur-le-Mein en 1826 en 3 vol. in-8°. La première édition critique des sermons de Tauler est celle de Ferdinand Vetter, publiée dans les *Deutsche Texte des Mittelalters...*, t. xi : *Die Predigten Taulers aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Strassburg Handschriften*, Berlin, 1910, in-4°.

De A.-L. Corin, *Le Codex Vindobonensis 2744*, dans la *Bibliothèque de la faculté de philosophie et lettres de l'université de Liége*, fasc. xxxiii, 1924, Liége, dialecte colonais. Un autre manuscrit de Vienne en dialecte mosellan.

II. Traductions. — 1° *Latines.* — La première a été publiée à Cologne en 1548 par Surius : *D. Johannis Tauleri sermones de tempore et de sanctis totius anni, reliquaque ejus pietati ac devotioni maxime inservientia opera omnia a R. F. Laurentio Surio in latinum sermonem translata.* C'est l'édition de Pierre Canisius qui a servi de base à cette traduction. Une réédition de cette traduction a été faite à Cologne en 1553 par les soins de l'imprimerie Jean Quentel, in-4°; des additions à la traduction princeps de Surius ont été faites; au total 115 sermons *de tempore* et 39 *de sanctis*. Nouvelle édition par le même imprimeur à Cologne en 1615, in-4°. La traduction latine de Surius a été rééditée plusieurs fois, ainsi à Paris, en 1623, in-4°, etc.

2° *Traductions françaises.* — Charles Sainte-Foi (Éloi Jourdain) a publié en 1855, Tours (Mame) en deux volumes in-8°, la traduction française de l'édition allemande de Francfort de 1826. Le P. Pierre Noël, O. P., a fait paraître à Paris, 1911-1913, en huit volumes in-8°, la traduction française de toute l'édition latine de Surius, révisée par Jean Quentel, de Cologne, 1553. Enfin les PP. Hugueny et Théry, O. P., et A.-L. Corin ont publié en trois volumes (éditions de la *Vie spirituelle*, 1927-1935), la traduction française des *Sermons de Tauler, traduction faite sur les plus anciens manuscrits allemands*, traduction bien scientifique.

III. Travaux. — Quétif et Échard, *Scriptores O. P.*, t. i, p. 677-679; Touron, *Histoire des hommes illustres de l'ordre de Saint-Dominique*, Paris, 1745, t. ii, p. 337 sq.; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. ii, col. 667-669; Hugueny, Théry, O. P., et A.-L. Corin, *Sermons de Tauler*, traduction, introduction historique, littéraire et théologique, t. i, p. 5 sq.; Pierre Noel, O. P., *Œuvres complètes de Jean Tauler*, traduction de la version latine de Surius, introduction, t. i, p. 1-95; P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. ii, p. 329 sq.; t. iii, p. 108 sq.; Félix Vernet, *Allemande (Spiritualité)*, dans *Dict. de spiritualité*, t. i, col. 314 sq.; X. de Hornstein, *Les grands mystiques allemands du XIVe siècle : Eckart, Tauler, Suso*, Lucerne, 1922; Comtesse M. de Villermont, *Un groupe mystique allemand. Étude sur la vie religieuse au Moyen Age*, Bruxelles, 1906; voir les Encyclopédies catholiques et protestantes, anciennes et modernes.

K. Schmidt, *Johannes Tauler von Strassburg*, Hambourg, 1841; *Études sur le mysticisme allemand au XIVe siècle*, Paris, 1847, étude générale utile, mais à contrôler, ainsi que celle de W. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, Leipzig, 1874-1893; D. Helander, *J. Tauler als Prediger*, Lund, 1925; M. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, Munich, 1926; A. Chiquot, *Histoire ou légende...? Jean Tauler et le « Meisters Buoch »*, Strasbourg-Paris, 1922. A propos de la légende selon laquelle Tauler aurait été converti à la vie parfaite par un laïque, voir Denifle, *Taulers Bekehrung kritisch untersucht*, Strasbourg, 1879.

Au sujet de l'écrit : l'*Imitation de la vie pauvre de Notre-Seigneur* attribué à tort à Tauler, voir P. Denifle, *Das Buch von geistlicher Armuth bisher bekannt als Johann Taulers*, Munich, 1877; Siedel, *Die Mystik Taulers*, Leipzig, 1911. — Sur l'interdit porté par le pape Jean XXII, voir N. Paulus, *Thomas von Strassburg und Ludolph von Sachsen. Ihre Stellung zum Interdikt*, dans *Historisches Jahrbuch*, t. XII, 1892. — Sur les relations de Tauler avec Ruysbrœck, consulter l'Introduction générale aux œuvres de Ruysbrœck l'admirable dans la traduction des *Œuvres de Ruysbrœck l'Admirable*, par les bénédictins de Saint-Paul de Wisques, Bruxelles, 1912, t. I, p. 28 sq. — Relativement à l'interdiction de la lecture des écrits de Tauler au XVIe siècle, B. Kruitwagen, O. F. M., *De zalige Petrus Canisius en de mystiek van Johannes Tauler, O. P. (Studien*, 1921, p. 347 sq.) — Sur l'excès de la critique relative aux œuvres de Tauler : Schleuszner, *Mystikertexte und Mystikerübersetzungen*, dans *Der Katholik*, 1913; Strauch, *Zeitschrift für deutsche Philologie*, 1909, p. 20; *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache*, 1920, p. 12, 20; Spamer, *Ueber die Zersetzung und Vererbung in den deutschen Mystikertexten*, Giessen, 1910. — Sur Tauler prédicateur : A. Vogt-Terhorst, *Der bildliche Ausdruck in den Predigten J. Taulers*, Breslau, 1920.

P. POURRAT.

TAVELLI Joseph (1764-1784), né à Brescia, en 1764, fit des études très brillantes et, dès l'âge de quinze ans, soutint des thèses de théologie. Il s'attacha à Joseph Zolla et à Pierre Tamburini, directeurs du Séminaire germanique et zélés défenseurs des réformes introduites par Joseph II. En 1779, il vint à Pavie, où il étudia la langue grecque, les Pères et l'histoire ecclésiastique. Il prit l'habit clérical en 1781, et mourut à Pavie, le 28 octobre 1784, âgé de vingt ans. Son maître Zolla fit un grand éloge de ses talents dans une lettre qui fut publiée par les *Annales ecclésiastiques* de Florence.

On a de Tavelli deux écrits en langue italienne : *Saggio della dottrina de' Padri greci, intorno alla predestinazione, ed alla grazia di Gesù Cristo, con alcune riflessioni*, Pavie, 1782, in-8°. Cet ouvrage, dédié à Ricci, évêque de Pistoie, s'applique à justifier les positions prises par les jansénistes sur les dogmes de la prédestination et de la grâce. Les Pères latins, à la suite de saint Augustin, ont approfondi cette question beaucoup plus que les Pères grecs, mais cependant ceux-ci ne sauraient être accusés d'être favorables au pélagianisme, comme le prétendent les molinistes (*Nouv. eccl.* du 7 mai 1784, p. 75-76). — *Apologia del breve del Sommo Pontefice Pio VI a Monsignor Martini, arcivescovo di Firenza, overo dottrina della Chiesa sul leggere la Sacra Scrittura in volgare*, Pavie, 1784, in-8°. Tavelli veut justifier les thèses jansénistes sur la lecture de l'Écriture sainte en langue vulgaire, thèses condamnées par la bulle *Unigenitus*. « Les saintes Écritures, d'après lui, sont le pain substantiel, propre à tous les âges et à toutes les conditions. » La pratique de l'Église a toujours été contraire à celle des adversaires qu'il combat : ceux-ci interdisent rigoureusement aux fidèles la lecture de l'Écriture et les admettent aisément à la divine eucharistie. » *Nouv. eccl.* du 29 septembre 1785, p. 157-158.

J.-B. Bodella, *Memorie intorno alla vita ed agli scritti e costumi di G. Tavelli, chierico bresciano*, Brescia, 1784, in-12; Michaud, *Biographie universelle*, t. XLI, p. 91; Feller, *Biographie universelle*, t. VIII, p. 90; *Nouvelles ecclésiastiques*, 20 févr. 1785, p. 29-30.

J. CARREYRE.

TAVERNE ou TABERNA Jean-Baptiste, moraliste jésuite. — Né à Lille, le 6 avril 1622, il entra au noviciat le 28 juillet 1640 et enseigna longtemps la philosophie et la théologie à Douai. Il mourut dans cette ville, en soignant les malades dans une épidémie, le 28 mars 1686.

1. — On a de lui une Somme casuistique de théologie morale, fruit de son enseignement. Des copies manuscrites en étaient répandues; elle fut imprimée et publiée douze ans après sa mort par le collège de Douai. Le titre complet de cette 1re édition est le suivant : *Synopsis Theologiæ Practicæ, complectens et explicans principia generalia ad resolvendos Conscientiæ casus scitu necessaria. Digesta est per quæstiunculas, quæ servire possint consuetis examinibus ordinandorum, confessariorum, promovendorum ad beneficia parochialia per concursum conferri solita...*, Douai, 1698, 3 vol., 274, 332, 352 p. L'approbation par Adrien Delcourt, professeur à Douai et président du Collège des Bons-Pasteurs, est de 1694. L'ouvrage comprend trois parties : dans la 1re, traités *De actibus humanis, De conscientia, De peccatis, De legibus, De virtutibus theologicis;* dans la 2e, *De virtutibus moralibus, De justitia et jure;* dans la 3e, *De sacramentis.* Cette somme marquait par « sa concise brièveté, sa clarté et sa solidité » (Hurter); elle fut plusieurs fois réimprimée : Sommervogel indique six éditions à Cologne de 1700 à 1754 et une à Bénévent, 1740. L'auteur est resté dévoué au probabilisme, qu'il professe explicitement dans le traité de la conscience; mais il subit l'influence de la réaction antiprobabiliste qui s'affirme au moment où il enseigne et en particulier paraît très impressionné par les condamnations d'Innocent XI.

2. — Malgré sa modération, le P. Taverne fut attaqué comme enseignant une doctrine relâchée. Il l'avait été déjà de son vivant. Après la publication de la *Synopsis*, plusieurs écrits furent dirigés contre celle-ci; on en trouvera le détail dans Sommervogel aux articles *Taverne* et *Platel*. Une lettre en latin et deux lettres en français reprochèrent à celui qui avait approuvé l'ouvrage, Adrien Delcourt, son jugement favorable. Un moine de Loos, le P. Ignace Deffosse, répondit aux deux dernières en faisant l'éloge de la théologie du P. Taverne; cf. Sommervogel, t. v, col. 1899-1900. Soit contre les attaques précédentes, soit contre une attaque nouvelle, le jésuite Robert Philippe, professeur au grand séminaire de Tournai, puis président de ce séminaire, écrivit vers 1703, en unissant au P. Taverne le P. Platel également critiqué, un écrit apologétique en leur faveur : *Le venin des écrits contre les œuvres du P. Platel et du P. Taverne découvert*... Sommervogel, t. v, col. 880-881 et *Supplément* du P. Rivière, p. 655, art. *Philippe.* Mais surtout, la *Synopsis* du P. Taverne subit une censure portée par Mgr Sève de Rochechouart, évêque d'Arras. Elle est datée du 5 mai 1703. Treize propositions extraites de l'ouvrage sont condamnées avec qualification pour chacune d'elles; il est défendu à toute personne du diocèse de retenir la *Synopsis*, aux ecclésiastiques, prédicateurs et confesseurs d'enseigner aucune des treize maximes; ordre est donné aux étudiants qui les rencontreraient dans les écrits de leurs professeurs, d'apporter aussitôt ces écrits à l'évêque. Le tout sous les peines de droit. On trouvera ces treize propositions soit dans le *Recueil des ordonnances, mandements et censures* de Mgr de Rochechouart, soit dans le *Journal des Savants*, 1703, p. 537-540, où elles sont reproduites. Nous nous contenterons d'en citer trois : la plus générale, qui nous paraît obvie aujourd'hui, c'est la 3e : « Le péché mortel

estant un très grand mal... on ne doit pas dire qu'il ait esté commis, à moins qu'il ne soit parfaitement volontaire et il ne peut être parfaitement volontaire s'il n'y a pas une parfaite advertance à sa malice »; celle sur l'ivresse, la 4e : « L'ivresse est un péché mortel, si on y tombe pour la volupté seule; que si ç'estoit pour une autre fin honneste, par exemple par ordonnance de son médecin pour recouvrer sa santé... elle ne serait pas criminelle »; et la 10e, sans nul doute la plus étonnante de toutes, qui reproduit une conclusion, assez commune chez les casuistes du temps, trop logiquement déduite d'une doctrine admise par beaucoup sur les contrats déshonnêtes : « Un juge est obligé de restituer l'argent qu'il a reçu pour porter une sentence, s'il l'a reçu pour une sentence juste et qu'il estait obligé de rendre... Mais, s'il a reçu de l'argent pour une sentence injuste, il est probable qu'il peut le retenir. » Les autres propositions portent sur la fornication, la dispense des fêtes et des jeûnes, la collation des jours de jeûne, les pensionnaires des bénéfices, la défense de la vie et des biens, les actes voluptueux dans le mariage, le témoignage et le serment en justice, et la *monitio non profutura*, dans le cas d'ignorance invincible.

Contre cette censure divers écrits défendirent le P. Taverne. A Douai parut la censure de l'évêque avec, pour chaque proposition, la justification du moraliste et une liste des théologiens, qui avaient enseigné la même doctrine. Était ajoutée une « liste des saints canonisez, des papes, des cardinaux, archevêques, évêques, docteurs, théologiens et jurisconsultes, séculiers et réguliers, dont les propositions sont condamnées par Mgr d'Arras ».

Deux lettres parurent aussi, adressées par un théologien au R. P. Barat, supérieur de l'Oratoire et curé de Saint-Jacques à Douai à l'occasion d'une censure de la théologie morale du P. Taverne; cf. Sommervogel, t. VII, col. 1900-1901. L'auteur de toutes ces réponses à Mgr d'Arras est, d'après le P. Rivière, le même P. Robert Philippe, dont nous avons parlé plus haut. Voir Sommervogel, *Supplément*, col. 655, art. *Philippe.*

Mgr de Rochechouart chercha à obtenir une condamnation plus étendue du P. Taverne, si nous en jugeons par deux lettres que Fénelon, son métropolitain, écrivait en 1703 à son propre neveu l'abbé de Baumont, cf. *Œuvres complètes* de Fénelon, 1852, t. VII, p. 421 : il trouve lui-même les propositions « raboteuses » et il ajoute : « M. d'Arras... me parle d'union de la province contre la morale relâchée. Je vois bien qu'il faudrait tenir un concile provincial contre les jésuites; mais je ne puis le faire sans en demander la permission au Roi. »

L'affaire en resta là. La censure d'Arras eut sans doute pour effet d'empêcher la réédition à Douai de la *Synopsis;* en tout cas nous n'en connaissons pas de nouvelle édition française après la première. Mais elle fut, comme l'on a dit, réimprimée sans changement — les jansénistes s'en plaignirent dans les *Nouvelles ecclésiastiques* — en Allemagne et en Italie.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 1898-1901 *(Taverne);* t. VI, col. 880-881 *(Platel); Supplément* du P. Rivière, col. 655 *(Philippe);* Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. IV, col. 599; chanoine J. Depotter, *Guy de Sève de Rochechouart, évêque d'Arras*, Arras, 1893; *Recueil des ordonnances, mandements et censures de l'évêque d'Arras*, 1710; *Journal des savants*, 1703, p. 537-540.

R. BROUILLARD.

TAVERNIER Jean, ecclésiastique du XVIe siècle, mort en 1558, auteur d'une dissertation *De purgatorio animarum* et d'un écrit *De veritate corporis et sanguinis Christi in Eucharistia*, Paris, 1551.

Hurter, *Nomenclator literarius*, t. IV, 1899, col. 1227, en note.

J. MERCIER.

TEDESCHI Nicolas-Marie, bénédictin italien (1671-1741), qu'il ne faut pas confondre avec un autre Nicolas Tedeschi, surnommé *Panormitanus*. Nicolas-Marie naquit à Catane en 1671 et embrassa tout d'abord la carrière des armes. S'étant fait moine dans l'ordre de saint Benoît, il devint professeur de théologie au Collège Saint-Paul à Rome. Dans son enseignement il suivit fidèlement la doctrine de saint Anselme, comme on en peut juger par ses deux ouvrages : *Scholæ divi Anselmi doctrina*, Rome, 1705, in-4°, recueil d'un millier de thèses *ad mentem sancti Anselmi*, et *Doctrinæ synopsis*, Rome, 1708, in-4°. Nommé évêque de Lipari par Clément XI, en 1710, archevêque d'Apamée, consulteur du Saint-Office et secrétaire de la Congrégation des Rites, en 1722, Tedeschi renonça à ces dignités sous Clément XII et se retira au monastère de Subiaco. Rappelé à Rome par Benoît XIV, il mourut le 29 septembre 1741.

Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. IV, col. 1358-1359.

J. MERCIER.

TÉLESPHORE (SAINT), pape vers les années 125-136. — Dans la liste dressée par Irénée, *Cont. hær.*, III, III, 3, *P. G.*, t. VII, col. 851, il figure comme le septième évêque de Rome, après Xyste et avant Hygin. Irénée ajouta à son nom cette brève mention : ὃς καὶ ἐνδόξως ἐμαρτύρησεν : « qui, lui aussi rendit témoignage (c'est-à-dire fut martyrisé) glorieusement ». Eusèbe qui relève cette donnée de l'évêque de Lyon précise que la mort de Télesphore arriva la première année d'Antonin le Pieux (139). Mais il n'est pas impossible que ce renseignement repose sur des calculs peu sûrs. Il vaudrait mieux ne pas y insister. En tout état de cause il faut retenir plutôt la durée du pontificat : onze années, qui est fournie par le *Catalogue tibérien* et par Eusèbe, *loc. cit.* L'Église célèbre la mémoire de Télesphore le 5 janvier. De son pontificat nous ne savons rien. La décrétale que lui attribue Isidore Mercator est, de toute évidence, apocryphe. Quant à la condamnation de Théodote le corroyeur dont parle le *Libellus synodicus* dans Voell et Justel, *Bibliotheca juris can. vet.*, t. III, p. 1167, c'est un évident anachronisme. S'il faut en croire Eusèbe, *loc. cit.*, c'est seulement sous le successeur de Télesphore, Hygin, que la communauté romaine fut troublée par l'apparition des doctrines de Valentin et de Cerdon, en qui Eusèbe voit le père du marcionisme.

L. Duchesne, *Le Liber Pontificalis*, t. I; Jaffé, *Regesta pontificum romanorum*, t. I, p. 6; Lipsius, *Chronologie der römischen Bischöfe*, Kiel, 1869.

É. AMANN.

TÉMOIGNAGE (FAUX). I. Nature du faux témoignage. II. Malice du faux témoignage (col. 85). III. Questions secondaires (col. 88).

I. NATURE DU FAUX TÉMOIGNAGE. — Au sens ordinaire et suivi par tout le monde, le faux témoignage est une *déposition mensongère devant les tribunaux, généralement appuyée sur un serment judiciaire.* Essentiellement c'est donc un mensonge, toujours officieux et très souvent pernicieux; mais deux circonstances d'ordre judiciaire lui ont traditionnellement assigné une place à part dans le Décalogue, tel que nous le comprenons selon la doctrine chrétienne, et ainsi confèrent à ce péché de mensonge une nature et une gravité spécifique : ce sont les circonstances d'une déposition devant un tribunal et de sa confirmation par un serment, qui devient ainsi un faux serment.

Théologiquement, l'étude du faux témoignage, en raison du faux serment qui le spécifie, se rattacherait plutôt au deuxième commandement et au respect dû au saint nom de Dieu. Mais depuis longtemps la tra-

duction trop étroite du texte hébreu de l'Exode, ainsi formulée : « Tu ne porteras pas de faux témoignage contre ton prochain », Ex., xx, 16, a fait de ce péché la substance même du huitième précepte, dont il a fallu plus ou moins facticement étendre la formule prohibitive au mensonge et à la diffamation. En fait, le texte hébreu de l'Exode, xx, 16, et du Deutéronome, v, 20 se traduit littéralement : « Tu ne répondras pas par un témoignage de mensonge contre ton prochain »; le huitième commandement interdit donc d'une manière générale toute parole mensongère contre autrui, et tout spécialement la diffamation sous forme de témoignage, judiciaire ou non. Voir *La Sainte Bible*, t. II, A. Clamer, *Le Deutéronome*, p. 555. Ainsi a-t-on été amené à traiter de ce péché au chapitre du mensonge; c'est ce qui se constate dans tous les catéchismes et ouvrages de prédication, dans saint Thomas, IIa-IIæ, q. LXX, a. 4, et plusieurs manuels de théologie. Étudions donc le faux témoignage comme un mensonge judiciaire.

1° *C'est un mensonge.* — Le faux témoignage est par sa nature même un *mensonge*, c'est-à-dire une déclaration sciemment fausse, faite dans l'intention de tromper le prochain. Renvoyons à l'article MENSONGE, t. x, col. 555-569, pour l'explication du mot; mais il faut insister sur les caractères de ce mensonge : il est un *témoignage* dont la fin éloignée, en trompant le tribunal, est de rendre service ou de nuire à quelqu'un.

1. Il est un *témoignage*, venant au secours d'une autre affirmation, celle d'un plaignant ou celle d'un prévenu, celle d'un demandeur ou celle d'un défendeur, et qui a pour fin de lui assurer créance ou d'infirmer des affirmations contraires. En prononçant son témoignage mensonger, le témoin ou celui qui se dit témoin d'un fait, d'une parole, a tout premièrement l'intention d'induire en erreur le juge, celui dont la fonction officielle est de chercher la vérité relative à un fait de la cause portée au tribunal. Or, le faux témoin cache la vérité : il la nie, il la dénature, il l'embrouille, il l'entoure de toutes sortes d'obscurités, afin de provoquer dans l'esprit du juge une idée fausse ne correspondant pas à la réalité, ou du moins un doute sérieux qui lui fera porter une sentence peut-être injuste.

2. En trompant le tribunal, le faux témoin poursuit une fin éloignée et toute spéciale qu'il ne perd jamais de vue, celle de *rendre service à quelqu'un, souvent en nuisant à un autre.*

a) Ordinairement, sinon toujours, le faux témoin veut d'abord rendre service; c'est même par cette considération qu'habituellement il essaiera de tranquilliser sa conscience. A une personne, à une famille, à un corps constitué, à un parti, à une cause, il apporte aide et secours, soit par intérêt propre, amitié ou solidarité, soit parce qu'il a été acheté et qu'il a cédé à la tentation de cupidité. Ainsi le faux témoignage est directement un mensonge *officieux* qui tend à sauver la vie, la liberté, l'honneur, la situation, la fortune de quelqu'un, ou encore à lui procurer ou conserver des avantages matériels.

b) Souvent cet intérêt, voulu en faveur de quelqu'un, ne pourra se réaliser avec plus ou moins de probabilité, qu'au détriment injuste d'un tiers. Le témoin se trouve ainsi en face d'un acte à double effet. Le premier, celui de l'intérêt, il le désire d'une intention directe; l'autre, l'effet injuste, non seulement il le tolère ou l'accepte, mais il le veut comme moyen de servir ses intérêts propres ou ceux d'autrui. Parfois même, le tort injuste résultera immédiatement du profit réalisé, ou bien encore, sans poursuivre un intérêt personnel ou un avantage en faveur d'un ami, le témoin se laissera exclusivement guider par le motif de nuire à un ennemi et de lui faire tort dans sa vie, dans son honneur, dans ses biens. En pareil cas le faux témoignage devient proprement un mensonge *pernicieux.*

2° *Un mensonge judiciaire.* — En soi le faux témoignage peut être porté spontanément ou à la réquisition de n'importe quelle personne. Toutefois l'usage a restreint la signification du terme, en sorte qu'il n'est entendu que d'une *déposition devant les tribunaux* et normalement d'un témoignage avec faux serment.

1. Au sens technique du mot le faux témoignage est nécessairement *judiciaire*, qu'il soit prononcé devant un tribunal ecclésiastique ou séculier, contentieux ou criminel, proprement judiciaire ou administratif, par quelqu'un qui a été régulièrement cité dans une cause comme partie ou comme témoin.

Certes, il ne manque pas de témoignages mensongers commis en dehors des tribunaux au moyen de dénonciations orales ou écrites. Près d'un supérieur, d'un chef, d'un patron on lance une calomnie et on se déclare témoin direct ou indirect de telle parole, de tel geste, de telle attitude, de tel fait ou méfait; pour nuire à un ennemi ou à un concurrent, par lettre anonyme on diffame un fiancé, on dénonce quelqu'un à la police. Strictement, au sens étymologique, ce sont là des faux témoignages, graves de leur nature. Pourtant il ne viendra à personne l'idée de les classer dans cette espèce de mensonges qui a pris le nom de faux témoignage. — Seules méritent cette dénomination, les dépositions faites généralement de vive voix à la requête du juge siégeant en son tribunal; le témoin est cité pour éclairer le tribunal, mais le faux témoin profite de cette circonstance pour en obscurcir et égarer l'appréciation. La citation par le juge est requise; aussi le faux dénonciateur ne devient-il faux témoin qu'à partir du moment où il a repris et développé sa déposition devant le tribunal. En revanche, il n'est pas nécessaire d'être témoin, au sens le plus strict du mot : celui qui est cité d'office ou sur la demande des parties; les parties en cause, elles-mêmes, surtout quand elles sont assermentées comme en certaines causes ecclésiastiques, peuvent se rendre coupables de faux témoignage. Par contre nous n'accuserions pas de faux témoignage, mais de grave abus de pouvoir, le procureur, le substitut, l'avocat qui sciemment falsifierait un texte ou un document.

2. Le faux témoignage est normalement *appuyé sur un serment*, celui de dire la vérité ou d'avoir dit la vérité. Cet élément si important n'est toutefois pas essentiel; et le faux témoignage n'en existe pas moins si la déposition judiciaire n'a pas été confirmée par ce moyen ordinaire.

Le serment, voir ici t. XIV, col. 1940-1943, est l'affirmation solennelle de la vérité par l'invocation de Dieu comme témoin. C'est la définition théologique qui fait de l'invocation de Dieu en témoignage de la vérité un élément essentiel du serment; pour le théologien le vrai serment est un acte religieux. Devant le tribunal le témoin prononce habituellement une formule juratoire par laquelle il s'engage devant Dieu à dire la vérité, toute la vérité et rien que la vérité. En plus de son témoignage, que la société ne considère pas comme suffisant, il fait intervenir l'autorité de la vérité et de la justice divines comme garante de ce qu'il va déclarer ou, plus rarement, de ce qu'il a déjà déclaré. Sa déposition est non seulement une affirmation publique et solennelle, mais il a bien conscience d'accomplir un acte religieux quand il lève la main et, à l'invitation du juge, prononce la formule sacrée.

Toutefois il ne faut pas oublier qu'aux yeux de certaines législations le serment est uniquement une affirmation solennelle de la vérité, revêtue sans doute de formalités déterminées, mais dépourvue de tout caractère religieux. Il est donc permis de distinguer

un serment proprement religieux et un serment simplement laïc. L'emploi intentionnel de l'une ou l'autre formule, venant confirmer une déposition mensongère devant le tribunal, entraîne évidemment des effets différents en ce qui regarde la gravité spécifique du faux témoignage. Mais, dans les deux cas, il s'agira de faux témoignage, dont le premier sera théologiquement un faux serment, tandis que le second, appelé couramment faux serment, ne sera pour le théologien qu'un témoignage judiciaire d'une gravité particulière en tant que mensonge.

II. Malice du faux témoignage. — Pour bien juger de la moralité du faux témoignage, il ne suffit pas de s'appuyer sur la Bible, mais il faut encore tenir compte des éléments que l'analyse nous a fait découvrir dans ce péché.

1° Les textes scripturaires, en effet, un excepté (Deut., xix, 18-21), caractérisent sa gravité d'une manière générale, comme étant un acte odieux à Dieu, Prov., vi, 19, surtout dommageable au prochain : « C'est une massue, une épée, une flèche aiguë que l'homme qui porte faux témoignage contre son prochain », Prov., xxv, 18, et « qui sera puni ». Prov., xix, 5; xxi, 28. Le Nouveau Testament se contente de rapporter le huitième précepte du décalogue, par exemple Matth., xix, 18; Luc., xviii, 20; Rom., xiii, 19. Seul un texte du Deutéronome attache de l'importance à la déposition judiciaire et condamne le faux témoin à la peine du talion : « Lorsqu'un témoin à charge se lève contre quelqu'un pour l'accuser d'un crime, les deux hommes en contestation se présenteront devant Jahvé en présence des prêtres et des juges, alors en fonction. Les juges s'informeront avec soin, et si le témoin se trouve être un faux témoin qui a fait contre son frère une déposition mensongère, vous lui infligerez ce qu'il avait dessein de faire subir à son frère, et ainsi tu feras disparaître le mal du milieu de toi. Les autres l'apprendront, craindront, et l'on ne commettra plus une aussi mauvaise action au milieu de toi. Tu seras sans pitié : vie pour vie, œil pour œil, dent pour dent, main pour main, pied pour pied. » Deut., xix, 18-21. On remarquera aussi qu'aucun des textes, ni ceux qui mettent en garde contre ce crime, ni ceux qui relatent les faits de faux témoignage commis en justice contre Naboth, III Reg., xxi, 10, contre Suzanne, Dan., xiii, contre Jésus, Matth., xxvi, 59-61, et contre Étienne, Act., vi, 13, ne font la moindre allusion à un serment corroborant la déposition mensongère.

2° Reprenons donc les éléments découverts par l'analyse du concept traditionnel du faux témoignage, pour en marquer clairement la multiple malice. Nous n'avons qu'à suivre la doctrine de Saint Thomas. *Falsum testimonium habet triplicem deformitatem : uno modo ex perjurio, quia testes non admittuntur nisi jurati, et ex hoc semper est mortale; alio modo ex violatione justitiæ, et hoc modo est peccatum mortale in suo genere, sicut et quælibet injustitia. Et ideo in præcepto decalogi sub hac forma interdicitur falsum testimonium, cum dicitur* (Exod., xx, 16) : « *Non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium* » *: non enim contra aliquem facit qui eum ab injuria facienda impedit, sed solum qui ei suam justitiam tollit. Tertio modo ex ipsa falsitate, secundum quod omne mendacium est peccatum; et ex hoc non habet falsum testimonium quod semper sit peccatum mortale.* IIª-IIæ, q. lxx, a. 4. Il peut donc y avoir dans le faux témoignage trois malices spécifiques, mais de gravité différente : une malice contre la religion, une autre contre la justice, une troisième contre la vérité. Les *Décrétales* disent la même chose en ces termes : *Falsidicus testis tribus personis est obnoxius : primum Deo cujus præsentiam contemnit; inde judici quem mentiendo fallit; postremo innocenti quem falso testimonio lædit.* L. V, tit. xx, *De crimine falsi*, c. 1. Étudions-en les malices selon saint Thomas, mais dans l'ordre inverse.

1. Dans son objet le faux témoignage est d'abord un *mensonge*, dont il revêt essentiellement la moralité, modifiée toutefois par les fins que poursuit le faux témoin : il veut tromper un juge, pour définitivement rendre service à quelqu'un ou nuire à un autre. Ce sont là deux circonstances dont la première peut aggraver le mensonge et la seconde le fera généralement entrer sur le terrain de la justice commutative.

Le *mensonge* n'est pas de sa nature péché mortel, comme le fait remarquer saint Thomas : vouloir tromper quelqu'un ou l'induire en erreur peut n'être que véniel. Mais le mensonge devant le tribunal a comme fin première de tromper un personnage officiel, qui représente la société et, en raison du bien public, a droit à la vérité de la part des témoins; en d'autres termes le faux témoin essaie de tromper l'autorité légitime. En conséquence, à cet égard le faux témoignage n'est pas seulement la violation de la vérité, mais du droit à la vérité. Cette circonstance est-elle toujours notablement aggravante en sorte que le mensonge puisse devenir un péché mortel? Saint Thomas ne l'exclut pas, et en cas particulier il serait bien difficile de le définir. Que si l'autorité judiciaire est incompétente et n'a pas droit à la vérité, par exemple dans une cause ecclésiastique appelée par un tribunal civil, le mensonge d'un témoin n'en resterait pas moins mensonge; le témoin aurait d'ailleurs à sa disposition d'autres moyens pour cacher la vérité non due, surtout le refus de déposer.

Ce sont *les fins spéciales* du témoin qui affectent spécifiquement la moralité de son action mensongère. Or, comme nous l'avons vu, le mensonge sera rarement simple mensonge officieux sans répercussion injuste sur les intérêts légitimes du prochain; souvent il sera pernicieux.

Supposons-le *purement officieux;* ne sera-t-il, de ce fait, que véniel, parce que le témoin aura seulement voulu sauver l'accusé qu'il sait coupable? Nous ne le croyons pas; car, en justice, l'acquittement d'un coupable, si favorable qu'il soit en apparence ou dans la réalité pour l'accusé, a de fâcheuses conséquences pour la société et pour le bien commun. C'est probablement ce que saint Thomas a voulu dire quand il parle de gravité mortelle possible pour le mensonge comme tel, abstraction faite de l'injustice et du faux serment. La société a intérêt à ce que les coupables soient découverts et punis et la justice légale, plus encore que la vérité, exige qu'on ne les sauve pas du déshonneur et du châtiment au moyen de mensonges. Un témoin ne saurait donc jamais s'excuser en disant : sans doute j'ai menti en procurant à mon ami un faux alibi, mais je n'avais que cette ressource pour le défendre et le sauver.

Il en serait autrement si le témoin mentait pour sauver un innocent qui va être condamné par suite de faux témoignages portés contre lui. Saint Thomas (*ibid.*, ad 2um) concède que le mensonge comme tel n'est que véniel, mais qu'il reste mortel en raison du faux serment.

2. Ordinairement, le faux témoignage est un *mensonge pernicieux* et devient par le fait même une injustice, directe ou indirecte selon les cas. L'injustice est directe si la déposition mensongère a eu pour fin et pour effet de faire condamner un innocent ou si elle a concouru à une sentence judiciaire qui a dépossédé un juste propriétaire. En ces cas, l'injustice, et d'intention et surtout de fait, est à coup sûr mortellement grave en raison de la gravité du tort injuste voulu et causé au prochain. Même si l'injustice est indirecte, la gravité n'en sera pas moins réelle, objectivement

tout au moins. Elle est indirecte, non pas dans son objet, c'est-à-dire, en l'espèce, dans la sentence, mais dans les moyens employés pour obtenir celle-ci. Il peut arriver qu'un accusé, certainement coupable, ne soit condamné qu'à la suite du mensonge d'un faux témoin, ou qu'un plaideur, injuste possesseur, ne soit justement condamné à restituer au légitime propriétaire qu'en suite d'un faux témoignage. Le mensonge a été pernicieux et a causé un tort injuste, parce que le moyen était injuste; c'est en effet le droit strict d'un accusé, même coupable, ou d'un possesseur, même injuste, de ne pas être condamné sur des preuves juridiques fausses.

3. En tant qu'appuyé sur un *serment*, le faux témoignage revêt la moralité circonstantielle, mais capitale, de faux serment. Saint Thomas la met en première place et conclut qu'elle est toujours mortelle. Mais, en nos temps modernes, il nous faut faire une distinction que le saint docteur n'avait pas l'occasion de considérer parce que, à son époque, le serment était toujours religieux, tandis que de nos jours il peut être purement laïc.

Au cas où le serment est incontestablement religieux, comme dans les tribunaux ecclésiastiques et là où la loi prescrit ou du moins permet de confirmer les dépositions judiciaires par l'invocation du témoignage de Dieu, quelle qu'en soit la forme, le faux témoignage contient manifestement un parjure religieux : en plus de l'injustice, directe ou indirecte, le faux témoin commet un péché grave contre la religion, en faisant irrévérencieusement intervenir Dieu, la Vérité suprême, comme garant d'un mensonge et d'une injustice. Péché qui est mortel *ex toto genere*, selon la doctrine de saint Thomas suivie par tous les théologiens, et selon la condamnation par Innocent XI de la proposition suivante : *Vocare Deum in testem mendacii levis non est tanta irreverentia, propter quam velit aut possit damnare hominem*, Denz.-Bannw., n. 1174. — C'est bien pour cette raison que l'Église condamne sévèrement le faux témoignage à travers le faux serment. Les laïcs doivent être punis de l'interdit personnel qui leur défend l'assistance aux divins offices, la réception des sacrements et sacramentaux, et même peut les priver de la sépulture ecclésiastique (can. 2275); les clercs doivent être frappés de la suspense *ab officio* et *a beneficio*. Can. 1755, § 3 et 1743, § 3. Mais il est certain que ces peines n'atteignent que les faux serments commis devant les tribunaux ecclésiastiques. Et il est digne de remarque que le Code qui punit le parjure non judiciaire, can. 2323, a oublié les faux témoins devant les tribunaux civils, si ce n'est en les regardant comme suspects et incapables de prêter serment devant les tribunaux ecclésiastiques. can. 1757, § 2, n. 1; apparemment il a jugé que les peines portées par les lois civiles étaient suffisantes.

Mais le serment peut n'être que laïc, tant de la part de la loi qui n'admet pas le serment religieux, que de la part du témoin dont l'intention est de jurer selon la loi, et surtout de la part de celui qui formellement exclut le serment devant Dieu. En ce cas, le faux témoignage n'entre pas sur le terrain religieux; quant à sa moralité, en plus de l'injustice, il reste dans les limites du mensonge. Il est la violation d'une promesse solennelle de dire la vérité; violation, grave par nature, contre la vérité et la justice légale et qui est sévèrement et justement condamnée. Voici brièvement les peines portées par le Code pénal français : Quiconque sera coupable de faux témoignage en matière criminelle, sera puni de la peine de réclusion, art. 361; quiconque en sera coupable en matière correctionnelle, sera puni d'un emprisonnement de deux ans au moins et de cinq ans au plus, et d'une amende de 50 francs à 2 000 francs, art. 362. Le coupable de faux témoignage, en matière civile sera puni d'un emprisonnement de 2 à 5 ans, et d'une amende de 50 à 2 000 francs, art. 363.

III. Questions secondaires. — Deux questions subsidiaires se posent au sujet du faux témoignage : le faux témoignage peut-il être non coupable par bonne foi? Le faux témoin est-il tenu à restitution?

1° *La question de bonne foi.* — Saint Thomas touche à la première question quand, se demandant si le faux témoignage est toujours mortel, il allègue et réfute l'objection tirée de l'ignorance du fait. *Loc. cit.*, a. 4, ad 1um. Non, le témoin qui par faiblesse de mémoire affirme comme vrai ce qui est faux, tandis qu'avec un peu plus de soin il aurait pu dire la vérité telle qu'elle était, n'est pas gravement coupable par son faux témoignage; la bonne foi le sauve du péché mortel.

La question est plus grave quand il s'agit, non d'une ignorance de fait et de la bonne foi par examen incomplet ou réflexion insuffisante, mais de la bonne foi sur le droit qu'on croit avoir de rendre un service amical par un faux témoignage parfaitement conscient et voulu. On se juge autorisé à sauver par un mensonge appuyé d'un serment un prévenu qu'on sait coupable ou un possesseur qu'on sait de mauvaise foi. Cette bonne foi est-elle possible? Malheureusement oui; mais exempte-t-elle le faux témoin de toute culpabilité, il est difficile de le dire. Le subjectif peut-il aller aussi loin? On trouvera des moralistes qui admettront cette possibilité, en se tenant strictement sur le terrain de la morale ou plutôt de la casuistique d'un cas particulier; c'est l'opinion de Ballerini dans l'édition du *Compendium theologiæ mor.* de Gury, Prati, 1901, n. 977, note 3. Mais c'est en pareille matière qu'il ne faut pas craindre de parler des abus et des suites désastreuses, et donc de la nature malfaisante, d'une prétendue bonne foi. Sans doute il sera possible d'excuser tel ou tel fait de faux témoignage, mais il reste pour le théologien, pour le prédicateur et le confesseur le grave devoir de combattre cette perversion morale, d'éclairer et de réformer les consciences au sujet du faux témoignage.

2° *Le faux témoin est-il tenu à restitution?* — C'est une question qui relève des principes théologiques concernant le devoir de restitution des coopérateurs injustes. En effet, le faux témoin tend à influencer le juge et à lui faire porter une sentence injuste; il peut donc être considéré comme mauvais conseilleur. Il va sans dire que la question de la restitution ne se pose pas si le faux témoignage n'a pas eu d'effet, mais seulement si la sentence en fait a été injuste entraînant un tort grave pour l'un ou l'autre des plaideurs. Ayant été cause injuste, efficace et coupable du dommage, le faux témoin, selon le principe général sur la coopération, est obligé de le réparer.

Mais dans quelle mesure et comment? Le problème devient ordinairement très compliqué. Le cas le plus simple est celui d'un unique faux témoin dont la déposition à elle seule exercera une influence déterminante sur l'esprit du juge. A supposer que le témoin en ait conscience, son devoir est clair : il a été cause de tout le dommage, il est obligé de le réparer totalement. Le devra-t-il par la révocation de son faux témoignage, les auteurs généralement ne le demandent pas, car il s'exposerait à des peines très graves. Et pourtant ce serait la vraie solution, si la réparation d'une autre manière n'était pas faisable. Mais les difficultés augmentent quand plusieurs faux témoins sont intervenus et c'est le problème si ardu de la restitution solidaire. Voir l'article Restitution, t. xiii, col. 2482-2489.

S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. lxx, a. 4; Tanquerey, *Synopsis theol. moral.*, t. iii, 1936, n. 368-370. Les autres auteurs ne traitent pas du faux témoignage dans un cha-

pitre spécial, mais ne font que le mentionner à propos du faux serment.

P. Chrétien.

TÉMOINS (DEVOIRS DES). — De même qu'à l'article Témoignage *(Faux)*, le terme de témoin ne sera entendu ici que du témoin judiciaire; ainsi est témoin toute personne capable de confirmer ou d'infirmer un fait ou une parole intéressant une cause portée devant un tribunal et qui est citée par l'autorité judiciaire. — Nous n'avons à nous occuper que des *devoirs* qui s'imposent à la conscience des témoins selon les principes de la théologie catholique. Ces devoirs sont au nombre de trois : le devoir de comparaître après citation légitime, le devoir de prêter serment et de répondre selon la vérité à l'interrogatoire du juge, enfin, en cas de faux témoignage, le devoir de réparer.

I. Devoir de comparaitre. — Le témoin, légitimement cité, a comme premier devoir de conscience, celui de comparaître; par contre, tant qu'il n'a pas été touché par une citation judiciaire, le témoin matériel d'un fait n'a, en principe, aucune obligation d'offrir spontanément son témoignage.

1° Quelle que soit la cause, ecclésiastique ou profane, civile ou pénale, correctionnelle ou criminelle, toute personne légitimement citée par le juge doit répondre à la citation en se présentant au jour fixé; c'est là tout au moins un devoir d'obéissance et de justice légale. En effet, le juge qui a envoyé la citation est le représentant de la société dans l'exercice du droit de veiller au bien commun quand il s'agit de délits, ou encore, sur leur demande et leur plainte, au bien des particuliers dans les affaires civiles. Or, pour protéger efficacement la collectivité et la sécurité ainsi que le bon droit des citoyens, il sera souvent nécessaire de recourir au témoignage de personnes autres que les parties, pour découvrir les coupables ou pour éclairer le point de droit en contestation. Il y a donc dans le refus d'accepter une citation judiciaire et d'y donner suite, une désobéissance à l'autorité légitime ou une violation de la justice légale qui, comme on le sait, commande en certains cas particuliers de venir au secours du bien commun et de contribuer à l'assurer. Et puisque, d'après la connaissance que le juge possède de la cause, d'après les circonstances du fait et les premiers résultats de l'instruction et surtout d'après les indications du demandeur ou du défendeur, telle personne a les moyens de mettre en lumière un fait, comme celui du paiement d'une dette, ou bien a été témoin d'un crime, ou au contraire, à l'heure présumée du crime, a été vue en un autre endroit en compagnie de l'inculpé, il y a évidemment grand intérêt pour la cause que cette personne soit judiciairement entendue; le juge d'instruction ayant dans son pouvoir discrétionnaire décidé que le témoignage avait de l'importance, elle doit se rendre à l'invitation. Au moment des débats, ne devront se présenter que les témoins qui auront été retenus par le juge en raison de l'intérêt de leurs premières déclarations. Même, les débats étant déjà engagés, à la requête de l'accusé par l'intervention de son avocat ou même sans cette intervention, le président du tribunal et le procureur ont la faculté de citer d'autres témoins. Voir *Code d'instruction criminelle*, art. 321.

Le devoir de conscience, auquel nul ne peut se soustraire, est donc manifeste; devoir d'obéissance qui, dans bien des cas, se doublera d'une grave obligation de charité, ainsi qu'il sera précisé plus bas.

D'ailleurs, des peines qu'il serait imprudent de mépriser, sont portées contre les défaillants : les art. 80 et 304 du Code de procédure criminelle et l'art. 236 du Code pénal condamnent les non-comparants à des amendes et même à un emprisonnement de six jours à deux mois; rien donc que l'intérêt sera une raison suffisante pour que le témoin cité ne se dérobe pas à son devoir, sous prétexte que l'obéissance au juge lui attirerait des ennuis du côté de la partie adverse.

Pourtant ce devoir comporte des excuses; il peut arriver qu'une citation soit illégitime en raison de l'incompétence du juge ou de l'incapacité de la personne citée comme témoin, ou bien encore parce qu'un conflit de devoirs libère de la comparution, par exemple un médecin, un confesseur lié par le secret professionnel. En pareil cas on peut évidemment faire savoir au juge qu'on n'a rien à dire devant le tribunal. Mais un juge acceptera difficilement son incompétence en matière de for ecclésiastique, et il persistera probablement à faire comparaître un prêtre alléguant l'excuse de son ministère. Si le juge maintient sa décision, le témoin cité n'aura guère moyen d'échapper à cette nécessité; seul, le prêtre lié par le secret professionnel, sacramentel ou autre, aurait à choisir entre le refus de comparaître puni d'amende et la comparution durant laquelle il déclarera n'avoir rien à dire et ne rien savoir dans la cause.

2° En principe, la comparution spontanée, sans citation préalable, n'est pas obligatoire; ainsi la personne dont la présence sur le lieu du crime est ignorée du juge ou dont les déclarations seraient d'une grande importance n'a pas à se faire connaître ni durant l'instruction ni pendant les débats. Pourtant accidentellement l'obligation peut en surgir pour raison de charité ou de justice légale.

1. Le fait d'avoir connaissance d'un point concernant une cause civile ou criminelle n'est pas en soi fondement d'une obligation d'en témoigner devant le tribunal; la prévision même que l'abstention aura des conséquences dommageables pour une des parties n'est pas encore une raison suffisante pour que la vertu de justice commutative commande d'intervenir. Il n'y a d'exception que pour les fonctionnaires de la police qui ont la charge de dénoncer les délits et qui par conséquent manquent à la justice en cachant un attentat dont ils ont connaissance. Les autres, même le témoin capital qui était présent sur le lieu et au moment du crime, qui a vu et reconnu le meurtrier, peuvent garder le silence, rester dans l'obscurité, ne pas répondre à l'appel lancé par voie de journaux ou d'affiches, ne pas céder à l'appât de la récompense promise ou même à l'intimation de la loi menaçant de sanctions ceux qui négligeraient de dénoncer les coupables. Jamais, de la part des particuliers, il n'y aura injustice stricte à ne pas se présenter spontanément à la police ou au juge d'instruction, même si, en raison du silence de tel témoin, un innocent devait être condamné ou si un coupable devait échapper à la justice. Ces dommages qui frappent injustement des innocents ou trop sévèrement des coupables ou atteignent la société, ne peuvent être qualifiés d'injustices. Le principe théologique à cet égard est très net. Le témoin qui ne se présente pas ou ne dénonce pas, sans doute prend place parmi les coopérateurs comme *non manifestans;* mais il est clair que sa coopération au dommage, supposons même qu'elle soit effective et non plutôt simplement occasionnelle, n'est ni strictement ni formellement injuste. L'omission de la dénonciation n'est pas une injustice stricte, car le droit de celui qui a subi des dommages, s'il a été violé, n'a pas été violé par le témoin ni par les moyens employés, c'est-à-dire par son silence; en plus ce silence n'est pas coupable en soi, même s'il est volontaire. Il ne le deviendrait que par l'intention malveillante et haineuse du témoin qui, par exemple, pour faire du tort à son prochain, lui refuserait le service de son témoignage. Même dans ce cas, une au moins des trois conditions indispensables pour la damnification soumise au devoir de la

réparation, fait défaut, et nous n'arrivons pas à la formule tripartite nécessaire : *damnificatio stricte, efficaciter et formaliter injusta.*

2. Toutefois, l'obligation morale ou de conscience de se présenter comme témoin peut venir d'un autre côté, celui de la charité ou de la justice légale, qui urgeront en tels ou tels cas particuliers, dans des causes civiles ou pénales.

La charité parfois fera un devoir à tel témoin de se présenter, s'il se rend compte que sa déposition est de nature à rendre grand service à l'intéressé, à défaut d'autres témoignages. Certes, c'est tout d'abord à chaque partie en cause qu'il revient de chercher des moyens de défense, pour revendiquer son bien et en garder la possession, ou bien pour se libérer d'une accusation et s'épargner un châtiment plus grave. Mais, si un témoin apprend que l'inculpé est sans défense, surtout s'il est sollicité par un innocent d'apporter un témoignage favorable qui sera déterminant, la charité intervient; car tout homme qui, sans inconvénient relativement grave, peut secourir son prochain dans la détresse ou dans le danger de perdre des biens considérables, a le devoir d'exercer l'aumône envers celui qui n'est pas aidé ou insuffisamment aidé par les autres. Le simple ennui d'aller au tribunal ne peut être une excuse valable; et il faudrait pour exempter de ce devoir de charité un inconvénient grave et certain, comme celui d'être exposé à la haine et à la vengeance de la partie adverse, à plus forte raison au danger de perdre la vie.

En d'autres circonstances, surtout en matière criminelle, c'est la justice légale, cette forme de charité envers la collectivité, qui pourra imposer à un témoin le devoir de dénoncer un fait criminel ou de se présenter spontanément au juge d'instruction; mais ces circonstances ne se produiront que quand il s'agira de dommages très graves pour la société. Le fait qu'un criminel échappera à la punition, bien que regrettable, ne suffit pas par lui seul pour engager la responsabilité d'un témoin qui garde le silence ou d'un complice qui se retire d'un complot. Toutefois, si le silence d'un témoin capital unique devait entraîner la ruine de la société, le renversement d'un régime établi ou un désastre public, le devoir s'imposerait gravement à la conscience. Quelques théologiens, après Lessius, *De justitia*, l. II, c. IX, comme Lehmkuhl, t. I, n. 602 et Ballerini, t. IV, n. 94, vont jusqu'à enseigner que cette obligation doit être remplie *sub incommodo gravi usque ad periculum vitæ.* D'ordinaire la dénonciation, même anonyme, suffira puisqu'elle guidera l'instruction dans des recherches qui finiront par être efficaces. Parfois cependant la comparution personnelle de celui qui a découvert le complot ou surpris les conspirateurs sera seule capable d'arrêter le crime menaçant la société; en effet, une simple dénonciation ne fournit pas encore les preuves, et un temps précieux s'écoulera non sans grand préjudice pour le bien commun. Il vaut donc mieux, il y a même obligation de justice légale pour le témoin de se présenter personnellement aux autorités de justice. Ainsi doit-on se mettre en garde contre l'indifférence pour le malheur des autres ou pour les intérêts de la société, qui trouve sa source dans l'égoïsme tranquille et dans le défaut de solidarité, si fréquents de nos jours; d'ailleurs il n'y a pas à s'exagérer les ennuis de la déposition et surtout de la dénonciation pour laquelle on obtiendra aisément une promesse de discrétion.

En cette matière, les ecclésiastiques ont une place à part quant à leur devoir de conscience, qui est réglé par le Code de droit canonique. Il importe de citer les dernières lignes du can. 139, § 3 : « Dans les causes criminelles des laïcs ayant comme objet une peine personnelle grave, les ecclésiastiques ne doivent avoir aucune part, pas même par leur témoignage, à moins qu'ils n'y soient contraints par la citation ou la nécessité de subir une peine grave. » Un clerc doit donc tout au moins s'abstenir de dénoncer un criminel quand il s'agit d'un délit entraînant la mort ou une peine de prison; c'est là un rôle étranger à l'esprit de l'état ecclésiastique qui est un esprit de charité et d'indulgence.

II. Devoir de prêter serment et de répondre au juge selon la vérité. — C'est la seconde obligation du témoin légitimement cité.

1° Généralement, au moins en matière criminelle, même durant l'instruction, le juge pourra déférer le serment au témoin dont les déclarations paraissent importantes; et devant le tribunal lui-même le serment est de règle pour tous les témoins, excepté ceux que la loi interdit d'entendre sous la foi du serment, comme les enfants au dessous de quinze ans. *Code d'instr. crim.*, art. 79. A cette prestation du serment le témoin ne peut échapper s'il en est requis; la société en effet a le droit, pour assurer la vérité des témoignages, d'imposer ce moyen extraordinaire basé sur le respect de Dieu et la crainte de ses châtiments. Un catholique pourrait-il refuser le serment pour la raison que dans la salle d'audience ne se trouvent ni évangile ni crucifix? Certainement non; car un serment peut être parfaitement religieux sans formalités extérieures.

Il va sans dire que cette obligation d'obéissance a pour objet un serment sincère, c'est-à-dire un serment religieux si la loi et le juge le réclament; il en serait autrement si la loi n'a voulu que d'un serment laïc excluant toute intention religieuse.

2° Le témoin promet de dire *la vérité, rien que la vérité, toute la vérité* en réponse aux questions du juge; c'est là une obligation de véracité, ordinairement de religion et souvent de stricte justice. Le principe paraît être sans obscurité; pourtant il n'est pas sans difficulté et l'application en est d'un maniement délicat.

1. *La vérité, rien que la vérité :* le sens de cette promesse est clair et toute conscience honnête en comprendra la portée et y sera aisément fidèle. Le principal devoir du témoin répondant au juge est de ne pas le tromper par des mensonges, des faussetés, des inventions, des habiletés, quel que soit le nom dont il désirera couvrir la contre-vérité qu'il débite devant le tribunal. Même pour sauver un innocent injustement accusé ou pour aider au bon droit d'un ami en un procès civil, il ne peut être permis de mentir, en disant par exemple : « je ne sais pas, je ne me rappelle pas avoir entendu telle chose », ou bien en affirmant un fait imaginé, comme celui d'avoir été présent lors du paiement d'une dette. Ce sont là des moyens injustes, et ici comme en toute chose vaut le principe : la fin ne justifie pas les moyens.

2. Mais c'est dans l'explication de la formule : *toute la vérité* que peuvent se présenter des difficultés, non seulement pratiques, mais même théoriques. Quel sens donner à cette promesse? Tout d'abord il est manifeste que sa signification n'est pas absolue et qu'il n'y a pas, pour tout témoin et dans tous les cas, une obligation de conscience de dire toute la vérité, telle qu'il la connaît et quelles que puissent être les conséquences des déclarations qu'il sera amené à faire pour obéir scrupuleusement à cette injonction. Aucune autorité humaine ne possède pareil droit sur ce trésor qu'est la vérité ou plutôt sur la connaissance que nous avons pu en acquérir. Cela d'autant plus que, dans l'occurrence, il s'agit d'une vérité qui peut nuire et par conséquent d'un acte à double effet, où il y a lieu d'établir une équitable proportion entre les bons effets réclamés par la société ou des particuliers et les effets domma-

geables redoutables pour le témoin ou d'autres personnes. D'ailleurs, le juge demandant toute la vérité n'entend pas par là toute la vérité d'une façon absolue, mais toute la vérité judiciaire, donc la vérité envisagée sous un angle déterminé. Son intention est d'éclairer cet angle et par suite son interrogatoire revêt un sens particulier et a une portée toute spéciale. En conséquence l'obligation du témoin est limitée elle-même par le sens de l'interrogatoire; et il doit en être de même du serment, car le serment, ici chose accessoire, suit nécessairement le principal, ici le témoignage. Bref, il peut être légitime en des circonstances particulières de donner un sens restreint à cette formule : *toute la vérité;* oui, toute la vérité, mais telle que la cause le demande et que le juge l'entend et doit l'entendre. Il ne sera pas toujours facile, même pour des personnes honnêtes et instruites en autres matières, de se rendre compte du sens précis et de la portée des questions prévues, partant de l'excuse qu'on peut avoir de ne pas dire toute la vérité. « Il sera donc très louable, écrit le P. Salsmans (*Droit et morale*, n. 402), peut-être même obligatoire, de consulter un homme de loi consciencieux et un prêtre instruit, de peur de manquer au serment. » — Établissons quelques règles qui marqueront les limites de la formule d'apparence si rigoureuse : *toute la vérité.*

Et d'abord, le témoin n'est tenu que de répondre aux questions posées en fait par le juge. Ce qui évidemment veut dire qu'il n'a pas le devoir de répondre aux questions captieuses de l'avocat adverse, à moins qu'elles ne lui soient transmises par le juge. Mais cela signifie surtout qu'il n'y a pour lui aucune obligation de prévenir les questions, de les faciliter, de les solliciter, de les dépasser, quand il se rend compte que l'omission ou l'oubli ou la maladresse du juge va singulièrement favoriser telle partie, en laissant échapper un point important de la cause. Certes, le témoin a le droit de le faire dans l'intérêt de la société ou d'un particulier, mais il peut aussi ne pas le faire pour ne pas nuire au défendeur ou à l'accusé.

Ensuite le sens de l'interrogatoire est de faire déclarer au témoin ce qu'il sait par science directe et certaine, comme témoin oculaire ou auriculaire. Tant qu'il n'est pas expressément interrogé sur ce qu'il sait par d'autres ou la rumeur publique, il lui est loisible de répondre qu'il ne sait plus rien sur l'affaire. Mais alors qu'il réponde avec prudence et discrétion au sujet de cette connaissance indirecte ou intermédiaire; prudence qui lui permettra de ne faire aucun état des choses qu'il aurait apprises de personnes peu sûres. Le même principe guidera le témoin dans le cas où il serait interrogé sur sa conviction : « le croyez-vous coupable? »; sans mentir il peut se dérober et rendre ainsi service à un ami, même coupable, que le tribunal ne peut juger légitimement que d'après des faits prouvés.

Enfin le témoin peut se trouver en face d'un conflit de devoirs d'où il sortira légitimement en donnant la prédominance au devoir de la discrétion; à la question du juge il répondra : « je n'ai rien à répondre, je ne sais pas », ou recourra, selon son habileté, à d'autres locutions conventionnelles pouvant couvrir la vérité qu'un devoir supérieur lui commande de garder secrète. Donnons quelques exemples. Parfois c'est un juge incompétent qui a fait comparaître un témoin, par exemple en opposition avec les règles du for ecclésiastique; le témoin qui a dû se rendre à la citation a certainement le droit de ne pas charger l'accusé et de ne pas dire toute la vérité telle qu'il la connaît. Il en serait de même, ou mieux il serait plus facile de refuser réponse, si le juge posait des questions que la loi lui interdit de poser; d'ailleurs, en pareil cas, l'avocat interviendrait immédiatement. De son côté, la charité prime sur l'obligation de dire toute la vérité, quand le témoin s'aperçoit que sa déclaration va nuire à un accusé certainement innocent ou à un défendeur qui indubitablement a le bon droit pour lui; il s'abstiendra donc de donner tel détail imprudent et il se contentera d'une réponse évasive ou même, s'il ne peut faire autrement, d'une nette dénégation. La solution est la même, si la justice lui défend d'apporter au tribunal des connaissances qu'il n'a pu acquérir qu'au moyen d'indiscrétions injustes en interceptant par exemple la correspondance de celui à qui la déclaration va faire un tort considérable; il est en effet défendu d'employer des moyens injustes même sous prétexte de faire acte d'obéissance. La charité pour soi-même sera aussi une excuse légitime au silence et à une formelle dénégation à la question du juge, quand une réponse tout à fait exacte devrait entraîner pour le témoin lui-même de graves inconvénients, comme par exemple son arrestation immédiate ou son déshonneur. Enfin et surtout c'est le respect du secret commis qui empêche obligatoirement un témoin de dire toute la vérité. A toute question touchant ce secret, particulièrement le secret professionnel dont on n'est pas délié, et évidemment le sceau sacramentel, le témoin doit avoir une réponse toute prête : « je ne sais pas »; il serait même imprudent, spécialement pour un confesseur, de laisser deviner que c'est à cause du secret qu'il lui est interdit de répondre. La loi d'ailleurs admet cette excuse, et généralement, dès l'instruction, le témoin cité la fera agréer par le juge. Voir l'art. SECRET.

III. RÉPARATION DES DOMMAGES CAUSÉS. — Le troisième devoir du témoin, éventuel celui-ci, est de réparer les dommages en cas de faux témoignage. Nous venons de préciser qu'il ne peut y avoir faux témoignage quand, après serment de dire toute la vérité, un témoin a repondu négativement à des questions auxquelles une loi supérieure lui défendait de répondre. Le faux témoignage a à sa base un mensonge proprement dit, et non un silence ou une réponse évasive. Or, ce mensonge positif, proféré de mauvaise foi malgré la promesse faite sous serment, a pu causer de graves dommages à une des parties en cause; et comme ces dommages matériels ou personnels dans l'honneur ou la liberté sont strictement injustes, celui qui en est responsable par sa déposition a le devoir de les réparer. Il en a même le devoir quand, de bonne foi, il a fait une déposition contraire à la vérité; mais en ce cas *non obligat cum tanto incommodo.*

Cette réparation, il peut sans doute chercher à la rendre le moins dommageable possible pour sa bourse et sa réputation. Toutefois, s'il ne trouve pas les moyens d'échapper aux conséquences de sa faiblesse coupable ou de sa méchanceté, il devra les subir, même en rétractant sa déposition et en s'exposant ainsi à une poursuite pour parjure. Les théologiens vont jusqu'à enseigner que le faux témoin, en tant que calomniateur, est tenu à réparation, « dût-il pour ce fait encourir un dommage égal ou même supérieur à celui qu'il a causé à la victime ». Salsmans, *Droit et morale*, n. 403.

S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa-IIae, q. LXX, a. 1; S. Alphonse, *Theol. mor.*, l. III, n. 154; D'Annibale, *Summula theol. mor.*, t. II, n. 587; A. Ballerini-Palmieri, *Opus theol. mor.*, t. IV, n. 460; Berardi, *Praxis confessariorum*, t. I, n. 1130; Lehmkuhl, *Theol. mor.*, t. I, n. 820-821; Noldin, *Summa theol. mor.*, t. II, n. 728-731; Salsmans, *Droit et morale*, Bruges, 1924, n. 401-403.

P. CHRÉTIEN.

TEMPÉRANCE. — La tempérance est la quatrième des vertus cardinales. Les délectations qu'elle est appelée à modérer sont si vives et s'offrent à nous si fréquemment, que l'absence de cette vertu se ferait sentir par d'innombrables désordres et par la ruine de

bien des vertus. Aussi est-elle une vertu cardinale. Voir Cardinales (Vertus), t. ii, col. 1714.

La prudence est la première des vertus cardinales, parce qu'elle a pour objet le bien de toutes les vertus. La justice vient ensuite, parce qu'elle règle nos devoirs envers autrui, y compris le culte dû à Dieu. La force vient en troisième lieu, parce que, dans l'exercice de toutes les autres vertus, elle modère notre aversion pour les maux sensibles. La tempérance ne vient qu'en quatrième lieu, parce qu'elle ne vise que notre bien individuel par la modération des plaisirs sensibles qui s'opposeraient à ce bien. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. cxli, a. 7 et 8.

Cet ordre n'enlève rien à la tempérance de ses effets salutaires sur l'âme et sur le corps. A la tempérance, en effet, on attribue la tranquillité de l'âme (quoique cette tranquillité soit l'apanage de toutes les vertus), parce que la tempérance réprime les passions les plus fougueuses et les plus propices aux dissensions. De plus, elle communique à l'âme une certaine beauté qui rejaillit sur le corps : en mettant une juste harmonie entre l'âme et le corps, cette vertu embellit l'homme tout entier. La laideur du corps provient souvent des penchants de sa nature animale qui flétrissent le corps autant que l'âme : en communiquant à l'âme une sorte de beauté angélique, la tempérance influe indirectement sur la beauté du corps. *Ibid.*, a. 2, ad 2um; ad 3um.

On exposera donc : I. La vertu de tempérance considérée en soi. II. Les vertus connexes à la tempérance et les péchés opposés à ces vertus.

I. La tempérance considérée en soi. — 1° *La tempérance est une vertu spéciale.* — 1. *Vertu.* — Il est de la nature de la vertu d'incliner la volonté vers le bien. Cf. Ia-IIæ, q. lv, a. 3. Le bien, au point de vue naturel, c'est ce qui est conforme à la droite raison. La tempérance, qui comporte une modération *(temperies)* des plaisirs sensibles conformément aux exigences de la droite raison, est donc une réelle vertu. IIa-IIæ, q. cxli, a. 1.

2. *Vertu spéciale.* — Sans doute, toute vertu, quelle qu'elle soit, concourt à tempérer la violence des passions et à mettre dans l'âme humaine cette modération qui s'attache toujours à son exercice. Toutefois, la tempérance est une vertu spéciale, car elle a un objet distinct et comporte une modération d'un genre particulier : il s'agit de réprimer les mouvements excessifs de l'appétit sensible, conformément à la raison, et de l'éloigner des plaisirs qui le sollicitent le plus violemment. *Ibid.*, a. 2.

2° *Objet matériel de la tempérance.* — 1. *Objet principal.* — L'objet matériel de la tempérance est principalement constitué par les plaisirs qu'on rapporte au toucher parce que le toucher y a la part prépondérante, plaisirs de la nourriture et de la boisson, utiles à la conservation de l'individu, plaisirs charnels, utiles à la conservation et à la propagation de l'espèce. De même que la force règle et modère le mouvement de répulsion que nous éprouvons à l'égard des maux sensibles dans l'accomplissement du devoir, ainsi la tempérance règle et modère le mouvement d'attraction vers les plaisirs des sens capables de nous détourner du devoir. Par quoi la tempérance nous éloigne des délectations les plus vives et les plus opposées à la raison : or, il n'en est pas auxquelles la nature nous sollicite plus vivement et qui causent à la raison plus de trouble que les plaisirs de la nutrition et de la génération. *Ibid.*, a. 3, 4. On pourra s'étonner que saint Thomas, au sujet des plaisirs de la nourriture, parle principalement du sens du toucher et non du sens du goût. Il s'en explique lui-même à propos de l'objet secondaire de la tempérance.

2. *Objet secondaire.* — L'objet secondaire de la tempérance est constitué, non par ce qui est essentiellement requis aux opérations de la nutrition et de la génération, mais à ce qui est utile à ces opérations. C'est ici qu'intervient le sens du goût dans les délectations attachées à la nourriture : au goût, en effet, les aliments apparaissent plus ou moins attrayants, selon leur odeur ou leur saveur. Pareillement, dans l'ordre des délectations sensibles attachées à la génération, l'union des sexes relève du sens du toucher; mais la beauté de la femme, sa parure, ses attraits physiques relèvent d'autres sens et forment un objet secondaire de la tempérance. *Ibid.*, a. 5. Par là, l'homme tempérant s'abstiendra non seulement des plaisirs immodérés qui peuvent troubler sa raison et le détourner du devoir, mais encore de tout ce qui ne sert qu'à flatter les sens et n'est que de pur agrément : il modérera la vue, l'ouïe, l'odorat et surtout le goût qui est, de tous les sens, celui qui se rapproche le plus de l'objet principal de la tempérance, le toucher.

3° *Objet formel ou motif de la tempérance.* — Le motif formel de la vertu de tempérance ne peut être que le bon ordre à établir dans l'usage des plaisirs sensibles, conformément aux exigences de l'honnêteté et du devoir, envisagés soit dans l'ordre naturel (vertu naturelle de tempérance) soit, en s'inspirant d'un motif de foi, dans l'ordre surnaturel (vertu surnaturelle de tempérance). Voir Vertus. Cette considération commande le principe même qui permet au théologien de préciser la règle, la juste mesure de la vertu de tempérance.

4° *Règle et juste mesure de la vertu de tempérance.* — Le principe fondamental de cette juste mesure peut être ainsi formulé : « La règle et la juste mesure qui permettent de modérer les plaisirs sensibles conformément à la raison, c'est essentiellement la nécessité qu'imposent les exigences de la vie présente. » Le bien de l'homme c'est, en effet, l'ordre imposé par la raison. Or, l'ordonnance de la raison implique avant tout la conservation de l'individu et de l'espèce. Il faut donc que la tempérance règle les plaisirs attachés à ces deux fonctions selon les exigences rationnelles du bien de l'individu ou de l'espèce. Ces exigences peuvent être *absolues* ou simplement *relatives*. Exigences absolues, sans lesquelles la conservation de l'individu ou de l'espèce ne sauraient être obtenues; exigences relatives, celles qui tiennent compte des circonstances de personne, de santé, d'âge, de fonction, de dignité, de richesse, d'honnêteté, d'usage reçu, de convenances sociales, etc. Ces « exigences », qui sont plutôt des convenances doivent parfois apporter des nuances non négligeables dans l'appréciation de la juste mesure de la vertu de tempérance. A. 6, et ad 2um, ad 3um.

De ce principe général, saint Thomas déduit les applications en considérant successivement la *fin prochaine* qui commande la règle et la juste mesure aux délectations sensibles, et la *fin dernière*, que, dans l'économie de la vie chrétienne, l'on ne saurait négliger.

1. *Fin prochaine et règle propre de la tempérance.* — Cette règle commandée par la fin prochaine des délectations sensibles, ce sont, avons-nous dit, les nécessités de la vie présente. Et, parce que la fin des plaisirs de la chair n'est pas la même que celle des plaisirs de la table, la règle pour les uns et pour les autres est différente.

a) En ce qui concerne les plaisirs attachés à l'acte générateur, la règle est qu'il faut s'en abstenir absolument en dehors du mariage, parce que l'institution du mariage seule peut donner à la société le moyen de conserver et de propager l'espèce humaine conformément aux exigences de la nature raisonnable de l'homme. Voir ici Mariage, t. ix, col. 2046. L'usage des plaisirs du mariage exige donc qu'aucun obstacle ne soit apporté à la fin principale, la procréation des

enfants, ni même à la fin secondaire, leur éducation. Doit-on toujours avoir en vue cette fin dans l'usage du mariage? Explicitement, non certes; toutefois, on ne perdra pas de vue la condamnation par Innocent XI de la proposition 9 des erreurs laxistes : *Opus conjugii ob solam voluptatem exercitum omni penitus caret culpa ac defectu veniali.* Denz.-Bannw., n. 1159.

b) En ce qui concerne les plaisirs de la table, la règle de la tempérance ne peut être que la bonne santé du corps et la disposition de l'esprit nécessaire pour l'accomplissement des devoirs quotidiens. Ni plus ni moins qu'il ne faut pour atteindre ce but. Ce qui ne veut pas dire, de toute évidence, qu'en raison de circonstances spéciales, il ne soit pas permis de faire des repas plus copieux ou mieux préparés : le nécessaire doit être entendu ici selon les règles non seulement de la nécessité absolue, mais encore de la convenance. Mais on se souviendra aussi de la proposition 8 condamnée par Innocent XI : *Comedere et bibere usque ad satietatem ob solam voluptatem non est peccatum, modo non obsit valetudini; quia licite potest appetitus naturalis suis actibus frui.* Denz.-Bannw., n. 1158. Le plaisir du boire et du manger ne saurait être une fin; ce n'est qu'un moyen : « Il faut manger pour vivre et non vivre pour manger. »

2. *Fin dernière et règles supérieures de la tempérance.* — Dans l'économie présente de la fin surnaturelle à laquelle l'homme est appelé, la fin prochaine et la règle propre de la tempérance doivent être subordonnées à des règles supérieures, propres à la fin surnaturelle de l'homme. Dans l'usage des plaisirs sensibles, il faudra aussi faire attention à ne nuire en rien au bien spirituel et surnaturel de l'âme, et même on devra s'abstenir de ces plaisirs dans la mesure où, selon le tempérament, la situation, la vocation de chacun, ce sera nécessaire ou même simplement utile pour parvenir à la fin surnaturelle. De là, l'utilité et la nécessité des mortifications, des œuvres satisfactoires pour les péchés, du célibat ecclésiastique, du vœu de chasteté, etc.

5° *Le juste milieu de la tempérance.* — Le propre des vertus morales est de tenir un juste milieu entre deux excès opposés. Saint Thomas traite des excès opposés à la tempérance dans la question CXLII. Il part du même principe qui lui a servi à établir la nature et l'objet de la tempérance.

La nature a attaché une délectation sensible à tout ce qui est nécessaire à la conservation de l'individu et de l'espèce. Sans cette délectation qui fait contre-poids à des inconvénients graves, le genre humain s'éteindrait bientôt. L'un s'abstiendrait de nourriture ou n'en prendrait qu'une insuffisante, pour s'épargner la peine de la chercher ou de la préparer. L'autre ne voudrait pas d'enfants pour éviter les inconvénients inhérents à leur éducation. L'absence de la délectation nécessaire, c'est l'insensibilité : quand cette insensibilité est le résultat d'une volonté égoïste, elle est non seulement un défaut, mais une faute. Toutefois, saint Thomas fait ici remarquer qu'en raison des fonctions qu'on remplit, s'abstenir de certains plaisirs sensibles peut être louable : les soldats, les athlètes, les intellectuels se privent de l'usage du mariage pour mieux accomplir les devoirs de leur état; les malades se mettent à la diète pour recouvrer la santé du corps, les pénitents à l'abstinence, pour recouvrer la santé de l'âme. L'autre excès, c'est l'intempérance sous toutes les formes qui recouvrent les péchés contraires aux vertus connexes à la tempérance. *Ibid.*, a. 1.

Saint Thomas compare l'intempérance à un défaut d'enfant. Sans considérer l'ordre de la raison qu'il est encore incapable de percevoir, l'enfant désire ce qui flatte son appétit, fût-ce quelque chose de honteux et de laid aux yeux de l'esprit. Si l'on obéissait à l'enfant, on le fortifierait dans ses instincts pervers. Cf. Eccl., XXX, 8. Plus on accorde à la concupiscence, plus elle demande; la passion satisfaite, dit saint Augustin, devient une habitude et l'habitude, une nécessité. *Confessions*, l. VIII, c. V, 12, *P. L.*, t. XXXII, col. 754. On corrige l'enfant par la verge; on doit se servir de la discipline pour réprimer la concupiscence superflue ou intempérance, qu. CXLII, a. 2. Comparée à la timidité et à l'insensibilité, l'intempérance est plus grave tant au point de vue de sa matière que de la responsabilité de l'homme qui s'y livre volontairement, a. 3; on peut même dire que l'intempérance est le plus déshonorant et le plus honteux des vices : plongeant l'homme dans les voluptés qui lui sont communes avec les animaux, elle le prive du bon usage de la raison et littéralement l'abrutit; cf. Ps., XLII, 21. *Ibid.*, a. 4.

II. VERTUS CONNEXES A LA TEMPÉRANCE ET PÉCHÉS OPPOSÉS A CES VERTUS. — 1° *Parties de la tempérance* (q. CXLIII, art. unique). — Se référant à la doctrine exposée aux q. XLVIII et CXXVIII, saint Thomas distingue dans une vertu cardinale les parties intégrantes, subjectives, potentielles.

1. *Parties intégrantes de la tempérance.* — Comme l'indique le mot, la partie intégrante concourt à l'exercice de la vertu à titre de complément nécessaire. La *pudeur* est une disposition à la tempérance, l'*honnêteté* en est une condition. La pudeur, en effet, nous met en garde contre les choses honteuses; l'honnêteté nous fait aimer la beauté de la modération imposée par la tempérance à nos puissances inférieures. Sur la pudeur, voir la belle étude de J. de La Vaissière, *La pudeur instinctive*, Paris, 1936.

2. *Parties subjectives.* — Ce sont ici de véritables vertus, mais subordonnées à la tempérance, comme les espèces le sont au genre. La tempérance modérant les délectations relatives au manger et au boire, on compte, sous ce rapport, deux parties subjectives de la tempérance : la vertu d'*abstinence*, voir t. I, col. 271, à l'égard des plaisirs du manger, la vertu de *sobriété* à l'égard des plaisirs du boire. Quant aux plaisirs de l'acte générateur, c'est la *chasteté* qui le modère quant à l'essentiel, voir t. II, col. 2319 sq.; c'est la *pudicité* qui en modère les accessoires, baisers, touchers, attitudes, etc. Voir t. IX, col. 1351.

3. *Parties potentielles.* — On appelle parties potentielles des vertus annexes qui se rattachent à la vertu principale parce que leur objet constitue pour ainsi dire une partie secondaire de l'objet de la vertu principale. En ce qui concerne la tempérance, les vertus annexes, qui en sont les parties potentielles, ont pour objet de modérer les mouvements de l'âme. Par rapport aux mouvements intérieurs, on peut énumérer, à l'égard des mouvements de concupiscence, la *continence;* à l'égard des mouvements d'audace et de présomption, l'*humilité*, voir t. VII, col. 321; à l'égard des mouvements de colère et de vengeance, la *clémence* ou la *mansuétude;* à l'égard des désirs exagérés de savoir et, peut-on ajouter, des mouvements de paresse, l'*amour ordonné de l'étude (studiositas)*. Par rapport aux mouvements extérieurs, on peut énumérer, à l'égard de la tenue du corps la *modestie;* à l'égard des actes à accomplir, la *décence* et le *bon ordre;* à l'égard des distractions et des jeux, selon les cas, l'*eutrapélie* ou, au contraire, l'*austérité;* enfin, dans les vêtements et les parures, la *simplicité*, qui doit s'étendre également à tout le train ordinaire de la vie.

2° *Péchés opposés à ces vertus.* — Les péchés opposés à la loi de l'abstinence et au jeûne sont étudiés à ces mots, t. I, col. 271; t. VIII, col. 1111 sq. A la sobriété et à l'abstinence s'opposent les péchés de *gourmandise* et d'*ivresse*, étudiés t. VI, col. 1520 sq. A la chasteté, s'oppose le péché de luxure sous toutes ses formes, voir t. IX, col. 1339 sq. A la vertu de mansuétude et de

clémence s'oppose la *colère*, étudiée t. III, col. 355. A la vertu d'humilité, t. VII, col. 321, s'oppose le péché d'*orgueil*, t. XI, col. 1410. On trouvera à PARESSE, t. XI, col. 2023, l'étude d'un péché qui, sans s'opposer directement à la tempérance, peut cependant en certaines circonstances être considéré sous cet aspect spécial. Dans chacun de ces articles, on trouve les indications utiles qui groupent, autour de l'espèce principale, les espèces subordonnées de fautes similaires.

A. MICHEL.

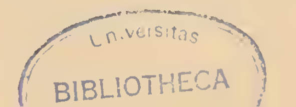
TEMPIER (Étienne). — Originaire d'Orléans, il étudia la théologie à Paris. Chanoine de Notre-Dame, il succède, comme chancelier, à Aymeric de Veire, avant mars 1263. Il entre presque aussitôt en conflit avec l'Université; sous prétexte qu'il lui appartient, en qualité de chancelier, d'admettre les bacheliers, il entend commencer lui-même à faire office de maître régent sans prêter les serments d'usage; il prétend aussi, quoique dernier promu, prendre le titre et la fonction de doyen; il se permet enfin d'admettre à la licence les bacheliers qui lui agréent, sans consulter comme il se doit les maîtres régents en théologie. De là, plaintes et procès à Rome. En 1268, après la mort de Réginald de Corbeil, il est élu évêque de Paris, et prête serment le 7 octobre. Sa grande préoccupation, à en juger par les documents que rapporte le *Gallia christiana*, t. VIII, col. 108-115, fut de faire reconnaître les droits temporels de l'évêque de Paris. Il s'occupa aussi particulièrement de l'Université. C'est sous son épiscopat que se place le second enseignement parisien de saint Thomas. Il prit part au IIe concile de Lyon, eut maille à partir avec Philippe le Hardi qui, en 1273, l'exila quelque temps de son diocèse. Il mourut le 3 septembre 1279. Son œuvre littéraire et théologique semble des plus réduites; on ne possède de lui ni traités ni commentaires. Seuls ont été conservés trois sermons prononcés en 1273 (Paris, Bibl. nat., *lat. 16 481*, fol. 77 v°, 136 v°, 214) et quelques fragments de statuts synodaux. Il exerça pourtant une influence considérable sur le développement et l'orientation de la pensée philosophique et théologique au XIIIe siècle par ses deux interventions dans la polémique antiaverroïste et antipéripatéticienne : sa condamnation de 1270 et son Syllabus de 1277.

I. LA CONDAMNATION DE 1270. — Elle est la première digue officielle dressée contre la vague de rationalisme qui déferlait alors sur l'Université de Paris, et plus particulièrement sur la faculté des arts. Le nom d'averroïsme latin, par lequel on désigne ce courant de pensée, doit s'entendre non pas d'un averroïsme intégral que les latins, précisément, n'adoptèrent jamais, mais plus exactement d'un aristotélisme intégral, auquel l'adjonction de certaines thèses capitales de l'averroïsme donne une allure toute spéciale, mais confère un danger tout particulier aussi. Ces thèses concernaient surtout l'unité de l'intellect humain; la négation, conséquente, de la liberté et de la responsabilité humaine; la négation aussi de l'immortalité personnelle et donc de la rémunération et du châtiment, puisqu'il n'y a pas survie. Cet apport spécifiquement averroïste s'alliait, chez les philosophes parisiens, à tout l'ensemble des doctrines aristotéliciennes qu'il présupposait. Le système d'Aristote s'imposait en effet à eux comme le dernier mot de la pensée philosophique et la seule explication satisfaisante de l'univers. A la suite du Maître, on pouvait s'engager sans crainte; accepter, évidemment, toutes ses données organiques si cohérentes entre elles; mais aussi aller jusqu'au bout de ses exigences et de ses conclusions, y compris celles qui ne pouvaient se concilier avec l'enseignement révélé, l'éternité du monde par exemple et celle du mouvement; le déterminisme universel avec le rôle joué par les constellations, et le retour cyclique des événements et des civilisations. Quelles que soient les conséquences auxquelles elle aboutit, la raison se doit de poursuivre implacablement sa route. Le Commentateur par excellence, Averroès, vient l'y aider, et c'est pourquoi on a recours à lui; d'autres encore, tel Avicenne, à qui l'averroïsme latin empruntera également une de ses théories : sur l'action des «intelligences» dans la production des êtres et le gouvernement des sphères, avec les conséquences que cela comporte sur la providence ou plutôt la non-intervention de Dieu dans la destinée humaine et son bonheur. Il est certain que, ainsi compris et érigé en système cohérent (voir ici même, l'art. AVERROÏSME, t. I, col. 2629 sq.), l'averroïsme latin constituait un danger très réel, tant pour la foi que pour les mœurs. On ne nie pas en vain la liberté, la responsabilité personnelle, les sanctions de l'autre vie et les conclusions pratiques en sont vite comprises et appliquées. Guillaume de Tocco a conservé à ce propos la réflexion de ce soldat qui refusait de faire pénitence de ses péchés sous le beau prétexte que, ne faisant qu'un avec saint Pierre en vertu de leur commune intelligence, la sainteté de celui-ci lui était acquise. C'était logiquement la porte ouverte à tous les abus et à l'inconduite.

C'était surtout la foi mise en péril. L'autorité du Philosophe et du Commentateur étaient telles qu'elles faisaient accepter pour vrais même les points de doctrine directement opposés à l'enseignement révélé. On s'en tirait en protestant de l'orthodoxie des intentions, ou même en reconnaissant la vérité infaillible de l'Église; mais on n'en abandonnait pas pour autant les conclusions philosophiques qu'on tenait pour vraies et nécessitantes dans leur ligne. Semblable concordat, d'ailleurs faux, ne pouvait durer longtemps; la foi y sombrerait presque à coup sûr. D'autant plus que, répandues surtout à la faculté des arts, ces doctrines trouvaient là des auditoires de jeunes étudiants insuffisamment formés, prompts à s'enthousiasmer pour toute nouveauté et toute velléité d'indépendance. Par ailleurs l'averroïsme latin avait trouvé son principal théoricien en la personne de Siger de Brabant; et celui-ci avait à un haut degré les qualités du chef, chef d'école et chef de parti. Voir ici SIGER DE BRABANT, t. XIV, col. 2041 sq.

Devant le danger qui s'affirmait ainsi, sans doute aux environs de 1266, et ne cessait de croître, la Faculté de théologie s'était émue et la résistance aux thèses averroïstes s'y était organisée. On peut la suivre s'intensifiant à mesure que gagnaient les thèses adverses. C'est saint Bonaventure d'abord : en 1267, dans ses *Collationes de decem præceptis;* puis, l'année suivante en divers sermons et dans ses *Collationes de donis Spiritus Sancti*. Puis saint Thomas reparaît sur la scène parisienne; et ce sont ses questions disputées *De anima*, en 1269, avec l'édition des quest. disp. *De spiritualibus creaturis;* ses quodlibets I-III, XII; certains de ses opuscules : *De motu cordis; De unitate intellectus*. Auprès de lui, Jean Peckham, le régent de l'école franciscaine, avec plusieurs questions disputées, sur l'éternité du monde par exemple; Gérard d'Abbeville, dans son quodlibet XIV entre autres; Albert le Grand aussi dans son *De quindecim problematibus*, en réponse à la consultation que lui avait demandée Gilles de Lessines. Par l'entremise de cette dernière, précisément, on sait que dans le cours de l'année 1270, circula au sein de la Faculté une liste de quinze propositions jugées répréhensibles et susceptibles de condamnation. Sans doute les maîtres, régents ou autres, ont-ils été sollicités comme Albert de donner leur appréciation sur elles. Gilles en parle d'ailleurs comme *jam in multis congregationibus impugnatos*.

C'est alors qu'intervient l'acte du 10 décembre 1270. Étienne Tempier dénonce, condamne, excommunie les



treize premiers articles de la liste incriminée. Voir les textes dans Denifle-Chatelain, *Chartul. univers. Paris.*, t. I, p. 486-487; Mandonnet, *Siger de Brabant*, 2e éd., t. I, p. 111, n. 1. Dans ces articles l'essentiel de la doctrine averroïste, dans ce qu'il y a du moins de répréhensible en elle, se trouve contenu : négation de la providence divine dans l'ordre de la contingence (art. 10-12) ; éternité du monde (art. 5-6) ; unité numérique de l'intelligence humaine, avec ses conséquences (art. 1, 2, 7, 8, 13); négation du libre arbitre et règne de la nécessité (art. 3, 4, 9). « Ces erreurs, disait le prologue, ont été condamnées et excommuniées, ainsi que tous ceux qui les auraient enseignées sciemment ou soutenues, par le seigneur Étienne, évêque de Paris, l'an du Seigneur 1270, le mercredi après la fête du Bx Nicolas d'hiver. »

II. Le Syllabus de 1277. — Si judicieux qu'ait été le choix de ces articles et si clairement formulées qu'aient été les doctrines réprouvées, l'acte de 1270 ne produisit pas l'effet escompté. La forme conditionnelle de la condamnation : *qui eos docuerint... vel asseruerint* pouvait s'interpréter comme visant l'avenir seulement, ou comme ayant aussi un effet rétroactif. Certains en profitèrent pour contester la portée du geste; on le voit par la question soulevée trois mois plus tard au quodlibet IV, q. XIV de saint Thomas. D'autres mirent sans doute en avant le privilège dont jouissaient les membres de l'Université de ne pouvoir être excommuniés sans faculté spéciale du Saint-Siège. On ne voit pas non plus qu'il y ait eu alors de condamnations nominales ni de sanctions personnelles. Tout au plus — et c'est un grief qui reviendra dans certains écrits de saint Thomas tout comme dans le décret du 2 septembre 1276 porté par l'Université — l'enseignement des doctrines réprouvées se fit-il plus discret, portes closes, en de petits conventicules. D'ailleurs des troubles universitaires auxquels l'influence et l'action de Siger de Brabant ne furent pas étrangères, tant s'en faut, désorganisèrent assez profondément la faculté des arts et y compromirent l'enseignement. Or, commencé au début de 1272, le schisme soulevé par l'élection du recteur ne prit fin qu'en mai 1275 par l'arbitrage du légat Simon de Brion. Trois années d'anarchie et d'énervement au cours desquelles les esprits se montent, les abus se glissent et les doctrines condamnées gagnent du terrain. La Faculté des arts et l'Université s'efforcent de réagir par de nouvelles décisions, en date du 1er avril 1272, du 5 décembre 1275, du 2 septembre 1276; le légat intervient à nouveau le 6 décembre 1276 et lance l'excommunication contre les étudiants clercs dont la tenue donne du scandale. Le mal demeure cependant. Et Rome intervient à son tour. Par une bulle du 18 janvier 1277, Jean XXI (le *Petrus Hispanus*, l'ancien maître de Paris, à la renommée mondiale) dit son émoi à la nouvelle des erreurs qui, jadis condamnées, reprennent de plus belle au grand dommage de la foi. Et il commissionne Étienne Tempier pour mener une enquête sérieuse sur ces erreurs, leurs auteurs, les écrits qui les propagent, les endroits où elles se répandent; l'évêque de Paris devra lui en transmettre au plus tôt les résultats. Trois mois plus tard, une autre bulle, du 28 avril, renouvellera cette commission en l'amplifiant encore, car la Faculté de théologie elle-même serait contaminée et ces erreurs auraient, paraît-il, trouvé crédit en son sein. Mais avant que lui parvînt cette seconde lettre (contremandée bientôt par les cardinaux réunis en conclave après la mort de Jean XXI), Étienne Tempier avait agi et, dépassant les termes et sans doute l'intention du mandat pontifical, avait fulminé lui-même condamnation des 219 thèses qui constituent ce qu'on peut appeler le Syllabus parisien de 1277.

On sait qu'il a pris pour cela conseil des maîtres en théologie; on sait même qu'ils étaient au nombre de seize et qu'Henri de Gand fut l'un d'entre eux. On sait aussi par les témoignages de contemporains, Gilles de Rome, Godefroid de Fontaines, que ce travail fut hâtif, incohérent et tendancieux; l'étude du document lui-même confirme ces appréciations. L'enquête et le jugement furent rondement menés, en moins de trois semaines à dater de la réception de la bulle pontificale. On a l'impression que le dépouillement des ouvrages suspects a été fait séparément par plusieurs maîtres, mais que les résultats n'en ont pas été coordonnés : un certain nombre de propositions se répètent; d'autres se contredisent (voir par exemple les art. 204 et 219 sur la présence des anges dans le lieu, et l'embarras d'Henri de Gand à ce propos, *Quodl.* II, 9 et IV, 18). Il semblerait même parfois que le censeur a pris comme pensée de l'auteur ce qui n'était qu'une thèse adverse relevée par lui pour être réfutée. Voir Mandonnet, *Siger de Brabant*, t. I, p. 221, n. 1. De toute façon, les articles se suivent sans ordre ni principe directeur; et il faut un réel effort pour dégager de ce fouillis les grandes tendances doctrinales qui y sont réprouvées. Plus d'un copiste d'ailleurs voulut y porter remède en groupant de son mieux sous divers titres et catégories les multiples propositions qu'il relevait. C'est à une présentation de ce genre que s'est également résolu le P. Mandonnet dans la dernière édition qu'il a mise à la fin de son *Siger de Brabant*, t. II, p. 175-181.

Chose plus grave, et qui devait exercer une influence considérable sur l'histoire des idées, cette condamnation de 1277 fut, sans aucun doute, œuvre de parti et nettement tendancieuse. Il était nécessaire de réprimer les menées averroïstes et, puisque l'acte de décembre 1270 s'était avéré insuffisant, d'aller plus loin dans le détail des doctrines à proscrire, de les préciser et dénoncer plus clairement. On comprendrait même à la rigueur, suivant la remarque de Godefroid de Fontaines, qu'on forçât un peu la note et que, pour réagir plus sûrement, on excédât quelque peu dans le sens contraire. Mais les articles réprouvés ne visent pas seulement les thèses erronées de l'averroïsme latin, qu'elles aient été empruntées à Aristote, Averroès ou Avicenne, ou formulées de façon inédite par les novateurs parisiens. A l'abri de ces thèses, et sous prétexte de réagir contre elles, on entreprit également le procès d'une tendance doctrinale qui ne méritait point semblable condamnation, et l'on s'efforça de ruiner en même temps l'aristotélisme, le péripatétisme. C'était la revanche, longtemps attendue et préparée, du traditionalisme, appelons-le augustinisme, qui avait prévalu jusqu'à l'avènement d'Aristote dans le monde latin, ou plus exactement jusqu'aux tentatives d'un Albert le Grand et d'un saint Thomas pour intégrer dans la synthèse catholique tous les éléments féconds du péripatétisme.

Déjà en 1270 une première campagne avait été menée dans ce sens. La liste des propositions soumises à l'examen des maîtres, aux fins de condamnation, comportait outre les treize qui furent effectivement prohibées, deux autres qui n'étaient point averroïstes mais répondaient par contre à l'enseignement de saint Thomas : la 14e touchant la doctrine de l'unité de forme en l'homme, la 15e la simplicité de composition des substances spirituelles. A la suite d'interventions ou d'influences qui nous sont mal connues, ces deux thèses évitèrent la condamnation et saint Thomas ne fut pas excommunié de son vivant. Mais ce n'était que partie remise. Et, au lieu de deux thèses thomistes, il y en eut une quinzaine pour le moins qui se virent, en 1277, condamnées pêle-mêle avec les erreurs averroïstes. Elles concernent par exemple l'unité du

monde (34, 77); l'individuation dans les espèces spirituelles et les espèces matérielles (27, 81, 96, 97, 191); la localisation des substances séparées et leur rapport avec le monde physique (204, 218, 219); l'excellence de l'âme et de son opération intellectuelle en dépendance des conditions du corps (124, 187); le déterminisme sous lequel la volonté accomplit son opération (129, 163, 173). Si l'on applique ici l'adage : *Is fecit cui prodest*, il est hors de doute que le coup provient du parti des maîtres séculiers, de l'augustinisme qui défend ainsi ses positions sérieusement menacées par l'aristotélisme de saint Thomas. Défense de l'orthodoxie contre ce qui est doctrines erronées des philosophes païens, mais autant, sinon plus peut-être, sous ce couvert, auto-défense de l'école traditionnelle contre les infiltrations aristotéliciennes, teintées ou non d'averroïsme, assimilables ou non pour une philosophie chrétienne, tel apparaît à la réflexion l'acte de 1277.

Il comportait, on l'a dit, une liste de 219 (certains manuscrits donnent 220) propositions. On a essayé de les ramener à une classification méthodique. Celle que propose le P. Mandonnet dans son édition est la suivante. Il les divise en deux grandes catégories : erreurs philosophiques, erreurs théologiques. Les premières, au nombre de 179 portent : sur la nature de la philosophie (7), la connaissance que nous avons de Dieu (3), la nature de Dieu (2), la science divine (3); la volonté et la puissance divines (11), la production du monde (6), la nature des intelligences séparées (23), leur rôle (8), l'influence du ciel dans la génération des êtres inférieurs (19), l'éternité du monde (10), la nécessité et la contingence des choses (15), les principes des êtres matériels (5), l'homme et l'intellect agent (27), l'opération de l'intellect humain (10), la volonté humaine (20), le miracle (10). Les erreurs en matière théologique sont au nombre de 40 : relativement à la loi chrétienne (5), aux dogmes de l'Église (15), aux vertus chrétiennes (13), aux fins dernières (7).

Ce relevé a surtout valeur d'indication. Il est facile de voir grâce à lui comment les quatre grands thèmes fondamentaux visés dans la condamnation de 1270, ou ses treize articles eux-mêmes, se retrouvent ici, mais amplifiés et complétés. Dans l'intervalle de sept années qui s'est écoulé entre les deux interventions d'Étienne Tempier, le débat lui-même s'est élargi. On en trouve la preuve par exemple dans les *Collationes in Hexaemeron* de saint Bonaventure (en 1273), dans lesquelles la critique des thèses averroïstes s'étend beaucoup plus loin que dans ses deux carêmes de 1267 et 1268. Aussi n'est-il pas étonnant que, non seulement les articles, mais les doctrines condamnées soient plus nombreuses qu'en 1270; que les formules en soient plus précises aussi, empruntées aux ouvrages suspects eux-mêmes, afin de couper court aux subtilités ou aux échappatoires; qu'elles soient accompagnées quelquefois de commentaires ou considérants qui en précisent le sens : par exemple, *error si intelligatur simpliciter...* (art. 210); *error nisi intelligatur de eventibus naturalibus...* (207); *error quia sic anima Christi non esset nobilior anima Jude* (124).

Il n'y eut pas d'ailleurs que cette énumération de doctrines à rejeter. Dans le dispositif de son acte, Étienne Tempier après avoir dénoncé la thèse néfaste des deux vérités, condamne, outre les 219 propositions, deux ouvrages qu'il désigne nommément, dont l'un est le *De deo amoris*, d'André le Chapelain; l'autre un livre de géomancie; mais avec eux, tous les livres de nécromancie, d'astrologie ou d'autres sciences superstitieuses. Puis, il édicte les sanctions. Pour les uns comme pour les autres, pour les auteurs ou possesseurs de ces livres comme pour les auteurs ou défenseurs des propositions condamnées, non moins d'ailleurs que pour leurs auditeurs, l'excommunication était la peine prononcée s'ils ne venaient dans les sept jours se dénoncer à l'évêque de Paris ou à son chancelier. En ce cas l'évêque se réservait de procéder contre eux suivant les prescriptions du droit et de décerner des peines plus ou moins sévères suivant la gravité de leur faute.

Les menaces, nous le savons, ne furent pas vaines. A la différence de ce qui avait été fait sept années plus tôt, des poursuites furent intentées et des sanctions prises. Nous en connaissons plusieurs cas indiscutables. Tout d'abord celui des principaux fauteurs des désordres, et protagonistes à la fois de ces doctrines : Siger de Brabant lui-même et Bernier de Nivelles, chanoine de Saint-Martin de Liége comme lui. C'est l'inquisiteur de France, Simon du Val, qui instrumenta contre eux et qui, le 23 novembre de cette même année 1277, les cita à son tribunal. Pour lui échapper, ceux-ci en appelèrent à Rome; mais Siger ne put esquiver la condamnation et mourut misérablement à Orvieto. C'est, dans des conditions assez voisines de celles-là, le sort qui atteignit Boèce de Dacie. D'après une indication des *Annales Basilienses*, il y eut aussi vers cette époque des mesures de répression prises par le roi de France contre un certain nombre de maîtres, défenseurs des thèses condamnées. Et sans parler de Roger Bacon, à l'emprisonnement d'ailleurs discuté, nous connaissons encore le cas de Gilles de Rome, bien mis en lumière par Hocedez, *La condamnation de Gilles de Rome*, dans *Rech. de théol. anc. et médiév.*, 1932, p. 34-58. Une liste de dix-neuf propositions, erronées ou prétendues telles, relevées dans son enseignement, surtout sur le Premier livre des *Sentences*, lui fut reprochée. Sommé de se rétracter, il refusa et défendit ses idées. On lui interdit alors l'accès à la licence, et il dut cesser son enseignement de bachelier; ceci en 1277 sans doute. Ce n'est qu'après être revenu à récipiscence, en 1285, et avoir fait amende honorable, qu'il fut admis à poursuivre ses études et à se présenter à la licence.

La menace de sanctions ne fut donc pas un vain mot; celle surtout de l'excommunication, qui demeurait toujours suspendue sur les partisans des thèses condamnées. Un aveu comme celui qui échappa à Godefroid de Fontaines, esprit indépendant pourtant, montre combien lourdement elle pesa sur l'histoire de la pensée philosophique et théologique en cette fin du siècle : *Hoc est difficile determinare*, dit-il, à propos de la présence de l'ange dans le lieu, *propter articulos circa hoc condempnatos qui contrarii videntur ad invicem, et contra quod nihil intendo dicere propter periculum excommunicationis. Quodl.* XIII, 4. Ceci en 1296, à près de vingt ans de la condamnation. On ne joue pas avec l'excommunication. Mais à cause de cela, on ne peut dire ce que l'on pense, ni penser ce que l'on veut.

L'histoire de cette influence et de ces répercussions de l'acte de 1277 n'a pas encore été écrite; elle le mériterait pourtant et serait des plus instructives. Il y aurait lieu de l'examiner non pas tant au point de vue des doctrines averroïstes, que des thèses aristotéliciennes englobées dans la condamnation. Pour le premier groupe, la mesure d'Étienne Tempier se montra utile, nécessaire même; peut-être pas aussi efficace cependant qu'on l'eût souhaité, à en juger par la reprise d'influence et d'activité de l'averroïsme parisien au début du XIVe siècle, suivi bientôt par l'école de Padoue. M.-M. Gorce, *L'essor de la pensée au Moyen Age* (1933), p. 179-307. Il serait bon à ce propos, de rechercher comment, malgré la disparition de Siger de Brabant, ses tendances se maintinrent à la faculté des arts.

Mais l'autre problème est plus grave. En interdisant d'enseigner des thèses qui, en soi, n'étaient pas répréhensibles, en mettant à l'index des doctrines aristo-

téliciennes parfaitement compatibles avec la foi chrétienne, c'était un procès d'école qu'on instituait : augustinisme contre péripatétisme; ou plus exactement c'est à l'effort d'Albert le Grand et de saint Thomas surtout qu'on prétendait faire échec puisque seuls, devant tout l'enseignement traditionnel, ils avaient eu l'audace de se dresser : *doctrina... illa novella, quasi tota contraria, quæ, quidquid docet Augustinus de regulis æternis et luce incommutabili, de potentiis animæ, de rationibus seminalibus inditis materiæ et consimilibus innumeris, destruat pro viribus et enervat, pugnas verborum inferens toti mundo.* Lettre de Peckham à l'évêque de Lincoln, 1[er] juin 1285. Aussi en définitive, est-ce par un retard apporté à cette synthèse thomiste, par un regain de vie pour l'augustinisme traditionnel et, conséquence inévitable, par des tentatives indépendantes de voie moyenne ou de compromis, que va se solder au cours des cinquante ou soixante-quinze ans qui la suivirent, l'intervention d'Étienne Tempier.

A l'égard de la condamnation elle-même, les attitudes varièrent avec le temps : attitude de soumission tout d'abord, puis réserves, puis campagne pour le retrait de la sentence. La soumission, enthousiaste de la part des maîtres séculiers, respectueuse de la part des autres, avec de ci de là quelques critiques, caractérise la première période. On y voit les tenants de l'enseignement traditionnel utiliser largement ce nouvel argument d'autorité que constitue l'*articulus condempnatus* ou *articulus episcopi;* il leur sert à consolider leurs propres positions ou à démolir leurs adversaires. Ceux-ci gardent un silence prudent et respectueux. D'ailleurs on ne voit pas surgir alors, parmi les maîtres dominicains, de disciples de saint Thomas qui fassent autorité et osent s'imposer. Par contre des auteurs indépendants, assez personnels et originaux, s'affirment durant ces années : tels Henri de Gand ou Godefroid de Fontaines, qui, critiquant parfois certaines des condamnations prononcées trop hâtivement, cherchent à prendre position en marge de l'enseignement par trop traditionnel.

Après quoi s'ouvre l'ère des réactions et des réserves. Diverses causes les provoquent : tout d'abord les difficultés d'interprétation ou même d'accord entre eux que présentent certains articles condamnés et que des auteurs dénués de toute hostilité à l'égard d'Étienne Tempier sont obligés de constater; mais aussi la réaction venue de l'étranger, des Anglais particulièrement. L'acte de 1277 n'est jamais, après tout, qu'une mesure locale : c'est pour l'enseignement parisien que portent ses prohibitions et ses sanctions; on n'a pas à en tenir compte à Oxford ou à l'étranger. Dans ces conditions, les non-conformistes ne se font pas faute de souligner les incohérences ou les contradictions qu'offre le Syllabus parisien, de rappeler en quelles circonstances et de quelle manière, plutôt sujettes à caution, il a été composé; de montrer enfin les inconvénients graves qui en découlent. Ce dernier point se trouve parfaitement exposé dans la réponse donnée par Godefroid de Fontaines, en 1295, à la question insidieuse qui lui avait été posée à son *Quodl.* XII, 5 : *Utrum episcopus Parisiensis peccet in hoc quod omittit corrigere quosdam articulos a predecessore suo condemnatos? Respondeo dicendum quod id quod est impeditivum profectus studentium, et quod est occasio scandali inter studentes, et quod est in detrimentum utilis doctrine est merito corrigendum.* Et il développe ces trois points avec force arguments. Pour le troisième, il explique nettement que cette doctrine *perutilis* sur laquelle est jetée la suspicion par suite de trop nombreux articles condamnés est celle du très révérend et excellent docteur frère Thomas. Il est bien évident, en effet, qu'un certain nombre d'articles ont été empruntés à ses écrits et que, par le fait, sa doctrine est devenue suspecte, alors qu'elle est entre toutes la plus solide et la plus utile. C'est donc un tort de maintenir une condamnation qui prive les études d'un tel secours et d'une telle lumière.

A mesure qu'augmente le crédit de saint Thomas, une troisième phase s'amorce dans cette opposition à l'acte de 1277. Elle tend à obtenir non pas le rappel complet de la décision épiscopale, mais le retrait des propositions qui, sciemment ou non, visaient saint Thomas. On sait comment, sur l'initiative prise dès 1317 par la province dominicaine du royaume de Sicile, la cause de canonisation de Thomas d'Aquin avait été introduite et la première enquête faite à Naples en 1318-1319; puis l'enquête supplémentaire à Fossanova en 1321, pour aboutir à la déclaration solennelle du 18 juillet 1323. Parallèlement à ces démarches se poursuivaient précisément les efforts sur le plan doctrinal en vue d'obtenir à Paris la révision souhaitée. On a encore le plaidoyer prononcé en ce sens par Jean de Naples, en 1315-1316, à propos de la question qu'on lui avait posée à son *Quodl.* VI, 2 : *Utrum licite possit doceri Parisius doctrina fratris Thome quantum ad omnes conclusiones ejus?* (éd. par C. Jellouschek dans *Xenia thomistica*, t. III, p. 88-101). Tous les points litigieux atteints par des articles du Syllabus de 1277 sont passés en revue et lavés de tout soupçon. Ces efforts, dus principalement aux frères prêcheurs, aboutirent enfin, après la canonisation, au résultat souhaité. Dans une lettre solennelle en date du 14 février 1325, qu'il publia en accord avec un grand nombre de maîtres de l'Université, l'évêque de Paris, Étienne de Bourret, après avoir fait un bel éloge de l'enseignement de saint Thomas, déclare retirer la condamnation de son prédécesseur Étienne Tempier dans la mesure où elle aurait pu atteindre les doctrines de cet auteur : *supradictam articulorum condempnationem et excommunicationis sententiam quantum tangunt vel tangere asseruntur doctrinam beati Thome predicti, ex nostra scientia, tenore presentium totaliter annullamus... eosdem discussioni scolastice libere relinquendo.* Dans Denifle-Chatelain, *Chart. Univ. Paris.*, t. II, p. 280-281.

Mais cette mesure est de 1325. Pendant cinquante ans les interdictions portées par Étienne Tempier, sur ces articles comme sur les autres, ont eu vigueur et force de loi; et il a fallu en tenir compte bon gré mal gré dans l'élaboration des systèmes. En 1325, Scot était mort depuis dix-sept ans; Olieu depuis vingt-sept; Ockham avait déjà lu les *Sentences* et soutenu ses Quodlibets. Dans cette période encore vient s'inscrire la carrière doctrinale non seulement d'un Henri de Gand ou d'un Godefroid de Fontaines, mais d'un Pierre d'Auvergne, d'un Jean de Pouilly, pour les séculiers; celle d'un Hervé Nédellec et d'un Durand de Saint-Pourçain, dans l'ordre dominicain. Toute la doctrine de l'école des carmes, avec Gui Terré et Gérard de Bologne; celle des ermites de Saint-Augustin, avec Gilles de Rome, Jacques de Viterbe ou Prosper de Reggio Emilia s'était fixée déjà. Dans quelle mesure les uns et les autres, maîtres et écoles, ont-ils été affectés par les prohibitions parisiennes? Dans quelle mesure leurs réactions ou leurs audaces, leurs compromis ou leurs inventions sont-ils la résultante, peut-être bien lointaine mais réelle pourtant, de l'acte d'Étienne Tempier? L'histoire de la philosophie et de la théologie en cette période, une des plus graves peut être de toute la scolastique, devra s'efforcer de l'établir.

Pour l'instant, avant même que soit fait ce travail, on peut souscrire tout au moins à cette appréciation générale de E. Hocedez, *La condamnation de Gilles de Rome*, dans *Rech. de théol. anc. et méd.*, 1932, p. 57 : « Les historiens modernes se montrent généralement

sévères pour Étienne Tempier, et peut-être un peu plus que ne le demanderait la stricte équité. Assurément l'évêque eut tort de se laisser entraîner par la réaction jusqu'à proscrire certaines thèses aristotéliciennes enseignées par Thomas, qui ne mettaient nullement l'orthodoxie en péril. Mais on doit dire à sa décharge que le péril n'était pas une chimère et qu'une intervention énergique était nécessaire, vu surtout les procédés sournois et l'opiniâtreté des « artistes ». Qu'il ait dépassé la mesure, c'est regrettable, mais, dans le péril et l'ardeur de la lutte, il n'est pas facile de discerner toujours avec justesse les vrais progrès des innovations téméraires et les réactions, surtout les réactions conservatrices, sont généralement excessives. On ne doit pas oublier non plus qu'à part une vingtaine d'articles, rétractés en 1325, lors de la canonisation de saint Thomas, l'édit d'Étienne garda force de loi jusqu'au xv[e] siècle, qu'il jouit de la plus grande autorité même en Angleterre et qu'au total, surtout lorsqu'il fut corrigé, il eut un résultat salutaire : il préserva l'orthodoxie de l'université de Paris et contribua pour sa part à enrayer un engouement dangereux et excessif en faveur de l'aristotélisme pur. »

P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII[e] siècle*, 2[e] éd., Louvain, 1911; Jules d'Albi, *Saint Bonaventure et les luttes doctrinales de 1267-1277*; A. Callebaut, *Jean Pecham, O. F. M., et l'augustinisme*, dans *Archiv. francisc. hist.*, t. xviii, 1925, p. 441-472; P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII[e] siècle*, 1933, notice 177; E. Hocedez, *La condamnation de Gilles de Rome*, dans *Rech. de théol. anc. et méd.*, t. iv, 1932, p. 33-58; M. Grabmann, *Das Werk De amore des Andreas Capellanus und das Verurteilungsdekret des Bischofs St. Tempier von Paris vom 7 März 1277*, dans *Speculum*, 1932, p. 75-79; *Die Opuscula De summo bono sive de vita philosophi und De sompniis des Boetius von Dacien*, dans *Arch. d'hist. doctr. et litt. du M. A.*, t. vi, 1932, p. 287-317; M.-M. Gorce, *L'essor de la pensée au Moyen Age*, 1933, p. 178-204; O. Lottin, *Le libre arbitre au lendemain de la condamnation de 1277*, dans *Rev. néoscol.*, 1935, p. 213-233.

P. Glorieux.

TEMPS (SUPPUTATION DU). — C'est un titre nouveau, inconnu de l'ancien droit canonique, qui a été introduit dans les *Normæ generales* du Code, tit. iii, can. 31-35. Le législateur a rassemblé dans quelques canons les principes généraux de comput, auxquels on devra se référer dans les nombreuses matières juridiques où intervient une question de temps : âge et domicile des personnes, promulgation de la loi, constitution de la coutume, prescription, délais de procédure, etc...

Il est spécifié, can. 31, que les matières liturgiques, sur lesquelles le Code s'abstient généralement de légiférer, échappent à cette réglementation, sauf mention expresse. Rien n'est donc changé en ce qui concerne le calendrier liturgique : le dimanche appelé « premier de septembre » pourra tomber en août; on continuera d'observer les heures fixées pour la célébration de la messe aux diverses saisons ou pour la récitation des diverses parties de l'office divin.

Il peut y avoir aussi d'autres exceptions dans les cas où des stipulations différentes seraient contenues dans la loi ou des conventions particulières. Ainsi le droit précise que le jour valable pour le gain des indulgences est en réalité de trente-six heures. Can. 923. Le supérieur a la liberté de fixer la durée de ses ordonnances aussi bien que leur date d'entrée en vigueur. De même les contractants ont la faculté de déterminer dans la lettre du pacte le temps de leurs obligations réciproques; à défaut de spécification expresse, l'exécution deviendra obligatoire au temps marqué par le droit civil en vigueur dans le lieu du contrat. Can. 33, § 2.

On notera enfin que le temps canonique se calcule *physiquement* et non moralement. En conséquence, on ne saurait adopter comme normes d'interprétation en cette matière les axiomes : *Parum pro nihilo reputatur, Dies incepta pro completa habetur...*, à moins que le texte de la loi n'y autorise expressément : ainsi, l'obligation du jeûne cesse à soixante ans *commencés*, can. 1254; le diaconat peut être conféré au début de la quatrième année du cours de théologie. Can. 976. Mais ordinairement le Code suppose un temps complet; cf. can. 12, 88, 331, 367, 434, 555, 559, 975, etc... La validité de certains actes peut être mise en cause : par exemple l'entrée au noviciat ou la profession religieuse avant l'âge requis, can. 542 et 572; de même la profession avant une année complète et continue de noviciat. Can. 555. Au contraire, s'il s'agit du *renouvellement* des vœux, l'acte peut se faire au jour anniversaire de la première profession. Can. 34, § 3, 5°.

Bien que, de sa nature, le temps soit quelque chose de continu, on peut, par une fiction de droit, le considérer comme interrompu dans certaines circonstances. Lorsque le Code exige un temps *continu*, il ne doit y avoir aucune interruption : ainsi pour la validité du noviciat, can. 555; de même pour qu'une coutume puisse s'établir légitimement à l'encontre d'une loi ecclésiastique, il faut qu'elle ait été prescrite durant quarante années complètes et continues. Can. 27. Voir aussi Prescription, t. xiii, col. 116. Au contraire, les mois de vacances accordés par le droit aux curés, aux chanoines, aux évêques, peuvent être continus ou interrompus. Can. 465, 418, 338. — On appelle temps *utile* celui qui est accordé à quelqu'un pour l'exercice ou la poursuite de ses droits, sous réserve que ce temps n'est pas censé courir, tant que l'intéressé ignore son droit ou ne peut l'exercer. Can. 35. Ainsi le prévenu qui reçoit le 10 mars notification d'une sentence prononcée contre lui le 5, aura, jusqu'au 20 mars, soit dix jours complets, pour bien interjeter appel. Can. 1881.

I. Règles générales de comput. — 1° Le temps canonique, comme le temps civil, se calcule par heures, jours, semaines, mois et années. Le jour se compose de 24 heures, comptées de minuit à minuit, la semaine de 7 jours, le mois de 30 jours et l'année de 365 jours, *sauf* s'il est spécifié que les mois et les années doivent être comptés comme au calendrier : ce dernier cas se réalise lorsque l'autorité a fixé le point de départ et que le temps est continu, par exemple deux mois de suspense à partir du 15 février. Can. 32.

2° Dans la manière de compter les *heures* du jour, la norme générale est de s'en tenir à l'*usage commun du lieu*. On adoptera donc, suivant les cas, l'heure normale du méridien (temps zonaire), ou l'heure légale extraordinaire, ou même un comput propre à un territoire ou à une communauté en vertu d'une concession ou d'une coutume légitime; ainsi, à Rome, l'heure de l'*Ave Maria* ou Angelus du soir, qui sert de base pour la distribution du temps de l'après-midi, dans les églises et certains collèges ou institutions de la ville. Cf. Lacau, *De tempore*, p. 38.

II. Règles spéciales de comput des heures pour certains actes privés. — Ces actes sont, aux termes du can. 33 : la célébration privée de la messe, la récitation privée des heures canoniales, la réception de la sainte communion et l'observation du jeûne ou de l'abstinence. Le caractère *privé* de ces actes se déduit du fait qu'ils ne sont pas imposés par une loi ou une réglementation, plutôt que de l'absence de solennité extérieure : ainsi la messe conventuelle, même basse, la messe *pro populo*, la récitation de l'office au chœur par un corps moral qui y est tenu, sont des offices publics; au contraire une messe même chantée, les vêpres paroissiales restent des offices privés au sens canonique.

Peut-on, comme le veulent certains auteurs (Vermeersch, Capello, Clayes-Siménon, De Meester), étendre les faveurs de la loi à d'autres actes non énumérés dans le texte, par exemple le gain des indulgences ou l'observation du repos dominical et festival? Il ne semble pas; car cette disposition législative, bien que favorable, est une exception à la norme générale, donc de stricte interprétation. Can. 19.

Pour ces œuvres d'ordre privé, le législateur accorde la faculté de suivre soit le temps local *vrai* (marqué par les cadrans solaires), soit le temps local *moyen* (qui supprime les variations du temps vrai, en attribuant à la terre un mouvement uniforme), soit le temps légal *régional*, appelé aussi zonaire (fourni par l'adoption d'un fuseau horaire, pour la France l'heure du méridien de Greenwich), soit le temps légal *extraordinaire* (par exemple en France, l'heure d'été en avance de 60 minutes).

Entre ces divers systèmes horaires, on a la liberté de choisir. Can. 33. Mais, est-il permis d'en adopter plusieurs *simultanément?* C'est le sujet de grandes controverses entre les auteurs, théologiens ou moralistes. Tous sont d'accord pour laisser l'entière liberté d'option dans les cas où il s'agit de préceptes divers à accomplir en des temps différents; encore faut-il que les variations qui s'ensuivent n'aboutissent pas à la violation d'une loi certaine : par exemple, à restreindre la loi du repos ou celle de l'abstinence à une durée de vingt-trois heures. Il va de soi que le choix d'un fuseau horaire n'est pas laissé à la liberté d'un simple particulier, mais doit être déterminé par l'autorité légitime. Cf. *Com. interpret. Cod.*, 10 nov. 1925, *Acta Ap. Sedis*, t. XVII, p. 582. — Mais la controverse demeure sur le point suivant : le choix du temps est-il chose permise en *toutes circonstances*, de telle sorte que, en face de plusieurs obligations à remplir au même moment ou à la suite l'une de l'autre, l'option faite d'un système horaire pour l'accomplissement d'une de ces obligations ne soit pas un obstacle au choix d'un système différent pour l'accomplissement d'une autre obligation?

Pour éclairer la controverse, il faut se souvenir qu'elle est actuellement une question de droit *positif* et que le canon 33 doit être interprété selon sa teneur et selon la pensée du législateur, sans que cette interprétation aboutisse à une conclusion déraisonnable ou contradictoire. Avant le Code, les moralistes posaient une question semblable, non à propos de systèmes horaires différents, mais à propos des variations possibles à l'intérieur d'un même système, les horloges d'un lieu ne marquant pas le même temps. Le cas-type était celui-ci : Un prêtre, se trouvant en présence d'horloges qui indiquent des heures différentes dans la nuit qui précède la Pentecôte, peut-il simultanément user d'une probabilité pour manger et manger gras, comme si le jeûne et l'abstinence de la vigile avaient cessé, et de l'autre probabilité pour célébrer le lendemain, attendu qu'une des horloges ne marquait pas minuit? La plupart des auteurs répondaient qu'on ne peut user simultanément de deux probabilités contraires, attendu que le passage de l'une à l'autre entraînait nécessairement la violation de l'un ou de l'autre précepte. Cf. Lugo, *De eucharistia*, disp. XV, n. 52-53. D'autres donnaient des solutions plus favorables : Lehmkuhl, *Theol. mor.*, t. I, n. 205; Vermeersch, *Theol. mor.*, t. I, n. 382, p. 356 (2e éd.); Salsmans, *Nouv. rev. théol.*, 1922, p. 148.

Le même cas-type peut être transféré du terrain moral sur le terrain canonique, mais en faisant remarquer que les « systèmes horaires » ne sont plus des probabilités, mais une concession authentique du législateur. Dans son usage, il suffira que soit sauvegardée l'observation de tous et de chacun des préceptes, dont l'accomplissement urge au même instant ou consécutivement.

1° En présence d'un *seul et même précepte* dont l'accomplissement s'étend sur deux ou plusieurs jours, la faculté d'option est entière, si ce précepte est *positif :* ainsi, un clerc peut satisfaire à l'obligation de son bréviaire, s'il le veut, en 23 heures au lieu de 24, et adopter un autre système horaire pour son obligation du lendemain. Il faut dire le contraire si le précepte est *négatif*, par exemple le jeûne quadragésimal. Ces sortes de préceptes étant obligatoires *semper et pro semper*, il n'est pas loisible de créer entre deux jours de jeûne, au moyen du changement d'heure, une sorte de zone neutre durant laquelle la réfection serait permise.

2° S'il s'agit de *préceptes divers* dont l'obligation urge en même temps ou consécutivement, il faut dire que la liberté d'option et de variation en face des systèmes horaires est absolue. Un certain nombre d'auteurs ont, sur ce point, formulé des réserves et donné des solutions contraires, à propos du cas-type. Cf. Maroto, *Institutiones jur. can.*, t. I, n. 258; Lacau, *De tempore*, p. 40, n. 44; *L'Ami du clergé*, 1923, p. 200-203; Cicognani, *Normæ generales*, p. 191; Capello, *Summa juris can.*, t. I, n. 179; Clayes-Siménon, *Manuale jur. can.*, t. I, n. 191; Ojetti, *Normæ generales*, p. 197; Leitner, *Handbuch des kath. Kirchenrechts*, t. I, p. 16; Toso, *Comment. jur. can.*, t. I, p. 104. Cependant il nous semble que l'on peut se ranger raisonnablement à l'opinion qui défend la liberté, non seulement à cause de sa probabilité extrinsèque (admise par Vermeersch, Michiels, Cocchi, Creusen, Cimetier, Cance, Eichmann, De Meester, Matthieu Conte a Coronata), mais encore à cause de sa valeur intrinsèque. Il n'y a en effet ni contradiction ni empêchement à ce qu'un voyageur, rentrant chez lui au milieu de la nuit qui précède la fête de la Pentecôte, ne choisisse, pour l'accomplissement du précepte du jeûne et de l'abstinence, l'heure légale d'été; l'obligation ayant cessé à minuit (heure légale extraordinaire), il lui est permis de manger, et même de manger gras. D'autre part, il lui est loisible de choisir pour le jeûne eucharistique du dimanche l'heure normale, dite d'hiver. Il s'ensuit que ce voyageur pourra légitimement, sans violer aucune loi, en usant seulement d'une faveur accordée par le Code, faire un repas gras entre minuit et une heure (calculés selon la norme estivale) et communier le jour de la Pentecôte. Cf. Van Hove, *Comment. Lovan.*, t. III, p. 260.

Le canon 34 donne des règles détaillées pour le calcul des années, des mois et des jours.

Antonelli, *De tempore legali*, Rome, 1860; Fœnutius, *Tractatus de momento temporis*, Venise, 1603; Soyeri, *Dies et annus juridicus*, Cologne, 1662; Durand, *Étude sur le « dies incertus »*, Lyon, 1884; Rücker, *Dissertatio de naturali et civili computatione temporis*, Lyon, 1747; Lacau, *De tempore*, Rome, 1921; Michiels, *Normæ generales*, t. II, Lublin, 1929; Maroto, *Institutiones jur. can.*, t. I, Madrid, 1918; Vermeersch-Creusen, *Epitome jur. can.*, t. I, 1924; Cicognani, *Comment. ad Lib. I Codicis*, Rome, 1925; Ojetti, *Comment. in Cod.*, l. I, Rome, 1927; Capello, *Summa jur. can.*, t. I, Rome, 1928; Clayes-Siménon, *Manuale jur. can.*, t. I, 4e éd., Gand et Liége, 1934; Matthieu Conte a Coronata, *Inst. jur. eccl.*, t. I, Turin, 1928; Eichmann, *Lehrbuch des Kirchenrechts*, Paderborn, 1926; Cocchi, *Comment. in univ. Cod.*, t. I, Turin, 1924; Cance, *Le Code de droit canonique*, t. I, Paris, 1933; Cimetier, *Supputation du temps*, dans *Dict. prat. des connais. rel.*, t. VI, Paris, 1927; Vermeersch, *Probabilisme*, dans *Dict. apol. de la Foi cath.*, t. IV, col. 358-359, Paris, 1924; Creusen, *Minuit canonique*, dans *Nouv. rev. théol.*, 1923, p. 464; *L'Ami du clergé*, an. 1922, p. 636 et an. 1923, p. 200.

A. Bride.

TEMPS PROHIBÉ. — I. Notion. II. Aperçu historique (col. 111). III. Droit actuel (col. 113).

I. Notion. — On l'appelle aussi temps clos *(tempus*

clausum), parfois temps férié *(tempus feriatum* ou *feriarum)*. En matière matrimoniale, l'expression désigne les périodes ou temps sacrés durant lesquelles le droit de l'Église a interdit soit la solennité des noces, soit même la célébration du mariage. Sur ce point, la législation ecclésiastique a varié au cours des siècles; mais surtout l'interprétation des textes n'a pas été uniforme. On peut dire que, pratiquement, jusqu'à la parution du Code cette défense de l'Église a été rangée au nombre des empêchements prohibants. Si quelques commentateurs anciens ont voulu attribuer à la clause du *tempus feriatum* un effet dirimant, ils n'ont pas été suivis et leur opinion a été définitivement abandonnée. Cf. Wernz-Vidal, *Jus canonicum*, t. v, n. 574; Esmein, *Le mariage en droit can.*, t. I, p. 397.

A ne considérer que le droit divin, il n'est pas douteux que le mariage puisse être célébré validement et licitement tous les jours de l'année. Cependant d'assez bonne heure l'Église a cru devoir interdire durant certains temps sacrés la solennité des noces, comme peu compatible soit avec l'esprit de pénitence et de prière de rigueur en avent ou en carême, soit avec la joie sainte du temps pascal et la réception des sacrements de règle à cette époque. Cf. *Decr. Grat.*, caus. XXXIII, q. IV, c. 1. La tradition chrétienne n'avait pas oublié le conseil donné par l'Apôtre aux gens mariés de « se priver l'un de l'autre d'un mutuel accord et pour un temps, afin de vaquer à la prière ». I Cor., VII, 5. Certains livres pénitentiels allèrent jusqu'à établir une pénitence pour les époux qui ne gardaient pas la continence durant certains temps sacrés. Ce n'est pas, ainsi que l'explique saint Thomas, que l'acte matrimonial constitue une faute, ...*tamen, quia rationem deprimit propter carnalem delectationem, hominem reddit ineptum ad spiritualia; et ideo in diebus, in quibus spiritualibus est vacandum, non licet petere debitum. Sum. theol.*, IIIa, suppl., q. LXIV, a. 7. A plus forte raison faut-il écarter de cette prohibition de l'Église toute idée de tyrannie ou toute intention superstitieuse héritée du paganisme. Ce fut pourtant l'accusation lancée par les protestants, spécialement par Calvin, *Instit. chrét.*, l. IV, c. XIX-XX. Le concile de Trente y répondit, Sess. XXIV, *de Ref. matr.*, can. 11 : *Si quis dixerit prohibitionem solemnitatis nuptiarum certis anni temporibus superstitionem esse tyrannicam, ab ethnicorum superstitione profectam..., a. s.* Sur les superstitions en vigueur chez les païens relativement aux époques de la célébration des noces, cf. Rosset, *De sacram. matrim.*, t. II, n. 1213, p. 429. Quelques-unes de ces idées superstitieuses avaient cours encore au XVIIe siècle, témoin cet avertissement du synode de Bordeaux (1624), c. VII, n. 5 : *Abolenda sane illa ac superstitiosa quorumdam opinio, mense maio uxorem non ducendi, quasi aliquid ex eo mali augurii emanans fidelitati contrahentium, ac prosperitati nuptiarum officere possit. Doceatur igitur populus, et ab omnibus parochis sæpe instruatur, ut superstitiosis illis magis fidem haudquaquam adhibeat.*

On ne confondra pas la prohibition qui porte le nom de *tempus clausum* avec le *vetitum* ou *interdictum Ecclesiæ*, pas plus qu'avec l'interdit pénal. Le *vetitum* (ou *interdictum*) n'est pas une loi générale de l'Église, mais une défense spéciale, intimée à un fidèle, de contracter mariage durant un laps de temps déterminé ou avec telle personne; la raison de cette défense est le plus souvent un doute ou un soupçon portant sur l'existence d'un empêchement prohibant ou dirimant, parfois aussi un scandale à éviter, la paix à conserver, etc... Quant à l'interdit proprement dit, c'est une peine médicinale ou vindicative qui peut atteindre certaines personnes ou certains lieux, à la suite d'un délit. Voir INTERDIT, t. VII, col. 2280.

II. APERÇU HISTORIQUE. — Durant les trois premiers siècles on ne trouve pas trace de lois écrites interdisant la célébration des noces, ou du moins leur solennité, en certains temps de l'année. Nul doute pourtant que le « conseil » de saint Paul, I Cor., VII, 5, n'ait été suivi dès l'origine et n'ait fait reporter la célébration du mariage des chrétiens en dehors des jours saints et des temps sacrés; mais nous ne connaissons pas de prohibition proprement dite sur ce point. Le premier texte conservé est celui du concile de Laodicée (380?), dont le 52e canon défend expressément de célébrer des mariages ou des anniversaires de naissance en temps de carême. Il a été reproduit par Gratien, pars IIa, caus. XXXIII, q. IV, c. 8, 9. Cf. Hefele-Leclercq, *Hist. des conc.*, t. I, p. 1022. On a faussement attribué au concile de Lérida (Illerda) au VIe siècle, *ibid.*, t. II, p. 1062 sq., l'extension de cette prohibition aux trois périodes suivantes : de la septuagésime à l'octave de Pâques, de l'avent jusqu'après l'Épiphanie et durant les trois semaines qui précèdent la fête de saint Jean-Baptiste. Les conjoints ayant contrevenu à ces dispositions devaient être séparés. Cf. *Decr. Grat.*, pars IIa, caus. XXXIII, q. IV, c. 10. En réalité, ce texte n'est que la corruption du canon 3 du synode de Seligenstadt (1023), qui ajoute aux temps déjà prohibés les jours de jeûne et les vigiles, mais réduit à deux semaines le temps qui précède la fête de saint Jean-Baptiste. Hefele-Leclercq, t. IV, p. 923. C'est dire que la notion même de temps clos et surtout son extension était loin d'être uniforme. En 866, dans sa réponse *ad Bulgaros*, n. 48, Nicolas Ier ne retenait encore que le temps de carême. Cf. *Decr. Grat.*, *loc. cit.*, c. 11. A partir d'Urbain II, le droit commença à s'uniformiser; le concile de Bénévent (1091) précisa au canon 4 que l'on ne devait pas célébrer de mariage depuis le dimanche de la septuagésime jusqu'à l'octave de la Pentecôte (certains manuscrits disent : de Pâques), et depuis le premier dimanche de l'avent jusqu'à l'octave de l'Épiphanie. Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. V, p. 353. A cette décision vint se joindre la fameuse décrétale de Clément III (1187-1191), qui passa dans la collection authentique de Grégoire IX en 1234, l. II, tit. IX, c. 4. Il est intéressant de noter que, d'après le texte de Clément III, les trois semaines qui précèdent la fête de saint Jean-Baptiste ne visent point à honorer le Précurseur, mais bien à souligner la fête de la Pentecôte, qui tombe souvent durant ces semaines. Le temps clos est donc calculé du premier jour des Rogations à la fin de l'octave de la Pentecôte. Le pape déclare en outre n'avoir pas l'intention d'étendre à l'Église universelle la coutume romaine qui interdit les mariages de Pâques à la Pentecôte. Ainsi fut constitué le droit commun, qui instituait une triple période de temps clos; il resta en vigueur jusqu'au concile de Trente.

Quelle était la portée exacte de ces prohibitions? Nous avons dit que quelques auteurs, s'appuyant sur le texte attribué au concile de Lérida : *Quod si factum fuerit, (conjuges) separentur*, voulurent y voir une irritation du mariage des contrevenants. Mais, dès le XIIe siècle, Bernard de Pavie entendait le *separentur* d'une séparation purement temporaire, prononcée par le juge ecclésiastique comme peine de la contravention. Le temps clos avait donc le caractère d'un empêchement simplement prohibitif. Beaucoup même se demandaient si l'Église défendait vraiment la célébration du mariage, ou seulement les solennités ou réjouissances qui l'accompagnent et peut-être aussi la *consummatio matrimonii?* La plus ancienne tradition était plutôt dans ce sens. Dans la pratique c'était la coutume ou les ordonnances particulières des évêques ou des synodes qui déterminaient la partie exacte de la défense. En général c'était bien la conclusion même du mariage qui était interdite.

Le concile de Trente vint préciser et limiter la législation concernant le temps prohibé. D'une part il spécifia que ce qu'il entendait proscrire à certaines époques, c'était seulement la « solennité des noces », selon l'antique discipline; d'autre part, il réduisit les périodes de temps clos à deux (au lieu de trois, et même quatre à Rome), tout en diminuant leur durée, à savoir : du premier dimanche de l'avent jusqu'au jour de l'Épiphanie, et du mercredi des cendres à l'octave de Pâques inclusivement. Sess. XXIV, *De ref. matrim.*, c. X.

Les évêques, qui étaient chargés par le même concile de maintenir la modestie et la décence des mariages célébrés même en dehors du temps clos, pensèrent en grand nombre que le recueillement qui s'impose durant les temps sacrés ou le respect dû au sacrement serait mieux sauvegardé si aucun mariage n'était célébré à certains jours ou à certaines heures. De là des ordonnances synodales, des prescriptions de conciles particuliers ou enfin d'anciennes coutumes interdisant purement et simplement la célébration du mariage à certaines fêtes ou jours de pénitence, par exemple les jours de jeûne ou d'abstinence, aux quatre-temps, le dimanche, et même le samedi, pour ne pas nuire à la sanctification du jour du Seigneur; ou enfin à certaines heures du jour, par exemple dans l'après-midi, de nuit ou après le coucher du soleil, afin de mieux sauvegarder le respect dû au sacrement et favoriser l'assistance à la messe de mariage. Certaines régions n'admettaient même pas la proclamation des bans de mariage en temps clos. Cf. Wernz, *Jus Decretalium*, t. IV, n. 184 et 548. Le concile de Trente avait déclaré que ces coutumes et d'autres semblables, en usage dans certains diocèses de France, d'Autriche et de Belgique, ainsi que d'autres cérémonies traditionnelles (par exemple l'habitude d'étendre un voile blanc sur les deux époux, ou seulement sur la tête de l'épouse) pouvaient être conservées. Sess. XXIV, *De ref. matr.*, c. I.

Dans l'Église orientale la prohibition de la solennité des noces durant les temps sacrés est également en vigueur. Aux raisons qui ont motivé l'institution du temps clos dans l'Église latine vient s'ajouter ce fait qu'en carême la grande liturgie de la messe ne se célèbre que le samedi et le dimanche. Cf. Benoît XIV, Const. *Demendatam*, 24 déc. 1743, § 8.

L'ancien rituel romain avait indiqué ce qu'il fallait entendre par « solennité des noces » : ...*nuptias benedicere, sponsam traducere, nuptialia celebrare convivia*, tit. VII, c. I, n. 18. La bénédiction interdite — et cela *sub gravi* — n'était pas la bénédiction simple que le rituel prévoit aussitôt après l'échange des consentements, mais la bénédiction « solennelle » donnée au cours de la messe de mariage. De même c'est seulement la *traductio sponsæ* ou *deductio in domum viri* accomplie en grande pompe et avec manifestations bruyantes qui était interdite, mais non une conduite privée, pas plus que le festin sans apparat qui en est la suite naturelle.

Sous l'ancien droit, il était entendu que les évêques avaient pouvoir de dispenser des prohibitions concernant le temps de la célébration du mariage, lorsque ces prohibitions avaient pour origine le droit particulier ou une coutume locale. Mais ils ne pouvaient, sans indult apostolique, permettre la bénédiction nuptiale solennelle, ni autoriser des pompes ou réjouissances, en opposition avec la sainteté des temps fériés. Wernz, *Jus Decretalium*, t. IV, n. 549.

III. Le droit actuel. — Le canon 1108, confirmant la discipline déjà admise antérieurement, déclare que « le mariage peut être célébré en tout temps de l'année ». Il n'y a donc plus, à strictement parler, d'empêchement prohibitif de « temps clos ». Seule la bénédiction nuptiale *solennelle* ne peut être donnée aux époux « du premier dimanche de l'avent au jour de Noël inclusivement, et du mercredi des cendres au soir de Pâques ». Il y a donc sur ce point adoucissement du droit en vigueur depuis le concile de Trente.

En outre le Code donne aux Ordinaires des lieux la faculté de permettre cette bénédiction solennelle « pour une juste cause »; une cause grave n'est donc pas requise. La permission accordée par l'Ordinaire comporte la faculté de dire la messe votive *pro sponso et sponsa*, mais « en sauvegardant les lois liturgiques ». Les rubriques du missel interdisent cette messe votive les dimanches et fêtes de précepte (même supprimées en France) ainsi qu'aux doubles de 1re et de 2e classe. Aux termes d'un rescrit de la S. C. des Rites, en date du 14 juin 1918, on ne peut la dire non plus durant les octaves de Pâques, Pentecôte, Épiphanie et Fête-Dieu — ni aux féries privilégiées (mercredi des cendres et trois premiers jours de la semaine sainte) — ni aux vigiles de Noël, Pentecôte et Épiphanie. Les jours où, même avec permission de l'Ordinaire, on ne peut dire la messe *pro sponsis*, on insère la bénédiction nuptiale à la messe du jour, et on fait mémoire de la messe de mariage sous une conclusion distincte, sauf aux fêtes de Noël, Pâques, Épiphanie, Pentecôte, Trinité et Fête-Dieu, qui n'admettent qu'une seule oraison, donc une seule conclusion. *Acta Ap. Sedis*, 1918, p. 332.

Lorsque l'Ordinaire autorise la bénédiction solennelle des noces durant les temps sacrés, il doit recommander aux époux d'éviter tout excès dans les cérémonies et réjouissances, *ut a nimia pompa abstineant*, can. 1108, § 3. Ne sont donc interdits ni les signes extérieurs d'une joie modérée, ni le traditionnel repas de noces, ni même le cortège nuptial et la *deductio sponsæ in domum mariti*, là où l'usage en subsiste, pourvu que ce soit sans manifestations intempestives, telles que danses, musique, sonnerie extraordinaire des cloches, etc...

Le droit général permet la célébration du mariage à toute heure du jour et même de la nuit, donc aussi dans l'après-midi; cependant, comme il convient d'assurer aux époux l'assistance à la messe et la bénédiction nuptiale qui se donne au cours de celle-ci, les heures de la matinée sont plus indiquées. Certains statuts particuliers en font une obligation, interdisant de célébrer, sans permission de l'évêque, le mariage le soir ou dans l'après-midi. Ces dispositions étant *præter jus* peuvent louablement être conservées, même après la publication du Code. On sera plus étonné de voir subsister dans certaines législations diocésaines la défense assez stricte de contracter mariage les dimanches et jours de fête, et même le samedi. Ces lois ou coutumes particulières, quelque vénérables qu'elles soient, semblent bien en opposition avec le droit du Code; et il paraît difficile d'alléguer l'impossibilité de leur abrogation « prudente ». Cf. can. 5 et 6, 1°. Capello, *De sacramentis*, t. III, n. 726; Chrétien, *Prælect. de matrimonio*, p. 197. Du moins faudra-t-il admettre qu'une cause juste pourra facilement excuser de l'observation de ces réglementations particulières. Gasparri, *Tract. canon. de matrim.* (éd. 1932), n. 1063. Il va de soi que l'Ordinaire peut, pour de justes motifs, interdire la bénédiction nuptiale ou même la célébration du mariage à certaines heures dans des cas individuels.

On notera enfin que le droit liturgique ne permet pas l'octroi de la bénédiction nuptiale solennelle le vendredi saint, à cause de l'absence de messe ce jour-là, ni le jour des morts (2 ou 3 novembre) à cause de l'impossibilité de célébrer une messe autre que celle des défunts. Seul un indult pontifical pourrait autoriser de donner la bénédiction nuptiale *extra missam*.

D'après les rubriques du missel, dans les églises paroissiales où ne se célèbre qu'une messe, il est interdit de dire la messe *pro sponsis* durant les trois jours des Rogations, si l'on y fait la procession.

La plupart des codes civils modernes ne reconnaissent pas de « temps clos » qui s'oppose à la célébration du mariage devant l'autorité civile. Un grand nombre cependant ont introduit une réglementation analogue par le moyen d'interdictions de contracter mariage, qui pèsent sur certains individus pendant un temps déterminé. C'est le cas, dans certaines nations, des militaires en activité de service, ou de ceux qui n'ont pas encore satisfait aux obligations militaires. La femme séparée ou divorcée est souvent tenue d'attendre un certain temps avant de contracter une nouvelle union. Il y a aussi pour les veuves « l'année de deuil », laquelle est ordinairement de dix mois.

A. Bride.

TENCIN (Pierre Guérin de) (1680-1758) naquit à Grenoble d'une famille de magistrats, et son père était président de la Chambre des comptes. Il commença ses études chez les pères de l'Oratoire et il les termina en Sorbonne; en 1700, il accompagna le cardinal Le Camus au conclave qui élut Clément XI. Revenu à Paris, il fut prieur de Sorbonne et docteur en théologie. Il reçut l'abbaye de Vézelay, le 15 avril 1702. Cette nomination fut l'occasion d'un procès, au sujet du prieuré de Merlou. Tencin fut accusé de simonie et de confidence (Bibl. Nat., *fonds Clairambault, 1209*, fol. 36-80) et Saint-Simon, dans ses *Mémoires*, t. xxxvii, p. 2-10, édit. Boislile, l'attaque avec injustice; voir de Coynard, *Les Guérin de Tencin*, p. 191-199. Tencin devint grand vicaire de Sens, le 15 décembre 1703. En 1721, il accompagna le cardinal de Bissy au conclave qui élut Innocent XIII et, à Rome, il fut chargé des affaires du roi, après le départ du cardinal de Rohan, jusqu'au moment où il fut nommé archevêque d'Embrun, le 9 mai 1724; cependant il ne quitta Rome que le 5 octobre 1724. En 1727, il convoqua le célèbre concile d'Embrun, qui condamna l'évêque de Senez, Soanen; voir J. Carreyre, *Revue des questions historiques*, 1er avril 1929 et tiré à part, Bordeaux, 1929, in-8°. Tencin fut créé cardinal le 15 juillet 1739 et nommé archevêque de Lyon le 25 février 1740. Après la mort de Clément XII (6 février 1740), il assista au long conclave qui se termina par l'élection de Benoît XIV, à laquelle Tencin contribua grandement. Il fut de nouveau chargé des affaires du roi, le 20 octobre 1740, jusqu'à 1742. Après la mort du cardinal de Fleury, il devint ministre d'État, le 26 août 1742. Enfin il revint dans son diocèse de Lyon. Il mourut le 2 mars 1758. Ses relations avec le financier Law, dont il reçut l'abjuration à Melun, le 28 novembre 1719, la fâcheuse réputation de sa sœur, la trop célèbre Mme de Tencin, son procès pour le prieuré de Merlou, ses luttes contre le jansénisme au concile d'Embrun et ses très nombreux mandements contre le jansénisme lui ont valu des attaques passionnées et souvent injustes.

Les premiers écrits de Tencin se rapportent au concile d'Embrun, 1727-1728. Plusieurs de ses écrits, qui, dit-on, ne sont pas tous sortis de sa plume, sont dirigés contre la *Consultation des avocats du Parlement de Paris au sujet du jugement rendu à Embrun contre l'évêque de Senez;* d'autres sont adressés à ses diocésains et condamnent les *Instructions pastorales* de l'évêque de Montpellier, Colbert de Croissy, avec lequel il eut de violentes polémiques. Les plus importants de ces mandements, dont quelques-uns sont de vrais traités de théologie, sont les mandements du 10 août 1730 contre l'évêque de Montpellier, qui avait pris la défense de l'évêque de Senez; l'instruction pastorale du 15 août 1721, « dans laquelle il est prouvé que la constitution *Unigenitus* est un jugement dogmatique et irréformable de l'Église et une règle de croyance »; le mandement du 1er mai 1732, qui condamne la *Morale renfermée dans l'Oraison dominicale;* les mandements des 1er septembre et 3 octobre 1732 contre les *Mémoires historiques et critiques de Mézeray;* les mandements des 10 mai et 5 octobre 1733 contre les faux miracles de Saint-Médard; le mandement du 15 février 1734, qui condamne deux écrits : *Mémoire sur les droits du clergé du second ordre* et les *Lettres à un ecclésiastique sur la justice chrétienne et les moyens de la conserver et de la réparer;* le mandement du 15 octobre 1735, qui condamne la *Consultation sur la juridiction et l'approbation nécessaires pour confesser, renfermées en sept questions.* Le catalogue de la *Bibliothèque lyonnaise* de Coste, Lyon, 1853, in-8°, cite 45 manuscrits ou instructions pastorales de Tencin. Aux Archives du Ministère des Affaires étrangères, *Rome, Correspondance*, on trouve de nombreuses lettres de Tencin, ordinairement rédigées avec beaucoup d'habileté et sans scrupule sur l'emploi des moyens : t. 628-632 (pour le cardinalat de Dubois); t. 632-652 (pour les affaires du roi de 1721 à 1724); t. 774-777 (pour son chapeau de cardinal, 1739); t. 775-780 (pour le conclave de 1740, qui aboutit à l'élection de Benoît XIV); t. 781-790 (pour la dernière mission de Tencin, 1740-1742).

Barral, *Dictionnaire historique, littéraire et critique*, t. iv, p. 428-430; Ladvocat, *Dictionnaire historique et biographique*, t. iii, p. 515; Allard, *Bibliothèque du Dauphiné*, p. 307-308; Adolphe Rochas, *Biographie du Dauphiné*, t. ii, p. 433-438; abbé Audouy, *Notice historique sur le cardinal de Tencin*, in-8°, Lyon, 1882 (ressemble à un pamphlet); Maurice Boutry, *Intrigues et missions du cardinal de Tencin*, in-8°, Paris, 1902; Pierre-Maurice Masson, *Madame de Tencin*, in-12, Paris, 1909; de Coynard, *Les Guérin de Tencin*, in-8°, Paris, 1910; Le Dran, *Sur le progrès de la fortune de l'abbé de Tencin, devenu archevêque d'Embrun et ensuite cardinal-archevêque de Lyon et primat de France et sur la religieuse Tencin, sa sœur*, aux Archives des Affaires Étrangères, *Rome, Mémoires et documents*, t. lxxiii à lxxv.

J. Carreyre.

TENTATION. — Cet article donnera des notions générales sur la doctrine théologique de la tentation, sa nature et ses divisions, et résumera l'enseignement de la théologie morale concernant deux questions plus spéciales : *la tentation de Dieu*, péché contre la vertu de religion et *la tentation source du péché humain* et œuvre particulière du démon. Une étude plus complète de la tentation dans la vie spirituelle se trouverait dans les ouvrages ascétiques; nous nous contenterons d'y renvoyer.

I. Notions générales. Nature et divisions de la tentation. — 1° D'après l'étymologie du mot, *tenter* quelqu'un, c'est le soumettre à un examen, à une épreuve, afin de se rendre compte de ses dispositions, de ses qualités, de ses défauts, spécialement de sa valeur morale. *Tentare*, dit saint Thomas, *est experimentum sumere de aliquo ut sciatur aliquid circa ipsum...*, *Sum. theol.*, Ia, q. cxiv, a. 2. Ce qui peut être fait, ajoute-t-il, *et verbis et factis.* IIa-IIæ, q. xcvii, a. 1.

La tentation peut du reste être considérée soit dans son rapport avec celui qui procède à l'épreuve, *tentation active* — on parlera ainsi de tentation exercée sur l'homme par Dieu, par le démon, par d'autres hommes, ou même de celle, à laquelle, d'une certaine manière, l'homme soumet Dieu (tentation de Dieu) — soit indépendamment de ce rapport, c'est-à-dire en tant que subie ou reçue; la tentation est alors regardée en elle-même, dans l'objet qui la constitue, *tentation passive;* dans la vie spirituelle, on envisage ainsi la tentation que l'homme doit supporter et surmonter, quelle qu'en soit l'origine.

2° Depuis saint Augustin s'est établie une division générale de la tentation que l'on peut regarder comme

classique. En plusieurs passages de ses écrits, ce docteur distingue : *tentatio probationis* et *tentatio deceptionis vel seductionis;* cf. *De consensu evang.*, l. II, c. xxx, n. 71, *P. L.*, t. xxxiv, col. 1113; *In Heptateuchum*, l. II, q. lviii, t. xxxiv, col. 616; *Epist.*, ccv, *ad Consentium*, n. 16, t. xxxiii, col. 947-948, etc. Cette division concerne la tentation regardée activement; elle repose moins sur la diversité des objets que sur la fin et l'intention de celui qui l'exerce.

1. *La tentation de simple épreuve (tentatio probationis)* n'a pas pour but de nuire au sujet ou de le pousser au mal, mais au contraire de mettre en vue ce qu'il vaut, de le perfectionner en lui permettant d'exercer sa volonté, de manifester ou d'accroître ses qualités et son énergie, de le faire mériter et monter en force et en sainteté.

Dieu peut être l'auteur de la tentation ainsi comprise; il ne l'envoie pas afin de connaître lui-même ce que vaut celui qu'il est dit tenter, autrement sa science infinie serait en défaut; mais il veut ainsi manifester les qualités et les vertus de celui qu'il éprouve et le faire progresser. C'est ainsi que doivent être compris les textes de la Bible où Dieu est dit tenter son peuple et ses amis, afin d'apprendre ce qu'ils ont au fond du cœur et ce qu'ils peuvent à son service; en particulier, Deut., xiii, 3 : « Jahvé votre Dieu, déclare Moïse aux Hébreux, vous éprouve afin de savoir si vous aimez Jahvé, votre Dieu, de tout votre cœur et de toute votre âme », la Vulgate traduit très clairement dans ce sens : *ut palam fiat;* Gen., xxii, 12 : l'ange de Jahvé, c'est-à-dire Dieu lui-même, dit à Abraham : « ...Je sais maintenant que tu crains Dieu et que tu ne m'as pas refusé ton fils, ton unique. » En ce sens, on peut même regarder tout l'ensemble des maux et des difficultés qui se présentent dans la vie des hommes comme des tentations voulues du maître souverain et entrant dans le plan divin. La vie humaine est, dans sa totalité, une épreuve, une *tentation divine.* A cette tentation de simple épreuve se rattache celle que, à l'inverse, l'homme peut exercer à l'égard de Dieu; elle sera étudiée plus loin.

2. *La tentation de déception ou de séduction* (elle est dite encore par certains théologiens : *tentatio subversionis*) a pour but au contraire de faire commettre le péché, de séduire et d'amener la ruine spirituelle. Elle propose soit un mal sous l'apparence d'un bien, soit un bien relatif ou un objet indifférent, qui, par leur attrait, par le plaisir ou le trouble qu'ils causent, tendent à amener la volonté à abandonner le devoir, à se dérober à l'ordre divin.

Cette tentation, qui sollicite au péché, est celle qu'on entend le plus souvent en théologie, surtout en théologie spirituelle, par tentation : c'est la tentation proprement dite. Dieu, dont la bonté suprême ne peut vouloir le péché, ne saurait être dit l'auteur réel de la tentation ainsi comprise. Cf. Jac., i, 13-14 : « Que nul, lorsqu'il est tenté, ne dise : c'est Dieu qui me tente. Car Dieu ne saurait être tenté de mal et lui-même ne tente personne... » Il ne peut que permettre la tentation de ce genre, en ce sens que, nous donnant les secours nécessaires pour en triompher, il tolère que ceux qui veulent la perte de nos âmes nous éprouvent ainsi et que, nous-même, nous trouvions en nous des occasions de pécher et des sollicitations au désordre. La sixième demande du *Pater*, qui se traduit littéralement : « Ne nous induisez pas en tentation », Matth., vi, 13; Luc., xi, 4, ne peut être comprise comme une supplication à ne pas nous solliciter au péché, mais simplement ou comme une demande de ne pas nous laisser succomber à cette sollicitation (et c'est ce que porte la traduction française habituelle), ou de ne pas permettre que nous soyons trop lourdement tentés. Notons, en terminant ces explications sur les deux espèces augustiniennes de tentations, qu'une même tentation peut appartenir à la fois à l'une et à l'autre, soit par suite de deux agents qui y concourent, soit du fait d'un seul et même agent : la tentation la plus fameuse de l'Ancien Testament, celle de Job, était de la part de Dieu tentation de simple épreuve et de la part du démon tentation de séduction; la tentation de Notre-Seigneur après le jeûne du désert fut chez Satan d'abord une tentation d'épreuve, puisqu'il désirait avant tout savoir ce qu'était au juste ce saint extraordinaire, mais il cherchait en outre à le faire tomber, s'il était possible, dans le péché. On voit par ce qui vient d'être dit qu'il ne faut pas exagérer la rigueur de cette division : elle est plus utile à résoudre certaines difficultés, surtout bibliques, qu'à distinguer et classifier strictement les tentations.

3° A cette division, qui concerne la tentation considérée activement, ajoutons celles qui se rapportent plutôt à la tentation entendue passivement et en elle-même : elles sont établies d'après les objets ou matières des tentations. Ainsi les moralistes les classeront selon les vertus auxquelles elles s'opposent; les auteurs ascétiques, dans leurs ouvrages descriptifs ou pratiques, les diviseront d'après les divers moments de la vie spirituelle et les difficultés qu'elles opposent aux progrès de l'âme; les orateurs sacrés retiendront surtout les plus fréquentes dans leur temps, celles contre lesquelles ils croiront utile de mettre spécialement en garde leurs auditeurs.

II. La tentation de Dieu. — Traitant, dans la *Somme théologique*, des vices opposés par défaut à la vertu de religion, IIa-IIae, q. xcvii sq., saint Thomas nomme en premier lieu et examine la *tentatio Dei.*

A l'article Religion *(Vertu de)*, t. xiii, col. 2312, ce manque de respect envers Dieu n'étant que simplement indiqué, nous croyons devoir résumer, par mode de complément, la doctrine que présente sur lui la *Somme théologique*, en y ajoutant quelques précisions des commentateurs ou des moralistes plus modernes.

1° *Le nom* vient de la Bible : sous ce terme on présente toute une série de faits, où l'on voit soit le peuple hébreu, soit certains personnages mettre la patience de Dieu à l'épreuve, en manquant à son égard de confiance, de soumission, de sincérité, ou encore recourant avec irrévérence à sa puissance, cf. Num., xiv, 22; Deut., ix, 22; xxxiii, 8; Judith, viii, 11; Ps., lxxviii, 18, 41, 56; xcv, 9; cvi, 14; Is., vii, 12, etc. Devant des faits de ce genre, Moïse recommande aux Hébreux, Deut., vi, 16 (Notre-Seigneur usera de ce texte dans la tentation au désert, Matth., iv, 7) : « Vous ne tenterez point Jahvé, notre Dieu, comme vous l'avez tenté à Massah » (où ils avaient douté du Seigneur, cf. Ex., xvii, 7). Et les Livres sapientiaux invitent à prier et à agir en se gardant de tenter Dieu. Eccli., xviii, 22; Sap., i, 2. Dans le Nouveau Testament, Ananie et Saphire sont dits avoir tenté Dieu par leur dissimulation. Act., v, 9; saint Paul prescrit aux premiers chrétiens de ne point tenter le Christ comme les Hébreux ont tenté Jahvé. I Cor., x, 9.

2° *La doctrine de saint Thomas* sur la tentation de Dieu, IIa-IIae, q. xcvii, est présentée en quatre articles. Dans les deux premiers, on recherche respectivement ce qu'elle est et ce qui constitue sa malice; les deux autres traitent de questions secondaires : est-ce bien à la religion que s'oppose la tentation de Dieu? Est-elle péché plus grave que la superstition? Cette doctrine peut être résumée ainsi :

1. La tentation de Dieu est *une épreuve* que l'homme institue au sujet de quelque perfection de Dieu, de sa connaissance, de sa volonté, de sa puissance. Elle est faite en paroles ou en actes, ouvertement ou par ruse et, surtout, elle est soit expresse, soit interprétative :

dans la tentation *expresse*, il y a le dessein conscient d'éprouver sa puissance, sa miséricorde, sa sagesse, etc...; la tentation *interprétative* ne présente pas cette intention formelle; « on y demande une chose qui n'a rien d'utile indépendamment de cette épreuve», a. 1, corp.; en elle, nul doute d'aucune perfection, mais négligence des moyens humains, présomption et défaut de prudence. A. 3, corp. C'est l'équivalent d'une épreuve faite en doutant; ainsi dirait-on qu'on éprouve un cheval, si on le fait galoper sans aucune utilité. A. 1, corp.

2. *Il n'y a pas tentation de Dieu* dans le cas des saints qui demandaient à Dieu des miracles : ils le faisaient avec quelque utilité ou nécessité, a. 1, ad 2um, ou bien ils avaient l'expérience du secours de Dieu, comme sainte Agathe, refusant dans ses tortures les remèdes terrestres. *Ibid.*, ad 3um. Les prédicateurs de l'Évangile, qui abandonnent les secours naturels pour s'adonner plus librement à la parole de Dieu, comptent sur lui sans le tenter : ils ont une raison de s'en remettre à Dieu. *Ibid.* Nous ne tentons pas Dieu en cherchant à faire l'épreuve expérimentale de sa volonté et à goûter sa douceur. A. 2, corp. Le roi Achaz avait tort en refusant de demander un signe, parce qu'il y était invité par le prophète en vue du salut de tous. A. 2, ad 3um. Abraham et tous ceux qui, sous l'impulsion du Saint-Esprit, demandent humblement une manifestation de la volonté de Dieu et de son bon plaisir, ne le tentent pas. *Ibid.*

3. La tentation de Dieu est *immorale*, avant tout parce qu'elle suppose un doute, une ignorance coupable sur Dieu, son action ou quelqu'une de ses perfections : c'est évident quant à la tentation expresse. A. 2, corp. La pensée de saint Thomas est-elle que la tentation interprétative participe à cette malice, puisqu'elle est l'équivalent de la première? Ce n'est pas, nous semble-t-il, aussi clair et l'article 2 ne nous le dit pas nettement. En tout cas, dans l'article 3, ad 2um, il nous est affirmé fortement qu'elle est bien un manque de respect envers Dieu : « Vouloir être exaucé, sans faire soi-même ce que l'on peut... c'est équivalemment tenter Dieu... Or, c'est précisément une irrévérence que se comporter, dans ses rapports avec Dieu, avec présomption et négligence. »

4. Aussi, sans conteste, même si une tentation de Dieu expresse ou interprétative peut s'opposer, à cause de ses motifs, à d'autres vertus, la foi, la prudence, etc., on doit dire que, étant à quelque degré un défaut de respect, elle doit être regardée comme contraire à la vertu de religion. A. 3. Comme telle, du reste, elle paraît en principe faute moins grave que la superstition : elle n'est tout au plus qu'un doute, qui demeure en soi moins injurieux qu'une profession ferme d'erreur, caractérisant la superstition. A. 4.

3° *Les moralistes postérieurs.* — Cette doctrine de saint Thomas se retrouve chez ceux qui ont traité après lui de cette matière. Nous indiquerons simplement quelques précisions que les casuistes anciens et modernes y ont apportées.

1. *Notion.* — En tout respect, ils se sont demandés d'abord si la notion thomiste de la tentation de Dieu était bien cohérente. Les dispositions sont en effet si diverses dans les deux groupes de tentations : dans l'un, l'on doute; dans l'autre, n'y a-t-il pas un excès d'assurance? Aussi certains, Suarez par exemple, *De religione*, tract. II, l. I, c. III, n. 6 sq., éd. Vivès, t. XIII, p. 450 sq., que suivront Ballerini-Palmieri, *Op. mor.*, tr. VI, sect. I, n. 116, en viennent à tenir comme plus probable que nous avons là deux notions essentiellement équivoques et qui ne sont guère unies que par l'usage d'une même étiquette. Dans l'ensemble cependant l'unité notionnelle de la tentation de Dieu est plutôt reconnue et, semble-t-il, avec raison, si l'on met le motif, qui est à son origine, en dehors de sa définition et si l'on admet qu'une épreuve n'implique pas nécessairement doute ou ignorance : l'on peut mettre quelqu'un à l'épreuve simplement pour lui faire manifester une qualité que l'on connaît; c'est ainsi que Dieu éprouve l'homme et que, dans la tentation interprétative de Dieu, l'homme cherche à lui faire exercer une puissance, dont il ne doute nullement.

Les casuistes d'hier et d'aujourd'hui s'accordent donc en général pour définir, en termes divers du reste, la tentation de Dieu : « une parole, une prière, un acte par lequel on éprouve si Dieu possède ou exerce quelqu'une de ses perfections, science, puissance, miséricorde, etc. ». Noldin, *De præceptis*, 7e éd., n. 171. Ils reconnaissent qu'elle peut naître surtout de deux dispositions vicieuses : de l'infidélité, quand il y a doute sur la perfection en question et de la présomption, si, sans nécessité ou utilité, on demande à Dieu ou on attend de lui un effet extraordinaire. Par exemple, au sujet de l'eucharistie, ce sera tenter Dieu que de lui demander dans le doute sur la présence réelle, de voir le Christ sous les espèces sensibles, ou, si l'on croit fermement à cette présence, de réclamer la faveur faite à plusieurs saints, de voir le divin Enfant dans l'hostie.

2. *Division.* — La théologie morale moderne retient généralement la division thomiste de tentation *expresse* et tentation *interprétative;* elle leur donne parfois des noms différents, la première est encore appelée *explicite, formelle;* la deuxième *virtuelle, matérielle.* Certains moralistes voudraient même pousser plus avant l'analyse; par exemple Noldin entend par virtuelle une tentation où l'intention de tenter Dieu ne serait nullement explicite et résulterait de l'acte lui-même. C'est peut-être compliquer la doctrine sans grand avantage.

Quoi qu'il en soit, les modernes notent avec soin que, pour être vraiment tentation de Dieu, la présomption imprudente ou téméraire doit présenter un rapport à Dieu, être une attente injustifiée de son intervention. Si rien n'est attendu de Dieu, il n'y a pas tentation : par exemple, affronter un duel sérieux quand on ne sait pas tenir une arme, repousser des remèdes humains dans une maladie grave, se présenter sans préparation et sans motif à un examen. Si un secours spécial de Dieu n'est pas, de quelque manière, réclamé, c'est être imprudent, ce n'est pas tenter Dieu.

Ils laissent aussi un champ très large aux inspirations divines, qui, si elles sont réelles, font disparaître la tentation de Dieu et, si elles étaient illusoires, empêcheraient de pécher subjectivement. De même pas de tentation de Dieu quand les moyens ordinaires font défaut, ou que, dans des cas de nécessité, de grande utilité, l'on attend un effet de Dieu seul. Il est donc permis pour le salut de soi-même ou des autres de demander un miracle, à condition qu'on ajoute : « S'il plaît à Dieu », mais, normalement, on ne devrait pas proposer ou offrir un miracle pour la conversion des hérétiques ou des incroyants sans une inspiration divine spéciale, les témoignages de la foi chrétienne suffisant en principe à cet effet.

Parmi les exemples historiques de la tentation interprétative au sens thomiste, remarquent plusieurs auteurs, il faut placer les *jugements de Dieu* ou *ordalies*, en vigueur durant plusieurs siècles du Moyen Age. Voir à l'art. ORDALIES, t. XI, col. 1139 sq., les longues tolérances de l'Église, puis les efforts de l'autorité romaine contre elles et leur disparition à partir du XIIIe siècle; cf. aussi *Dictionnaire apologétique*, art. DUEL, t. I, col. 1196 sq.

3. *Malice morale.* — Recherchant avec plus d'exactitude le degré et la limite du péché grave, les casuistes ont vu dans la tentation expresse ou formelle une faute

grave *ex toto genere suo*, c'est-à-dire n'admettant pas de matière légère; quant à la tentation interprétative ou virtuelle, ils ont estimé en général que sa gravité dépend du degré d'imprudence. La première comporte une irrévérence de soi importante; dans la deuxième il peut y avoir un degré assez bas de témérité et un recours à Dieu si atténué, qu'il est difficile, en certains cas, d'en faire plus qu'une faute légère. L'ignorance, le manque de délicatesse morale, une foi mal comprise, la légèreté diminuent du reste la gravité subjective des fautes.

Quand la tentation de Dieu vient d'un doute, elle s'oppose aussi à la foi; une faute contre cette vertu est alors jointe à celle contre la religion. La tentation née de la présomption peut aisément être aussi contre la charité envers soi ou envers les autres (scandale).

D'après ces principes les modernes jugent un certain nombre de cas qui leur paraissent plus importants ou plus pratiques, comme ceux concernant la maladie (quand elle est grave, négliger tout remède sous prétexte que Dieu fera un miracle, est estimé péché mortel; si elle est légère, faute vénielle) ou la prédication (ne pas se préparer convenablement pour un prêtre instruit, est déclaré véniel; s'il s'agissait d'un ignorant et s'il y avait à craindre un sérieux scandale, ce serait mortel).

III. La tentation et le péché. — Il ne s'agit plus de la tentation de simple épreuve, mais de la tentation de « séduction », de la tentation origine et source du péché, sollicitation au péché humain. Elle est étudiée sommairement par la théologie morale dans l'un de ses traités généraux, celui *De peccatis*. Certains auteurs du reste passent très rapidement sur cette matière, la regardant comme du domaine de la théologie ascétique.

Nous ne donnerons ici que des indications assez brèves, renvoyant à divers articles de ce Dictionnaire où plusieurs des doctrines que nous résumerons ont été déjà étudiées.

1° *L'origine du péché et la tentation.* — 1. Le péché, acte délibéré de la volonté, suppose un moment, aussi court soit-il, où s'est produite cette délibération. Il faut, pour qu'il se forme et qu'on en soit responsable, au moins un instant où, l'intelligence se rendant compte qu'une pensée, un désir, une action à faire ou en cours de réalisation est moralement mauvaise, est défendue par la loi de Dieu, la volonté y donne son adhésion, la choisit, tout au moins l'accepte sans s'y opposer. Avant le péché, il y a eu *sollicitation au péché:* c'est cette sollicitation, plus ou moins accusée, vive ou répétée, qui constitue la tentation.

2. Elle est dite tentation *légère*, si elle porte sur un objet véniellement défendu ou sur un objet, constituant un péché mortel, mais la sollicitation n'étant elle-même que peu pressante. La tentation est *grave*, quand l'objet à la fois est matière grave et sollicite vivement la volonté au consentement.

Toute tentation vraiment effective est *intérieure* en ce sens qu'elle est connue intellectuellement, mais par ce mot les moralistes entendent généralement une tentation qui produit un effet appréciable sur les facultés sensibles et, par là, incline la volonté à y céder; la tentation purement *extérieure* serait celle qui, présentée au dehors du sujet, connue de lui, n'émeut, ni ne remue son imagination et son appétit sensible.

3. Tous les hommes sont sujets aux tentations : en entrant au service du Seigneur, il faut se préparer à la tentation, Eccli., II, 1, prendre garde que l'on ne tombe en tentation. Gal., VI, 1. La force et la fréquence des tentations varient extrêmement d'après les circonstances personnelles, la nature des âmes, les caractères, l'éducation, les milieux, les desseins de Dieu aussi. Personne n'en a été excepté sauf Notre-Seigneur, en qui la tentation proprement intérieure était impossible, à cause de sa sainteté et de sa maîtrise divine sur ses facultés; mais il a voulu, pour notre instruction, se soumettre à la tentation extérieure; la bienheureuse vierge Marie, par une grâce spéciale de Dieu, a été préservée de la tentation intérieure; quant à des tentations extérieures, autres que celles résultant des conditions générales de vie, nous ne voyons pas qu'elle y ait été soumise.

La tentation en elle-même n'est pas un mal; c'est au contraire, comme le montrent avec insistance les auteurs ascétiques, un grand bien pour la vie spirituelle; il a été dit à Tobie : « Parce que tu étais agréable à Dieu, il a fallu que la tentation t'éprouvât », Tob., XII, 13, et saint Jacques a déclaré : « Heureux l'homme qui supporte l'épreuve; devenu un homme éprouvé, il recevra la couronne de vie! » Jac., I, 12.

4. On trouverait déjà dans la Bible l'indication des divers éléments, qui composent la tentation quand elle présente son complet développement et suit son cours entier : dès les premières pages de la Genèse, dans le récit de la tentation et de la chute de nos premiers parents, ses diverses phases sont clairement indiquées; d'autres passages des Psaumes et des Livres sapientiaux compléteraient cette analyse. Mais c'est surtout depuis que la révélation chrétienne est venue si profondément intérioriser la vie humaine, que l'étude de la tentation a pris toute son ampleur.

Déjà, dans les premiers écrits consacrés à la vie spirituelle, elle est un des thèmes, sur lesquels on revient sans cesse. Le texte de saint Jacques (I, 14-15) : « Chacun est tenté par sa propre convoitise qui l'amorce et qui l'entraîne; ensuite la convoitise, lorsqu'elle a conçu, enfante le péché et le péché, lorsqu'il est consommé, engendre la mort », est un de ceux qui le plus souvent sert de point de départ à cette étude.

Avec saint Augustin et saint Grégoire-le-Grand, la littérature spirituelle s'arrête surtout à trois éléments successifs de la tentation : la *suggestio*, la *delectatio*, le *consensus*. D'autres analyseront plus encore; donnons ce seul exemple tiré de l'*Imitation*, l. I, c. XIII : « Ce n'est d'abord qu'une simple pensée qui vient à l'esprit; vient ensuite une vive imagination, puis le plaisir, un mouvement déréglé et le consentement. Ainsi peu à peu l'ennemi malfaisant envahit l'âme entière, quand celle-ci ne lui résiste pas dès le début. »

Les auteurs ascétiques feront en outre remarquer que la sollicitation au péché peut revêtir des formes multiples : elle sera directe ou indirecte, brusque et soudaine produisant une sorte de choc et une impulsion qui entraîne ou encore plutôt insinuante et insidieuse, provoquant une sorte de paralysie, qui endormira la volonté.

Quant aux moralistes, ils ont une tendance à simplifier et à réduire les diverses phases de la tentation; leur préoccupation étant surtout de déterminer où commence le péché, ils se contenteront, quand ils poseront des principes moraux sur la tentation, de distinguer sentiment, comprenant du reste le plaisir, et consentement. Nous reviendrons tout à l'heure sur cette division.

2° *Les causes des tentations : le démon, le monde et nous-mêmes.* — D'après la doctrine traditionnelle, ces causes sont au nombre de trois : les deux premières viennent de nos ennemis *extérieurs*, le démon et le monde; la troisième nous est purement *intérieure*, nous-mêmes, notre propre nature humaine. Le plus souvent elles s'unissent du reste et agissent en se combinant.

1. *Le démon.* — *a)* Il est de foi divine que le démon existe et qu'il tente les hommes. La Bible nous le présente, dès son début, à l'origine de la tentation — trop bien réussie — de nos premiers parents, Gen., III, 1-6;

Job au contraire est tenté par lui en vain, Job, I, 12; II, 6; Satan demande à passer au crible les apôtres, Luc., XXII, 31; il tente avec succès Judas, Joa., XIII, 2, Ananie et Saphire, Act., V, 3; il s'attaque au Sauveur lui-même, Matth., IV, 3 sq. Saint Paul nous met à plusieurs reprises en garde contre lui, Eph., VI, 11; I Cor., VII, 5; II Cor., II, 11; I Tim., III, 7; II Tim., II, 26; saint Pierre nous le décrit rôdant autour de nous pour nous dévorer, I Petr., V, 8; il faut lui résister pour le mettre en fuite, *ibid.*, 9 et Jac., IV, 7; c'est lui qui est l'auteur des persécutions contre les chrétiens. Apoc., II, 10. Aussi est-il appelé « le Tentateur, ὁ πειράζων, » par excellence, Matth., IV, 3; I Thess., III, 5. Les Pères commentent ces textes et les théologiens en parlent dans leurs études sur l'action satanique.

Il est possible qu'autrefois on ait eu une tendance exagérée à attribuer au démon bien des faits qu'actuellement on estime pouvoir suffisamment expliquer par des causes naturelles; mais il n'en reste pas moins vrai que, même si en nos pays chrétiens et sur nos terres baptisées son pouvoir peut être regardé comme diminué et en quelque sorte lié depuis le Christ, l'action du diable continue à s'exercer d'une manière persévérante et intense, principalement par la tentation. Ce n'est pas pour rien que l'Église profère contre Satan les mêmes exorcismes sacramentels et, depuis Léon XIII, nous fait réciter, à la fin de la plupart des messes non solennelles, un exorcisme général.

b) Sur le mode de cette action diabolique dans la tentation, les précisions nécessaires ont été données, spécialement dans l'article PÉCHÉ, t. XII, col. 207 sq.

En résumé, d'après la doctrine de saint Thomas, devenue de plus en plus commune en théologie, le démon doit être regardé comme ne pouvant agir directement et immédiatement sur nos facultés supérieures: certainement il ne peut nous contraindre à pécher, en déterminant notre consentement volontaire, ce que prétendaient certains hérétiques, Valentin d'après saint Augustin, les Arméniens et peut-être les Albigeois. Quant à notre intelligence, il se garderait bien de l'éclairer et ne peut qu'indirectement l'obscurcir et empêcher son exercice, ce qui à un certain degré risque de diminuer notre responsabilité. C'est en agissant sur nos facultés sensibles et notre imagination qu'il peut atteindre nos facultés supérieures : il utilise ou même fait naître dans nos sens externes ou internes des représentations qui rendent plus attirants certains biens défendus; il excite notre appétit sensible en rendant plus vives les passions qui nous détournent du devoir et du service divin; il fortifie ou nous suggère certaines illusions qui nous invitent à nous contenter des satisfactions terrestres; il trouble notre âme, spécialement à l'heure de la mort, par des scrupules, des pensées de haine, de désespoir, de luxure, de respect humain, etc...; il se transforme parfois en ange de lumière, nous faisant croire à des illuminations ou directions divines, nous poussant à des excès et des déviations pieuses et nous inspirant une confiance périlleuse en nos propres vues. Même de nos jours, comme on peut le voir dans la vie de certains saints, le curé d'Ars, par exemple, les tentations du démon sont parfois extérieures; le plus souvent elles restent purement internes, s'insérant avec une habileté d'autant plus insidieuse dans notre subconscient et dans la trame de notre vie spirituelle où nous avons de la peine à d'abord les reconnaître.

c) Tout péché a-t-il une origine diabolique? — D'une certaine manière, on peut dire que tout péché humain, et donc *toute tentation*, a une origine diabolique, I Joa., III, 8 : les péchés sont les œuvres du démon. C'est vrai en ce sens du moins qu'en tentant et en faisant tomber nos premiers parents, il est à la source de tous les péchés commis par leurs descendants et de l'ensemble des tentations qui les ont assaillis dans la suite des âges.

Mais il est difficile d'admettre que l'intervention du démon soit nécessaire pour chacun des péchés humains et pour chaque tentation précédente. Certains Pères ou auteurs ecclésiastiques paraissent l'avoir admis, ainsi Origène, Évagre le Pontique dont le traité *De octo vitiosis cogitationibus* a eu une influence capitale, Cassien, Jean Damascène, le pape saint Léon, le Pseudo-Denys. Mais d'autres enseignent nettement le contraire et saint Thomas le tient fortement, Iª, q. CXIV, a. 3 et Iª-IIæ, q. LXXX, a. 4, s'appuyant sur cette bonne raison que, dans l'homme, se trouvent d'autres principes de tentation; on ne voit donc pas qu'il soit nécessaire d'attribuer au démon l'origine de toutes nos fautes et de toutes nos tentations. Suarez, qui discute longuement la question, tient les deux opinions comme probables et il propose, pour les concilier, d'admettre que le tentateur, suivant avec le plus grand soin toute la suite de notre lutte morale, ne laisse passer aucune occasion d'intervenir et de seconder d'une manière voilée et difficilement discernable tout ce qui nous éloigne du service de Dieu. *De angelis*, l. VII, c. XIX, n. 20 sq., Vivès, t. II, p. 1082 sq.

En tout cas, il faut admettre qu'en fait le démon est souvent l'auteur des tentations humaines, surtout de celles qui nous sont plus importunes et qui nous surviennent sans cause connue, par exemple dans nos prières. Il faut ajouter du reste que le pouvoir de tenter n'est pas chez le démon sans limite, il est subordonné aux dispositions de la providence divine et ne peut s'exercer que quand et jusqu'où Dieu le permet.

2. *Le monde.* — Dans son sens le plus large, le monde, c'est l'ensemble des choses matérielles; et l'on peut déjà admettre que, sans être mauvais en lui-même, tout en pouvant mener à Dieu, dont il manifeste certaines perfections et dont il nous parle à sa manière, le monde ainsi compris peut nous détourner de nos devoirs et du parfait service du Créateur, en tant que présentant à nos facultés sensibles, à nos passions, à notre imagination de quoi leur plaire, les contenter malgré les ordres divins.

Mais c'est surtout dans le sens plus restreint où il est employé dans le Nouveau Testament, spécialement par saint Jean (Matth., XVIII, 7; Joa., XV, 18-19; XVI, 8, 33; XVII, 9-16; I Joa., II, 15-17; III, 13; IV, 5; V, 4, 19; Jac., IV, 4), que le monde doit être estimé l'ennemi de nos âmes et une source très effective des tentations. Le monde désigne dans ce sens l'ensemble des hommes, qui s'attachent à la terre, n'estiment que les biens et les joies d'ici-bas, méconnaissent la vie surnaturelle et la destinée céleste des âmes, se font ainsi les ennemis de l'Évangile et de Notre-Seigneur, les alliés du démon. Adoptant pour règle de conduite unique ou principale les penchants de la nature inférieure, ils travaillent par leurs exemples, leurs conseils ou leur action à détourner les âmes de la vraie vie. Leurs maximes sont celles d'une apparente sagesse, mais d'une sagesse trop humaine et trop courte, qui, par sa modération, peut donner le change et séduire les âmes. Leurs exemples influent d'autant plus que la vie sociale est plus développée et plus serrée. Leurs œuvres dissimulent souvent sous des dehors de bienfaisance ou de progrès tout humain des buts de déchristianisation et de lutte contre l'Église; parfois le masque se lève et c'est l'attaque violente contre le Christ et sa doctrine qui tente de s'organiser. Il y a là toute une source de tentations, que le démon plus ou moins caché utilise et dont il s'aide.

3. *Notre nature déchue, la concupiscence.* — Mais notre principal ennemi, celui sans lequel les deux ennemis que nous venons de reconnaître ne pourraient

guère agir efficacement sur nos âmes, la première sans contredit et la plus importante source de nos tentations, c'est nous-mêmes, notre nature déchue, ce qui, en langage théologique, est appelé *notre concupiscence*. Le sens exact de ce dernier mot et la manière dont doit l'entendre une étude de la tentation humaine sont précisés à l'art. CONCUPISCENCE, t. III, col. 803 sq.; des compléments sur la doctrine que nous résumons se trouveront aussi à l'art. PÉCHÉ, t. XII, col. 195 sq.

a) C'est une des suites du péché originel : par la faute de notre premier père, nous avons été privés de ce don préternaturel qu'était la maîtrise de nos activités inférieures, de nos sens corporels et de nos facultés sensibles. Ces activités ont de la peine à rester soumises à notre volonté, à se laisser conduire et harmoniser pour le bien de l'ensemble. Elles présentent trop souvent à notre intelligence et à notre volonté des biens incomplets, des plaisirs parfois très attirants, qui les satisferaient, mais sont contraires à notre vie naturelle supérieure ou à notre vie surnaturelle et que la loi morale réprouve ou que la perfection chrétienne déconseille. C'est ainsi que les sens, l'appétit sensitif et ses passions avec l'aide des sens intérieurs et de l'imagination, en un mot la *concupiscence*, formant un *fomes peccati*, selon l'expression du concile de Trente, constituent une source de tentations, intérieure à chaque homme et dont seule la mort le délivrera. « Chacun, dit l'apôtre saint Jacques, est tenté par sa propre convoitise, qui l'amorce et l'entraîne. » Jac., I, 14. Et saint Jean, dans un texte célèbre, autour duquel s'est formée toute une littérature, détaillera les trois principaux points, sur lesquels se porte cette tentation personnelle de chacun par soi-même : « Tout ce qui est dans le monde est concupiscence de la chair, concupiscence des yeux et orgueil de la vie. » I Joa., II, 16.

Cette source de tentations toujours agissante suffirait à elle seule à nous fournir des occasions de lutte continuelle; le démon l'utilise; grâce à elle les appels du monde sont mieux accueillis; par l'union des trois, la tentation se trouve grandie en force et en continuité.

b) Les sollicitations au péché ne sont pas, en elles-mêmes, des péchés. Le Concile de Trente a défini contre les protestants que la concupiscence venait du péché et conduisait au péché, mais n'était pas péché. Sess. V, can. 5, Denz.-Bannw., n. 792; cf. prop. 50 de Baïus, *ibid.*, n. 1050. Mais indirectement elles agissent sur l'intelligence, en la troublant par la présentation de biens qui plaisent intensément à la chair et aux sens; si la passion la troublait au point d'empêcher son exercice suffisant, elle créerait l'irresponsabilité. Quant à la volonté, la concupiscence ou appétit sensible, en tant que portant au péché, l'affaiblit par suite de l'union étroite des puissances appétitives dans le composé humain; l'habitude de céder à la passion, à la tentation résultant de la passion, rend du reste cette volonté débile et sans force pour résister à de nouveaux assauts.

3° *Questions morales concernant la tentation.* — Quelques principes particuliers que divers moralistes présentent au sujet de la tentation, compléteront les vues précédentes.

1. Il n'est pas permis de *provoquer la tentation ou de s'y exposer* témérairement et sans juste cause. La tentation en effet entraîne un péril de pécher plus ou moins sérieux. Or, en vertu de la charité envers soi-même, il est défendu de s'exposer sans raison suffisante à pécher. Cette juste cause permettant d'affronter la tentation devra être proportionnée à la gravité de celle-ci, à l'état du sujet, aux diverses circonstances; de toute manière le péril prochain de pécher devra être éloigné, au moins par des moyens surnaturels, en sorte qu'on obtienne l'espoir fondé de surmonter la tentation. Un jugement de prudence déterminera pour chaque cas quand cessera toute témérité grave ou légère.

2. *Sentiment et consentement.* — Seul le consentement, l'acceptation ou la tolérance du mal suffisamment reconnu comme tel constitue le péché. Dans ce qui précède le consentement — la témérité à s'exposer à la tentation ainsi que la négligence à y résister étant mises à part — rien n'est imputable comme vraiment coupable. Avoir intellectuellement conscience de la tentation, éprouver le plaisir qu'elle peut déjà apporter, s'émouvoir du mouvement de passion qu'elle détermine et en ressentir vivement l'élan, tout cela, que les moralistes résument dans ce mot de « sentiment », n'est pas péché. Le péché est dans le consentement, il n'est pas dans le sentiment. Axiome de la plus grande importance dans la vie morale et chrétienne! C'est un des premiers points dont il est nécessaire de se rendre compte au moment de la formation de la conscience, à l'adolescence, et qui fera éviter dans la suite bien des troubles et des scrupules, s'il est bien compris et appliqué.

Il n'est du reste pas toujours aisé de distinguer « sentiment » et « consentement » par suite de l'union étroite des activités humaines. Dans le doute, surtout en ce qui regarde le péché grave, l'âme de bonne volonté, qui, d'habitude, lutte contre les tentations, pourra toujours trancher ou décider en sa faveur et n'estimer avoir consenti à la tentation que lorsqu'elle en aura une certitude vraiment complète; si elle est timorée ou scrupuleuse, elle aura à s'en remettre au jugement d'un directeur.

3. *La résistance aux tentations.* — Normalement, en dehors des cas plutôt rares de tentations purement extérieures, c'est en s'aidant des mouvements de la concupiscence que le démon ou le monde exercent leur action tentatrice. Poser la question de la résistance aux tentations, c'est donc pratiquement se demander dans quelle mesure et comment il faut résister à ces mouvements.

a) Les moralistes exposent quelque peu diversement la manière dont cette résistance peut se faire. La division suivante paraît la plus claire et la plus pratique. On peut devant un appel de la concupiscence, devant la tentation :

a. Se tenir dans une attitude purement *négative* ou *passive;* on reste indifférent, sans employer aucun moyen contre la tentation.

b. Résister *positivement* mais *indirectement*, employer quelque moyen pour la vaincre, mais sans faire d'acte proprement contraire (par exemple courte prière, puis application au travail dans un mouvement contre la chasteté).

c. Résister *positivement* et *directement*, en émettant un acte contraire (par exemple acte d'humilité intérieure ou extérieure contre une pensée d'orgueil).

b) En principe l'attitude purement *négative* et *passive* doit être regardée comme insuffisante à moins de juste cause. C'est en effet se soucier peu de la tentation, risquer de trop se mettre en péril d'y consentir et de la fortifier. Il faudra donc, tout au moins si la tentation est vraiment formée et pressante, émettre un acte de désaveu, un ferme propos de ne point pécher, se mettre dans une disposition d'âme équivalente. Mais il est des cas où, cet acte étant supposé, une attitude plutôt passive peut suffire et même se trouver être la meilleure manière de se comporter, par exemple si la tentation survenait au cours d'une action honnête et utile, si une résistance positive risquait de rendre plus forte la tentation, si celle-ci se prolongeait et menaçait de demander un effort épuisant.

Hors de tels cas la *résistance positive* s'impose. Elle sera *indirecte*, quand une résistance plus directe serait

impossible (par exemple, tentations internes contre la chasteté), quand la simple diversion avec désaveu paraît plus fructueuse, ce qui sera fréquent dans des tentations obsédantes contre la foi, la charité, etc.

D'une manière générale la résistance contre les tentations doit être d'autant plus *active* et, si c'est possible, d'autant plus *directe* que le péril du consentement est plus grand et plus proche, c'est lui qui constitue la raison et établit la mesure de la lutte contre la tentation.

A ces règles de la théologie morale, dont les formules varient quant à l'expression suivant les auteurs, l'ascétique ajoute des conseils abondants sur la manière générale et particulière dont l'âme doit mener le combat spirituel contre les tentations; nous ne pouvons que renvoyer à ses ouvrages, dont quelques-uns seront indiqués en fin de la note bibliographique.

Nous nous contenterons de donner l'indication de quelques ouvrages, où sont traitées avec plus de détails ou de clarté les deux questions spéciales, étudiées dans cet article; en certains d'entre eux on trouverait aussi des indications pour une étude générale de la tentation.

I. Tentation de Dieu. — *Dictionnaire de la Bible*, art. *Tentation* (Lesêtre); S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. xcvii; Suarez, *De religione*, tract. iii, l. I, c. ii et iii, Vivès, t. xiii, p. 445 sq.; Lessius, *De justitia*, l. II, c. xlv; Laymann, *Theol. mor.*, l. IV, tr. x, c. v; S. Alphonse, *Theol. mor.*, l. IV, n. 29-32; Ballerini-Palmieri, *Op. theol. mor.*, tr. vi, sect. i, dub. 1, 2e éd., t. ii, p. 262 sq.; Müller, *Theol. mor.*, 5e éd., t. ii, p. 261 sq.; Prümmer, *Man. theol. mor.*, 2e éd., t. ii, n. 526 sq.; Merkelbach, *Sum. theol. mor.*, 2e éd., t. ii, p. 777 sq.

II. Tentation et péché. — S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. cxiv; Ia-IIæ, q. lxxv et q. lxxx; IIIa, q. xli; *De malo*, q. iii, a. 3; Suarez, *De Deo creatore*, I, *De angelis*, l. VIII, c. xviii et xix, t. ii, p. 1067 sq.; Noldin, *Sum. theol. mor.*, *De principiis*, 7e éd., n. 320 sq.; Merkelbach, *Sum. theol. mor.*, 2e éd., t. i, n. 481 sq.

Et nous ajouterons quelques livres de doctrine spirituelle sur la psychologie et l'ascétique de la tentation : S. François de Sales, *Vie dévote*, IVe part., c. iii-x; Rodriguez, *Pratique de la perfection*, IIe part., 3e tr.; W. Faber, *Progrès de la vie spirituelle*, c. xvi; Mgr Gay, *Vie et vertus chrétiennes*, t. i, tr. viii; Ribet, *L'ascétique*, c. x; P. de Smedt, *Notre vie surnaturelle*, IIIe part., c. iii; Dom Lehodey, *Le saint abandon*, p. 332-343; Ad. Tanquerey, *Précis de théol. ascét.*, t. ii, c. v. Signalons enfin pour l'excellente présentation en langage courant de la doctrine théologique : Mgr d'Hulst, *Carême de 1894. Retraite pascale sur les tentations.*

R. Brouillard.

TEPE (Bernard), théologien contemporain. — Né le 17 octobre 1833, près de Lindern (Oldenbourg), il entra dans la Compagnie de Jésus en 1861 et enseigna pendant longtemps la théologie au collège Saint-Bennon, dans la ville de Saint-Asaph (pays de Galles). Il rentra, en 1902, à Walkenbourg, où il mourut le 24 décembre 1904. De son enseignement théologique il reste : *Institutiones theologiæ in usum scholarum*, 4 vol., Paris, 1894-1896; *Institutiones theologiæ moralis generalis*, 2 vol., Paris, 1899, deux ouvrages qui mériteraient de devenir classiques.

Buchberger, *Lexikon für Theologie*, t. ix, col. 1049.

É. Amann.

TERILL ou TERRILL Antoine, jésuite anglais (1621-1676). — Il naquit en 1621, d'après *Records*, et non en 1623 (Sommervogel), à Canford (Dorsetshire) d'un père anglican et d'une mère catholique. Son nom de famille est en fait *Bonville* ou *Boville;* à cette époque de persécution, les jésuites anglais usaient volontiers de plusieurs noms. Il avait été élevé dans l'hérésie et fut converti par le P. Thomas Bennett. A quinze ans, il étudia à Saint-Omer et, à dix-neuf ans, commença sa formation ecclésiastique au Collège anglais de Rome. Ordonné prêtre le 16 mars 1647, il entra le 20 juin de la même année chez les jésuites, au noviciat romain de Saint-André. Il fut quelques années pénitencier à Lorette, puis enseigna la philosophie à Florence, la théologie scolastique à Parme pendant quatre ans et fut envoyé au Collège anglais de Liége; il y professa la théologie et les mathématiques, y fut directeur des études et enfin recteur, de 1671 à juillet 1674. Il mourut dans cette ville, le 11 octobre 1676, au retour d'un voyage à Rome, où il avait représenté sa province à la congrégation des procureurs. De son vivant, le P. Terill fut en grand renom de piété, de science et de prudence; de toutes parts on le consultait. Lui-même cependant était continuellement assailli d'angoissants scrupules, qui disparurent durant sa dernière maladie.

Divers ouvrages, écrits à Liége, assurent au P. Terill une place considérable dans l'histoire de la théologie morale, particulièrement en ce qui concerne la question, si discutée alors, du probabilisme.

Le premier est intitulé : *Fundamentum totius theologiæ moralis, seu tractatus de conscientia probabili. In quo, qua ratione, qua authoritate irrefragabili, usus cujusvis opinionis practice probabilis demonstratur esse licitus;* suit une énumération des services que pouvait rendre l'ouvrage : *Opus omnibus, qui curam animarum gerunt, apprime utile et pro propriæ conscientiæ securitate singulis propemodum necessarium. In hoc tractatu natura et qualitas practicæ probabilitatis fuse explicantur. Modus, quo ex probabili judicio certitudo conscientiæ multiplici via exsurgit, clare exponitur. Errores Jansenii circa ignorantiam invincibilem refutantur. Intentum operis ex Sacra Scriptura, S. canonibus, SS. PP. stabilitur. Quidquid a nimis rigide sentientibus hactenus objectum fuit examinatur, ponderatur et, quia leve invenitur, rejicitur, et quod plus est, licito probabilitatis usui favere convincitur.* L'ouvrage parut à Liége en 1668, in-4°, 613 p.; il était dédié à Roger, comte de Castlemaine, baron de Limerick. Jusqu'alors le probabilisme, à notre connaissance, n'était guère présenté que dans l'introduction des Théologies morales ou comme un de leurs chapitres. Le P. Terill fut un des premiers à lui consacrer un ouvrage spécial et à l'examiner dans toute son ampleur. Le *Fundamentum* est certainement une des apologies les plus poussées du système. Même ceux qui le critiquent ou le rejettent, cf. ici Probabilisme, t. xiii, col. 526, reconnaissent l'importance de la tentative; Döllinger-Reusch déclarent qu'il mérite une attention toute particulière, *Gesch. der Moralstreit.*, t. i, p. 48. L'originalité du P. Terill, c'est surtout de s'être efforcé de donner une théorie théologique complète du probabilisme et pour cela d'avoir cherché à montrer comment l'opinion vraiment probable, grâce à l'ignorance invincible et à la science moyenne, s'accorde avec la loi éternelle.

D'après lui, cette loi n'est pas simple; les déficiences de l'intelligence et de l'action humaine voulues de Dieu obligent à distinguer en elle *une loi directe*, comprenant les cas où la volonté divine est connue avec certitude et *une loi réflexe*, à laquelle il faut rapporter les cas où la loi directe est invinciblement ignorée et où s'exerce la science divine des futurs libres. Par cette dernière, Dieu, prévoyant que l'homme ignorera en toute bonne foi des parties ou des applications de la loi, fait rentrer dans sa loi éternelle les exceptions et les conclusions divergentes ou contraires à la formule générale de la loi. On peut sans doute, à propos de ces vues, parler « des extravagances où verse le probabilisme à prétention doctrinale » (*loc. cit.*, col. 526-527). Pour ceux qui refusent de prendre la science moyenne en considération, il est clair que l'effort du P. Terill ne peut avoir aucune portée.

Disons plutôt que son défaut était d'ajouter aux difficultés propres au probabilisme celles qui venaient d'une question plus délicate encore et plus contro-

versée, la question de la science divine. Et nous ne nous étonnerons pas que le *Fundamentum* ait rencontré, dès son apparition, de nombreuses attaques. Tant que se poursuivirent les discussions sur le probabilisme, c'est-à-dire jusqu'à la fin du XVIIIe siècle, il resta un des livres le plus souvent discutés par les adversaires du système.

L'un des premiers adversaires du P. Terill fut un de ses confrères, le jésuite Michel d'Elizalde. Dans un ouvrage intitulé : *De recta doctrina morum quattuor libris distincta, quibus accessit : de natura opinionis*, il s'en prenait vivement au *Fundamentum* et appelait son auteur le plus laxiste de ceux qui avaient écrit sur la matière. Elizalde ne put obtenir de son Ordre la permission de publier son écrit; cf. dans Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. II, p. 47-48, les appréciations des réviseurs; il le fit cependant paraître en 1670 sous le pseudonyme d'Antonio Celladei, anagramme de son nom. Le P. Terill avait composé une réponse que la mort l'empêcha de publier lui-même. Le collège de Liége la fit imprimer et paraître en 1677 (Hurter; la date est fautive dans Sommervogel). Elle est intitulée : *Regula morum, sive tractatus bipartitus de sufficienti ad conscientiam rite formandam regula, in quo usus cujusvis opinionis practice probabilis convincitur esse licitus.* Au dessous de ce titre général, il y avait aussi une réclame et un sommaire des matières traitées : *Opus posthumum, omnibus, qui curam animarum gerunt, apprime utile et pro propriæ conscientiæ securitate singulis propemodum necessarium. In hoc opere, post regulam morum solide stabilitam, argumenta contra licitum opinionis probabilis usum diligenter excutiuntur, plurimæ quæstiones, ad conscientiam spectantes resolvuntur. Nominatim autem ex professo omnia Celladei molimina, quæ in suos de Recta Doctrina morum tractatus congessit, atque contre communem Theologorum sententiam objecit, ab ipsis fundamentis diruuntur et nulla esse demonstrantur.* Dans la préface, le P. Terill donnait la *sententia probabilior* comme une fille du jansénisme : avant l'apparition de ce dernier, affirmait-il, elle n'avait eu pour défenseur que le peu célèbre jésuite Comitolus et depuis, elle ne fut soutenue que par un nombre infime de non-jansénistes, alors que le probabilisme était enseigné par plus de cent théologiens. Cette statistique sera dans la suite fortement discutée notamment par les adversaires du probabilisme, qui reprocheront au P. Terill de s'annexer, surtout parmi les moralistes qui précédèrent Medina, bon nombre de probabilioristes notoires. Voir dans G. Schmitt, S. J., *Zur Geschichte des Probabilismus*, Insprück, 1904, p. 5 sq., ce qu'il faut penser de ces appréciations opposées et comment les expliquer. Quoi qu'il en soit, sans entrer davantage dans les polémiques auxquelles donna lieu ce deuxième ouvrage du P. Terill et dont les principaux meneurs furent Concina et Baron, O. P., sans rien ajouter sur sa doctrine qui reste sensiblement la même que celle du premier traité, nous conclurons que, par ces deux œuvres, leur auteur reste un des théoriciens les plus considérables du probabilisme dans l'ancienne casuistique : à la fin du XVIIIe siècle Amort, cité dans Hurter, ne l'appelait pas sans raison « le plus érudit et le porte-étendard des probabilistes ».

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 1930-1931; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. IV, col. 284; Döllinger-Reusch, *Gesch. der Moralstreitigkeiten*, 1889, t. I et II, voir l'index au mot Terillus; Henry Foley, S. J., *Records of the English Province of the S. J.*, t. III, 1878, p. 420-421 et t. VI (Suppl.), 1880, p. 352-353.

R. BROUILLARD.

TERRIEN (Jean-Baptiste), jésuite français (1832-1903). — Né à Saint-Laurent-des-Autels, au diocèse d'Angers, il s'achemina de bonne heure vers le grand séminaire, d'où il passa au noviciat des jésuites, à Angers même, le 7 décembre 1854. Dix ans plus tard, après avoir refait à fond philosophie et théologie au scolasticat de Laval, il entrait à son tour dans la carrière du professorat. Il débuta par la philosophie, 1864; mais au bout de deux ans on lui confia un cours de théologie. Dès lors, sauf l'interruption du « troisième an », qui le conduit à Tronchiermé en Belgique, la vie du P. Terrien s'absorbe jusqu'en 1889 dans l'étude et l'enseignement de la théologie scolastique, à Laval d'abord, puis, après les « décrets » de 1880, au scolasticat Saint-Louis de Jersey. Il revient à Laval en 1889, mais pour se consacrer pendant trois années au ministère de la prédication. La théologie le ressaisit toutefois de 1892 à 1895. Il est alors professeur à l'Institut catholique de Paris. Enfin en 1895 il descend définitivement de sa chaire et se met tout entier à la composition des deux ouvrages qui consacreront en fait son renom de théologien. Huit années encore de fécond labeur; puis, en janvier 1903, une attaque d'apoplexie, qui amène la mort au mois de décembre suivant.

L'œuvre imprimée du P. J.-B. Terrien comprend en premier lieu un *De Verbo incarnato* publié à Jersey en 1882, traité didactique auquel se rattache l'ouvrage de recherche paru beaucoup plus tard : *S. Thomæ Aquinatis doctrina sincera de unione hypostatica Verbi Dei cum humanitate amplissime declarata*, Paris, [1894]. Entre temps l'auteur avait donné *La dévotion au Sacré Cœur*, Paris, 1893. Puis vinrent les deux volumes de *La grâce et la gloire*, Paris, 1897, et, pour couronner le tout, la belle Somme mariale intitulée *La Mère de Dieu et la Mère des hommes*, 4 vol., Paris, 1900-1902. Le petit livre, *L'immaculée conception*, qui parut sous son nom en 1904, par les soins du P. Bouvier, n'est qu'un extrait de *Marie mère de Dieu*.

L'œuvre du P. Terrien se recommande en général par le sérieux de la documentation et une union assez heureuse des deux méthodes de la théologie positive et de la théologie scolastique. De caractère plutôt suarézien dans le traité *De Verbo incarnato* (voir p. 140-144), elle devient nettement thomiste à partir du *S. Thomæ Aquinatis doctrina sincera*.

J. DE BLIC.

TERTULLIEN, apologiste et théologien (fin du IIe siècle et début du IIIe siècle). I. Vie. II. Écrits (col. 133). III. Enseignement (col. 139). IV. Influence (col. 168).

I. VIE. — Tertullien (Quintus Septimius Florens Tertullianus) naquit à Carthage aux environs de 155-160 d'une famille païenne; son père était centurion dans l'armée proconsulaire. Il reçut, dans son enfance et dans sa jeunesse, une éducation très poussée, car il ne se contenta pas d'étudier la langue et la rhétorique latine; il apprit également le grec qu'il posséda suffisamment pour être capable de le parler et même de l'écrire. Il s'adonna aussi à la philosophie, à la médecine et surtout au droit. Peut-être exerça-t-il pendant un temps la profession de jurisconsulte et d'avocat et il n'est pas impossible qu'il faille l'identifier au Tertullien dont le *Digeste* a conservé quelques fragments.

Ses études l'avaient amené à Rome où il passa les meilleures années d'une jeunesse qui dut être fortement agitée par la fougue des passions. *De resur. carn.*, LIX. Aux environs de 195, semble-t-il, il abandonna définitivement la capitale pour revenir dans sa patrie africaine. Une transformation profonde s'était dès lors produite dans sa vie morale, car il était devenu chrétien. Nous ignorons d'ailleurs les motifs précis de sa conversion : peut-être lorsqu'il signale la forte impression que produit le spectacle de l'héroïsme des martyrs ou la puissance des exorcismes chrétiens, fait-il allusion à ses propres expériences. En tout cas, avec la

fougue qui ne cessa jamais d'être le trait dominant de son caractère, il se consacra sans retard à la défense de ses nouvelles convictions. Il devait s'y dépenser jusqu'à son dernier souffle.

Saint Jérôme, *De vir. illustr.*, 53, assure qu'il fut prêtre; si cette affirmation est exacte, son ordination aurait suivi d'assez près son retour à Carthage. De fait, quelques-uns de ses ouvrages, comme le *De oratione*, le *De baptismo*, le *De pænitentia*, ressemblent assez à des homélies qui auraient été prononcées devant l'assemblée des fidèles. Pourtant nombreux sont aujourd'hui les historiens qui refusent d'ajouter foi au témoignage de Jérôme et l'on est allé jusqu'à écrire que le sacerdoce de Tertullien était très invraisemblable. En tout cas, que ce fût, comme prêtre ou comme laïque, Tertullien mit toute sa science et toute son activité au service du christianisme. Pendant plusieurs années, il demeura fidèlement attaché à l'enseignement de l'Église catholique et il n'apporta pas moins de zèle à combattre les hérésies qu'à réfuter le paganisme.

Peu à peu cependant, il se détacha de l'Église : la crise qu'il traversa alors et qui se développa pendant huit à dix ans, de 203-204 à 212 environ, nous est mal connue, car il évite de parler de lui dans ses ouvrages et, si l'on peut y saisir les transformations progressives de ses opinions religieuses, on n'y trouve pas l'indication des motifs qui seraient de nature à les expliquer. Faut-il faire intervenir des ambitions déçues et Tertullien aurait-il souffert de voir que ses coreligionnaires ne l'appelaient pas à la dignité épiscopale? Faut-il croire que son rigorisme, de plus en plus outrancier, a reçu une impression pénible de la vie trop facile, peut-être relâchée à ses yeux, que menaient quelques fidèles? Son esprit indépendant n'aura-t-il pas pu supporter le joug que prétendait lui imposer la règle de foi et se sera-t-il réjoui de trouver dans la « nouvelle prophétie » la liberté qu'il ne possédait pas dans l'Église? Ces hypothèses et d'autres encore peuvent être également formulées, sans qu'aucune s'impose avec certitude.

Ce qu'il y a de sûr, c'est que, à partir de 204 ou à peu près, nous l'entendons parler, avec une sympathie de plus en plus marquée, de l'action de l'Esprit-Saint dans l'Église, des prophéties, des visions, des extases; nous le voyons aussi louer les pratiques d'un ascétisme rigide en usage dans les communautés montanistes et critiquer par contre la tolérance dont témoigne l'Église catholique en ce qui regarde le costume des femmes, le voile des vierges, les secondes noces, les jeûnes. Bientôt, il ne parle plus des catholiques qu'en les désignant sous le nom de « psychiques », comme s'ils ne possédaient pas les lumières de l'Esprit-Saint réservées aux « pneumatiques ».

Vers 213, il perd toute retenue. Quelques incidents, futiles ou envenimés, dont il est le témoin indigné, hâtent l'heure de la complète rupture. Des soldats chrétiens acceptent de recevoir la couronne de laurier prescrite pour la cérémonie du *donativum;* certains fidèles et de nombreux évêques même approuvent la fuite en temps de persécution; de nombreux chrétiens occupent des situations ou remplissent des métiers qui, de près ou de loin, les mettent en danger de pactiser avec l'idolâtrie. Tertullien s'insurge contre de tels usages. Il faut, selon lui, choisir d'une manière absolue entre Dieu et le monde. Il n'y a pas de milieu entre le vice et la vertu; et, puisque les catholiques approuvent les transactions, il ne lui reste plus, à lui-même, qu'à quitter une Église dans laquelle il ne peut plus espérer faire son salut.

Aigri par la lutte, vieilli aussi sans doute, il s'enferme alors dans un silence qu'il ne rompt plus qu'en de rares occasions, pour lancer un pamphlet haineux et violent contre ceux qu'il a quittés. Après avoir consacré le meilleur de son activité à écrire, il juge son œuvre terminée, si bien que nous ne savons absolument rien de ses dernières années. On date par conjecture son traité *De pudicitia* du temps du pontificat de saint Calliste (217-222) et l'on croit que ce livre est le dernier ouvrage sorti de sa plume. Vécut-il encore longtemps après l'avoir rédigé? On ne saurait le dire. Saint Jérôme, *loc. cit.*, prétend qu'il parvint à une extrême vieillesse, ce qui a permis à quelques-uns de placer sa mort vers 240-250 : l'expression très générale qu'emploie son biographe ne nous oblige pas à descendre aussi bas et il semble bien qu'au temps de saint Cyprien, Tertullien faisait déjà figure d'un homme du passé; autant dire qu'il avait quitté ce monde aux environs de 220.

Selon saint Augustin, *De hæres.*, LXXXVI, sa vieillesse aurait été solitaire, car il n'aurait pas mieux réussi à s'entendre avec les montanistes qu'avec les catholiques et il aurait fini par grouper autour de lui quelques rares fidèles, appelés de son nom tertullianistes. La secte ainsi formée mena pendant longtemps une existence obscure, mais entêtée; et ce fut seulement au début du Ve siècle que saint Augustin eut la joie d'en ramener les derniers survivants au sein de l'Église catholique.

S'il fallait définir d'un mot le caractère de Tertullien, peut-être est-ce celui de passionné qui conviendrait le mieux. Tertullien, en effet, ne connaît pas la mesure : dès qu'il a une idée, il la pousse jusqu'à ses dernières conséquences, sans aucun souci des exigences de la vie réelle. Pour lui, il n'y a pas de milieu entre le bien et le mal, entre la vérité et l'erreur. Il prêche la vérité, ou ce qu'il croît être tel, avec fougue, avec emportement; mais, s'il lui arrive de croire qu'il s'était trompé et qu'il avait commencé par frayer avec l'erreur, il n'hésite pas à brûler ce qu'il avait adoré, avec la même fougue et le même emportement. Dès qu'il est converti au christianisme, il attaque sans merci les païens, les juifs, les hérétiques. Il ne se contente pas de défendre la religion qui est devenue la sienne; il passe vigoureusement à l'offensive, avec une telle éloquence qu'il subjugue et entraîne ses lecteurs : n'est-on pas tenté de croire, en lisant l'*Apologétique*, que réellement, à la fin du IIe siècle et tout au moins à Carthage, les chrétiens forment déjà la grande majorité de la population et que le paganisme est presque réduit à se cacher, honteux de sa défaite? Par contre, il lui suffit de constater, dans l'Église catholique, certaines faiblesses qui lui déplaisent pour qu'il se détache d'elle et qu'il apporte, pour la combattre, la même ardeur qu'il avait mise à soutenir sa cause : on suit, dans ses derniers écrits, les progrès de sa désaffection, jusqu'à ce qu'enfin, dans le *De pudicitia*, on le voie perdre toute retenue. L'Église à laquelle il appartient dès lors, ce n'est plus celle dont les évêques sont les chefs, cette Église déchue qui pardonne aux adultères et accueille dans son sein les plus grands coupables; c'est l'Église spirituelle, à laquelle seuls peuvent appartenir des innocents.

De l'homme passionné, Tertullien a toutes les qualités; il a plus encore tous les défauts. Il avoue lui-même qu'il n'est pas patient et l'on n'avait pas besoin de cet aveu pour s'en rendre compte. Il n'est pas plus pondéré dans ses jugements : on dirait parfois, à l'en croire, qu'il n'y a pas de faute légères ou de pécheurs excusables. Il sait bien qu'il n'en est pas ainsi; mais, après avoir exposé avec calme une doctrine exacte, il ne tarde pas à se laisser entraîner aux exagérations les plus manifestes. Le paradoxe ne l'effraie pas ; au contraire il le cultive avec une sorte de prédilection : sous prétexte de condamner les secondes noces, il en arrive presque à interdire le mariage; lui-même après avoir dit que les vierges doivent porter un vêtement

modeste et ne sortir que la tête voilée, il prétend mesurer la longueur du voile qui leur est imposé. Lorsqu'il veut jouer le rôle de directeur de conscience, et cela lui arrive souvent, il multiplie sans mesure les règles les plus minutieuses et les plus strictes : malheur à qui refuserait de se soumettre; celui-là, il n'hésite pas à le condamner à l'enfer, où ses supplices serviront de spectacle durant l'éternité aux élus du ciel.

Doué, comme il l'est, d'une magnifique éloquence, Tertullien trouve pour exprimer ses idées, un style d'une puissance incomparable. Il connaît, pour les avoir étudiées dans les écoles, toutes les ressources de la stylistique, de la dialectique, de la rhétorique; mais il ne se laisse pas embarrasser par les règles trop strictes des grammairiens. A-t-il besoin d'un mot nouveau, il n'hésite pas à le forger. Lorsque la syntaxe classique ne lui permet pas d'exprimer avec assez de vigueur ses sentiments, il la laisse de côté, pour écrire des phrases abruptes, incorrectes, mais chaudes et vivantes. Tous ses ouvrages sont des plaidoyers : composés avec art et méthode, ils ne perdent jamais de vue le but qu'ils se proposent d'atteindre; mais les arguments qu'ils emploient sont loin d'avoir tous la même valeur. En juriste consommé, Tertullien sait faire appel à toutes les ressources de la procédure et de la casuistique; même lorsqu'il défend une mauvaise cause, ce qui lui arrive assez souvent, il discute avec vigueur, mais il ne redoute pas les sophismes les plus discutables.

A peine est-il nécessaire d'ajouter qu'il n'est pas un écrivain facile. Il se plaît à dire beaucoup de choses en peu de mots, ainsi que le remarquait déjà saint Vincent de Lérins : *quot pæne verba, tot sententiæ*, *Common.*, c. XVIII, et sa concision le rend souvent obscur. Ses formules, lourdes de sens, se laissent à peine traduire dans une autre langue; souvent même, on hésite devant l'interprétation exacte d'un mot nouveau, d'une construction inattendue, d'une formule à effet : le livre qu'il a écrit *Sur le manteau* en particulier ne cesse pas de faire le désespoir des commentateurs.

Malgré ses défauts et peut-être en partie à cause d'eux, Tertullien ne laisse pas d'être un très grand écrivain. Il nous apparaît comme le créateur de la langue théologique latine. Personne, à la fin du IIe siècle, ne peut rivaliser avec lui pour la puissance de l'éloquence et pour la richesse de la langue.

II. ÉCRITS. — Tertullien a beaucoup écrit : entre 197 et 213 surtout, son activité littéraire a été des plus fécondes; plus tard, après sa définitive rupture avec l'Église catholique, il s'est réfugié dans un silence presque total, à peine interrompu de temps à autre par des éclats bruyants.

Nous avons la bonne fortune de posséder la plus grande partie de ses ouvrages. Malheureusement, la tradition manuscrite en laisse fort à désirer. Le manuscrit le meilleur de beaucoup est le *Parisinus 1622*, plus connu sous le nom d'*Agobardinus*, parce qu'il a été copié au IXe siècle pour l'évêque de Lyon, Agobard (814-840). Encore ce manuscrit est-il incomplet; la fin en est perdue depuis très longtemps et le fait est d'autant plus regrettable que la partie perdue renfermait plusieurs livres dont nous n'avons plus aucune copie.

Une deuxième couche de manuscrits est représentée par le *Montispessulanus 30* et le *Paterniacensis 439* (aujourd'hui à Sélestat), qui datent du XIe siècle. Ces manuscrits sont encore satisfaisants dans l'ensemble, mais ils contiennent déjà un texte remanié sous l'influence, semble-t-il, des moines de Cluny.

Enfin, la tradition la plus récente appartient au XVe siècle. Elle est représentée par plusieurs manuscrits, dont les plus connus sont à la bibliothèque nationale de Florence. Les corrections arbitraires y sont multipliées à foison, de telle sorte qu'on ne peut avoir qu'une confiance mitigée dans le texte qu'ils renferment.

Beaucoup des ouvrages de Tertullien ne sont conservés que dans un seul manuscrit. Pour le *De jejunio* et le *De pudicitia*, nous sommes même obligés de recourir, à défaut de manuscrit, aux éditions du XVIe siècle et la situation était semblable pour le *De baptismo* jusqu'à la découverte, encore récente, d'un manuscrit de Troyes.

Seule, l'*Apologétique* a été très souvent copiée; encore l'établissement du texte présente-t-il des difficultés spéciales, par suite de l'existence de deux recensions très différentes l'une de l'autre; la première est représentée par un *Codex Fuldensis*, aujourd'hui perdu, mais dont les leçons ont été conservées grâce à un érudit du XVIe siècle Fr. Junius; la seconde est contenue surtout dans plusieurs manuscrits de Paris, dont l'un, le *1623*, remonte au Xe siècle. L'accord n'est pas encore fait entre les philologues sur les mérites respectifs des deux recensions et sur leur origine. Les uns, comme Callewaert, se prononcent résolument en faveur du *Fuldensis*, tandis que d'autres, avec J. Martin, préfèrent de beaucoup la tradition parisienne.

La chronologie des œuvres de Tertullien est difficile à établir avec précision. Quelques points de repère nous sont fournis soit par les mentions que fait l'auteur lui-même de ses ouvrages antérieurs, soit par les allusions à des événements historiques connus par ailleurs. D'une manière plus générale, on peut suivre, au moins dans ses grandes lignes, la désaffection croissante de Tertullien envers l'Église catholique : aux livres pleinement catholiques succèdent, à partir de 203 environ, des ouvrages de plus en plus défiants, de plus en plus hostiles, jusqu'à ce que, vers 213, la rupture se manifeste définitive avec le *De fuga in persecutione*. Nous répartirons, dans la liste suivante, les ouvrages de Tertullien entre les trois périodes que nous venons d'indiquer.

1° *Période catholique*. — 1. *Liber ad amicum philosophum*, avant 197. Livre perdu.

2. *Ad martyres*, *P. L.*, t. I (édit. de 1844), col. 619-628; début de 197 ou 202-203. — Tertullien s'adresse aux chrétiens emprisonnés, pour les exhorter à garder la paix entre eux et à souffrir courageusement pour la foi du Christ.

3. *Ad nationes*, *P. L.*, t. I, col. 559-608; après février 197. — Écrit apologétique en deux livres, consacrés l'un à dénoncer les crimes des païens, l'autre à réfuter les doctrines polythéistes. Le texte de cet ouvrage est incomplet. Édition critique de J.-G.-Ph. Borleffs, Leyde, 1929.

4. *Apologeticum*, *P. L.*, t. I, col. 257-536; fin de 197. — Ouvrage adressé aux gouverneurs des provinces et spécialement à celui de l'Afrique. Tertullien se propose avant tout de démontrer que la procédure utilisée contre les chrétiens est illégitime et injuste. Les chrétiens ne sont pas coupables des crimes dont on les accuse : infamies secrètes, comme l'infanticide et l'inceste; crimes publics et politiques, comme l'impiété et la lèse-majesté. En réalité, c'est le nom chrétien qui seul est poursuivi et rien n'est aussi contraire au droit que cette manière de faire. Du reste, les mesures de persécution sont vaines : bien loin d'empêcher le christianisme de se répandre, elles ne servent qu'à accroître son rayonnement : *Plures efficimur quoties metimur a vobis; semen est sanguis christianorum*, C. L.

L'*Apologétique* est sans aucun doute le chef-d'œuvre de Tertullien. Nulle part ailleurs, l'auteur n'a été aussi bien servi par sa parfaite connaissance du droit, par son érudition, par le souvenir de ses lectures classiques et surtout par son talent naturel et son éloquence passionnée. Il faut se garder de prendre à la lettre toutes ses affirmations : lorsqu'il déclare, par exemple, que les

chrétiens remplissent villes, îles, châteaux, municipes, conseils, etc., ne laissant aux idolâtres que leurs temples, il commet une exagération manifeste. Ses railleries contre les dieux païens sont, de leur côté, un des lieux communs de l'apologétique. Mais sa plaidoirie est solidement construite et fortement organisée; elle aurait été capable de faire impression sur des esprits loyaux, si elle avait été lue par ses destinataires. L'éclat du style, la puissance de la langue en font un des plus beaux monuments de la littérature chrétienne latine.

L'*Apologétique* a été maintes fois éditée, traduite et commentée. Contentons-nous de rappeler ici les éditions de J.-E.-B. Mayor et A. Souter, Cambridge, 1917; de J. Waltzing et A. Severijns, Paris, 1929; de F.-G. Glover, New-York, 1931; de J. Martin, Bonn, 1933. Parmi les problèmes nombreux qu'elle soulève, il faut rappeler celui de ses relations avec l'*Octavius* de Minucius Felix. Les ressemblances entre les deux ouvrages sont assez grandes pour qu'il soit permis d'affirmer la dépendance de l'un à l'égard de l'autre. Mais, parmi les critiques, les uns affirment la priorité de l'*Octavius*, tandis que d'autres soutiennent celle de l'*Apologétique*. Peut-être la question est-elle insoluble dans l'état actuel de nos connaissances.

5. *De testimonio animæ*, *P. L.*, t. I, col. 608-618; vers 197-200. — Tertullien reprend, pour le développer en six chapitres, un argument énoncé en passant dans l'*Apologétique*, c. XVII, celui qui est tiré du témoignage rendu au vrai Dieu par l'âme naturellement chrétienne. L'apologiste ne paraît d'ailleurs pas tirer de l'argument tout le parti possible et ses démonstrations semblent plutôt froides. Édition critique de W.-A.-J. Scholte, Amsterdam, 1934.

6. *De spectaculis*, *P. L.*, t. I, col. 627-662; vers 200. — L'auteur y condamne fortement, au nom des exigences de la morale chrétienne, tous les spectacles, aussi bien ceux du cirque que ceux de l'amphithéâtre. Il les déclare à la fois immoraux et entachés de paganisme. Édition critique de A. Boulenger, Paris, 1933.

7. *De præscriptione hæreticorum*, *P. L.*, t. II, col. 12-60; vers 200. — Quelle méthode faut-il employer pour combattre les hérétiques? Tertullien s'efforce de répondre à la question en développant un argument général, susceptible d'être utilisé contre toutes les sectes. Les hérétiques, dit-il, prétendent corriger la règle de foi par les Écritures; mais ils n'ont pas le droit d'agir ainsi, car les Écritures n'appartiennent qu'aux Églises fondées par les apôtres ou dérivées de celles-ci. Seules ces Églises peuvent, en vertu d'une possession ininterrompue, ou prescription, utiliser les Écritures; et lorsque les hérétiques se présentent, elles ont le moyen de leur opposer cette prescription. La thèse exposée par Tertullien n'est pas nouvelle, car avant lui saint Irénée avait déjà développé l'argument de l'apostolicité des Églises authentiques. Mais le rhéteur carthaginois lui donne une forme originale en l'exposant selon les principes les plus certains du droit. Aussi son ouvrage présente-t-il une importance considérable pour l'histoire des controverses. Éditions critiques de P. de Labriolle, Paris, 1907, et de J. Martin, Bonn, 1930.

8. *De oratione*, *P. L.*, t. I, col. 1149-1196; entre 200 et 206. — Excellent petit traité qui, après une explication détaillée du *Pater*, rappelle les dispositions, surtout morales, que l'on doit apporter à la prière et les effets bienfaisants qu'elle produit. Édition critique de R.-W. Muncey, Londres, 1926.

9. *De baptismo*, *P. L.*, t. I, col. 1197-1224; vers 200-206. — Ce traité est consacré à l'exposé des différents problèmes que soulève le sacrement de baptême : il parle successivement de la matière et des rites du baptême, de l'onction et de l'imposition des mains, de la nécessité et de l'unité du baptême, du ministre, du temps, du lieu de son administration. Avant de le rédiger en latin, Tertullien avait déjà écrit en grec un ouvrage sur le même sujet. Éditions critiques de G. Rauschen, Bonn, 1916; J.-G.-Ph. Borleffs, Leyde, 1931; A. d'Alès, Rome, 1933. Ces deux dernières éditions utilisent un manuscrit de Troyes, récemment découvert.

10. *De patientia*, *P. L.*, t. I, col. 1249-1274; vers 200-206. — Tertullien définit la patience : la disposition où doit être le chrétien de tout souffrir et de tout endurer pour Dieu. Il parle de cette vertu d'autant plus volontiers qu'il reconnaît ne pas la posséder lui-même et qu'il en sent le prix comme les malades celui de la santé.

11. *De pænitentia*, *P. L.*, t. II, col. 979-1030; vers 200-206. — Cet ouvrage est des plus importants. Il traite d'abord de la vertu de pénitence; puis de la pénitence qui prépare à la réception du baptême; et finalement de la pénitence que l'Église offre une seule fois au baptisé coupable et repentant. Éditions critiques de P. de Labriolle, Paris, 1906, et de J.-G.-Ph. Borleffs, Leyde, 1932.

12. *De cultu feminarum*, *P. L.*, t. I, col. 1304-1334; vers 200-206. — Tertullien consacre les deux livres de ce traité à parler de la toilette des femmes et à combattre les diverses formes de la coquetterie. Éditions critiques de J. Marra, Turin, 1927; W. Kok, Amsterdam, 1934.

13. *Ad uxorem libri duo*, *P. L.*, t. I, col. 1274-1304; vers 200-206. — Tertullien s'adresse à sa femme pour lui recommander de ne jamais se remarier s'il vient à mourir. Il rappelle à cette occasion ses idées sur le mariage chrétien qui est indissoluble; et, tout en acceptant les secondes noces, il ne cache pas qu'il les regarde comme une concession fâcheuse aux faiblesses humaines.

14. *Adversus Hermogenem*, *P. L.*, t. II, col. 197-238. — Le peintre Hermogène était un gnostique, dualiste comme Marcion et il opposait Dieu à la matière éternelle. Tertullien réfute ses enseignements en rappelant que le monde a commencé, que Dieu en est le créateur et que la matière n'est pas mauvaise.

15. *Adversus Judæos*, *P. L.*, t. II, col. 597-642; vers 200-206. — Contre les Juifs, Tertullien démontre que la loi ancienne de la justice et de la vengeance doit céder la place à la nouvelle loi de l'amour qui a été prédite par les prophètes. Il semble bien que les six derniers chapitres sont un extrait du troisième livre *Contre Marcion*, transposés ici par un copiste postérieur.

16. *De censu animæ;* vers 200-205. — Cet ouvrage est perdu. Tertullien le cite à plusieurs reprises, *Adv. Marc.*, II, 9; *De anima*, I; III; XXI; XXII; XXIV. Il l'avait écrit contre Hermogène, après le livre conservé qui réfutait déjà cet hérétique.

17. *De fato;* vers 200-205. — Ouvrage perdu, connu par le *De anima*, XX. Il est possible que l'Ambrosiaster, dans la question 115 des *Quæstiones Veteris et Novi Testamenti*, l'ait utilisé et que nous ayons ainsi un moyen de connaître son contenu.

18. *Adversus apelleiacos*, ouvrage perdu, cité *De carne Christi*, VIII; vers 200-206. — Tertullien y réfutait les opinions du marcionite Apelle, dont Eusèbe nous a conservé le souvenir.

19. *De paradiso;* vers 200-206. — Ouvrage perdu, cité *De anima*, LV, et *Adv. Marc.*, V, 12.

20. *De spe fidelium;* vers 205-206. — Ouvrage perdu cité *Adv. Marc.*, III, 24. Les livres *De spe fidelium* et *De paradiso* avaient été transcrits dans le manuscrit d'Agobard. Les pages qui les renfermaient ont depuis longtemps disparu.

2° *Période semi-montaniste.* — 21. *De virginibus velandis*, *P. L.*, t. II, col. 888-914; vers 206. — Un écrit sur le même sujet avait été rédigé en grec. Tertullien

ordonne aux vierges chrétiennes de porter le voile non seulement à l'église, mais dans la rue. C'est à partir de ce traité que l'on sent chez l'auteur des tendances accentuées vers un rigorisme qui s'écarte des règles admises dans le catholicisme.

22. *Adversus Marcionem*, *P. L.*, t. II, col. 239-524. — Cet ouvrage est, par son étendue, le plus important de tous les écrits de Tertullien. L'auteur en avait écrit une première rédaction aux environs de 200. Plus tard, il remit son travail sur le métier et ne cessa de le perfectionner. Le texte conservé est celui de la troisième édition. Les quatre premiers livres remontent à 207-208; le cinquième peut dater de 210-211. Les l. I-III sont destinés à prouver contre Marcion l'unité de Dieu, qui est à la fois bon et juste; l'identité de Dieu et du Créateur, l'unité du Christ qui est bien le Messie annoncé par les prophètes de l'ancienne Loi et non pas un éon venu d'un monde supérieur. Les l. IV et V critiquent le texte biblique de Marcion et montrent qu'il n'y a pas de contradiction entre l'Ancien et le Nouveau Testament. Ces derniers livres sont particulièrement importants, parce qu'ils nous font connaître, du moins en grande partie, l'Évangile et l'*Apostolicum* de l'hérésiarque. Sans doute, même ici, Tertullien reste un passionné; il s'emporte souvent; il insulte son adversaire; il le couvre de ridicule. Mais il témoigne en même temps d'un sens critique très averti et ses discussions sur les textes sont parfois des modèles de précision.

23. *De pallio*, *P. L.*, t. II, col. 1029-1050; vers 209. — Tertullien s'étant un jour avisé d'abandonner la toge du citoyen romain pour prendre le pallium des philosophes, ses concitoyens saluèrent de sarcasmes ironiques cette transformation. Le *De pallio* est la réponse à ces moqueries. Nul ouvrage de l'auteur n'est plus difficile à comprendre que ce petit livre, écrit dans une langue concise et rempli d'allusions ou de sous-entendus dont nous ne possédons plus la clé. Édition critique de J. Marra, Turin, 1932.

24. *Adversus valentinianos*, *P. L.*, t. II, col. 538-594; vers 209-211. — Traité contre le gnostique Valentin et ses disciples. Tertullien utilise largement l'exposé de saint Irénée et il plaisante, d'une manière parfois un peu lourde, les aventures des éons.

25. *De anima*, *P. L.*, t. II, p. 646-752; vers 209-211.— Tertullien étudie successivement la nature de l'âme, son origine, la mort et le sommeil qui en est l'image. Il s'inspire des ouvrages des philosophes grecs, et en particulier de celui du stoïcien Soranus. Aussi admet-il la corporéité de l'âme, comme les stoïciens. Édition critique avec commentaire de J.-H. Waszink, Amsterdam, 1933; le même auteur a ensuite donné un index de l'ouvrage, Bonn, 1934.

26. *De carne Christi*, *P. L.*, t. II, col. 754-792; vers 209-211. — Ce livre est dirigé contre les docètes; il s'applique donc à établir la réalité de la chair du Christ, qui est indispensable pour l'accomplissement de l'œuvre rédemptrice. Le Christ, affirme-t-il, devait naître, puisqu'il devait mourir; et, pour mettre en un meilleur relief la vérité de cette naissance, il nie la virginité de Marie *in partu*.

27. *De resurrectione carnis*, *P. L.*, t. II, col. 795-886; vers 209-211. — Tertullien y démontre la résurrection de la chair en s'appuyant sur les diverses preuves que peut lui fournir la raison, où en développant les arguments scripturaires.

28. *De exhortatione castitatis*, *P. L.*, t. II, col. 913-930. — Pour rendre plus pressante les exhortations à la chasteté qu'il adresse à un ami devenu veuf, Tertullien n'hésite pas à condamner les secondes noces, qu'il appelle une sorte de fornication et il jette même le discrédit sur le premier mariage.

29. *De corona*, *P. L.*, t. II, col. 76-102; en 211. — Après la mort de Septime Sévère et l'avènement de Caracalla et Géta, un soldat chrétien avait refusé de porter la couronne de laurier qui était de règle pour recevoir le *donativum* et il avait été jeté en prison pour refus d'obéissance. La plupart des chrétiens désapprouvèrent cette attitude rigoriste. Tertullien, au contraire, prend énergiquement la défense du soldat et insinue même que le service militaire ne convient pas aux chrétiens. Édition critique de J. Marra, Turin, 1927.

30. *De idololatria*, *P. L.*, t. I, col. 663-696; vers 211-212. — Ce livre pose dans son ensemble le problème des relations entre christianisme et paganisme. Tertullien résoud le problème avec sévérité : il ne se contente pas seulement d'interdire aux chrétiens la fabrication et la vente des idoles; il leur défend encore d'être soldats, de faire du commerce, d'exercer des fonctions publiques, d'enseigner dans les écoles. Il voudrait, semble-t-il, que les chrétiens fussent isolés du monde et menassent une vie complètement séparée.

31. *Scorpiace*, *P. L.*, t. II, col. 121-154; vers 211-212. — Le titre signifie proprement : Remède contre la morsure des scorpions, et l'ouvrage est dirigé contre des hérétiques gnostiques qui niaient la nécessité de confesser la foi jusqu'au martyre.

32. *Ad Scapulam*, *P. L.*, t. I, col. 697-706. — Écrit en 212, après la mort de Géta, et plus précisément après une éclipse de soleil qui se produisit le 14 août de cette année-là. L'ouvrage est une lettre, adressée au proconsul d'Afrique, Scapula, persécuteur des chrétiens, pour le menacer de la colère de Dieu.

3° *Période montaniste.* — 33. *De fuga in persecutione*, *P. L.*, t. II, col. 103-120. — C'est le premier livre qui soit nettement montaniste. Il condamne, avec une exagération manifeste, la fuite en temps de persécution ou le fait d'offrir de l'argent aux magistrats pour obtenir la tranquillité. Tertullien affirme que le martyre est toujours un devoir et qu'on est obligé de l'accepter sous peine d'apostasie. Édition critique de J. Marra, Turin, 1932.

34. *Adversus Praxean*, *P. L.*, t. II, col. 154-196; après 212. — Tertullien attaque avec violence le monarchianisme modaliste de Praxéas, qui, non seulement mettait en péril l'enseignement traditionnel sur la Trinité, mais qui, de plus, s'était rendu coupable à ses yeux en faisant condamner à Rome le montanisme. Cet ouvrage, en dépit de la passion qui l'anime, est des plus remarquables. On peut dire qu'il constitue le plus ancien traité de théologie sur la Trinité. L'auteur y affirme clairement l'unité de Dieu et l'existence des trois personnes divines égales entre elles dans une seule substance. Édition critique de E. Kroymann, Leipzig, 1907.

35. *De monogamia*, *P. L.*, t. II, col. 930-954; après 213. — Tertullien condamne sans aucune réserve, au nom du Paraclet, les secondes noces et il présente le mariage lui-même comme l'objet d'une simple tolérance de la part de Dieu.

36. *De jejunio adversus psychicos*, *P. L.* t. II, col. 953-978; après 213. — A propos du jeûne, Tertullien s'élève contre le relâchement des catholiques, qu'il appelle par dérision les psychiques et il expose la doctrine montaniste des jeûnes ordonnés par le Paraclet lui-même.

37. *De ecstasi libri septem*. — Ouvrage perdu, composé après 213. Nous savons seulement que l'auteur y prenait la défense des prophètes montanistes et de leurs extases. L'Église catholique, au contraire, se montrait défavorable aux phénomènes extatiques et enseignait que le véritable prophète doit garder son calme et son sang-froid.

38. *De pudicitia*, *P. L.*, t. II, col. 979-1030. — Il semble bien que nous ayons là le dernier ouvrage de Tertullien, qui y atteint une violence non encore

atteinte dans les écrits précédents. L'écrivain y attaque un personnage, disons plus précisément un évêque, coupable d'avoir accordé le pardon aux pécheurs pénitents pour les crimes d'adultère et de fornication. Pendant longtemps, la plupart des critiques ont admis que l'évêque visé ici n'était autre que le pape Calliste, dont nous savons, par saint Hippolyte, les mesures de bienveillance prises envers les pécheurs. Il est plus probable cependant qu'il s'agit d'un évêque de Carthage, Agrippinus, que nous connaissons par saint Cyprien. En tous cas, l'ouvrage de Tertullien est capital, tant par ce qu'il nous apprend sur le tempérament moral de son auteur que par les lumières qu'il jette sur l'histoire du sacrement de pénitence. Éditions critiques de P. de Labriolle, Paris, 1906; de E. Preuschen, Tubingue, 1910; de G. Rauschen, Bonn, 1915.

III. Enseignement. — Tertullien est avant tout un moraliste, en ce sens que le plus grand nombre de ses écrits sont consacrés à des questions de morale. Mais ce serait négliger quelques-uns des aspects essentiels de son œuvre que de l'envisager seulement du point de vue des doctrines morales. En fait, il a touché à toutes les questions susceptibles d'intéresser la doctrine et la vie chrétienne. Apologiste, il a porté résolument la défense du christianisme sur le terrain du droit : aux païens, il a montré que les édits impériaux contre les chrétiens n'avaient pas de base juridique et qu'il n'était pas permis de condamner un homme ou une secte pour le nom qu'ils portent; aux hérétiques, il a opposé l'argument de prescription et prouvé qu'ils n'avaient pas le droit de faire appel à l'autorité des Écritures catholiques. Théologien, il ne s'est pas contenté de réfuter Marcion et les gnostiques. Il a apporté, pour exprimer les dogmes de la Trinité et de l'incarnation des formules à peu près définitives : lorsque, après avoir lu les écrits des apologistes, on aborde l'*Adversus Praxean*, on a presque l'impression d'aborder un terrain solide et de reconnaître les expressions consacrées par l'usage des siècles postérieurs. Sur la réalité de la chair du Christ, sur la pénitence, sur l'eucharistie, il a trouvé aussi des formules qu'on ne saurait oublier après les avoir lues; car il possède au suprême degré l'art d'enfermer sa pensée en des phrases brèves et décisives, de forger ainsi pour l'avenir des armes durables. Moraliste enfin, il est allé d'instinct, même avant son passage au montanisme, jusqu'aux solutions les plus austères et les plus rigoristes. Pourtant, aussi longtemps qu'il est resté fidèle à la discipline catholique, il a su tempérer ses exagérations par de sages et prudentes remarques, si bien que ses premiers ouvrages, le *De oratione*, le *De patientia*, le *De spectaculis*, le *De pænitentia*, par exemple, contiennent des leçons dont il est encore possible de tirer parti.

Il est important de noter que, sur bien des questions, le montanisme est d'accord avec la grande Église. Qu'il s'agisse par exemple de la Trinité, de l'incarnation, du baptême, de l'eucharistie, des fins dernières, l'enseignement de la nouvelle prophétie ne diffère pas de celui du catholicisme; c'est ainsi que l'*Adversus Praxean*, un des derniers écrits de Tertullien, un des plus violents contre les adversaires de l'Esprit Saint, expose sur la Trinité une doctrine solide. C'est surtout lorsque le problème de l'autorité dans l'Église est en jeu ou lorsque des questions d'ordre moral se posent, que l'on doit envisager à part les écrits composés pendant la période montaniste de la vie du grand Africain : il est bien évident que le langage du *De pudicitia* est tout différent de celui du *De pænitentia* et que, si nous voulons chercher l'expression de la doctrine catholique sur la pénitence aux environs de 200, c'est dans ce dernier ouvrage qu'il faudra la chercher. Le témoignage du *De pudicitia* sera intéressant à étudier; mais il ne représentera guère autre chose que la pensée personnelle de son auteur, ou tout au plus celle du groupe auquel il s'est agrégé.

1° *L'Église et la règle de foi.* — Tertullien donne, dans l'*Apologétique* une admirable définition de l'Église, lorsqu'il écrit : *Corpus sumus de conscientia religionis et disciplinæ unitate et spei fœdere. Apolog.*, XXXIX. L'Église est un corps, dont tous les membres sont unis par le lien de la foi, l'unité de la discipline, la concorde de l'espoir. Il ne peut y avoir qu'une seule Église véritable, répandue dans le monde entier, comme il n'y a qu'une seule foi, un seul Dieu, un seul Christ, une seule espérance et un seul baptême, *De virg. vel.*, II; et cette Église est la mère des fidèles, *Ad mart.*, I; *Adv. Marc.*, V, 4; *De monog.*, VII, l'épouse vierge du Christ. *Adv. Marc.*, IV, 11; V, 12.

Cette Église unique est faite de l'ensemble, de la société de toutes les Églises où se conserve et où se transmet la foi apostolique. *De virg. vel.*, II; *De præscr.*, XX. Jésus-Christ, envoyé par le Père, a instruit lui-même ses apôtres et les apôtres ont fondé des Églises auxquelles ils ont confié la tradition de l'enseignement divin. Les Églises mères à leur tour ont essaimé; elles ont établi de nouvelles Églises qui ont reçu fidèlement leurs leçons. C'est là et non ailleurs qu'il faut chercher la vérité : *Constat... omnem doctrinam, quæ cum illis apostolicis matricibus et originalibus Ecclesiis fidei conspiret, veritati deputandam, et sine dubio tenentem quod Ecclesiæ ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a Deo accepit, omnem vero doctrinam de mendacio præjudicandam quæ sapiat contra veritatem Ecclesiarum et apostolorum Christi et Dei. De præscr.*, XX-XXI.

Pratiquement, où faut-il chercher les Églises apostoliques? A quels signes les reconnaît-on? Tertullien n'a peut-être pas, pour les caractériser, les formules décisives de saint Irénée; il ne s'en explique pas moins avec clarté : « Parcourez, dit-il, les Églises apostoliques, celles où se dressent encore les propres chaires des apôtres, où leurs lettres authentiques font revivre l'écho de leurs voix et l'image de leurs traits. Êtes-vous proche de l'Achaïe? Vous avez Corinthe. Habitez-vous près de la Macédoine? Vous avez Philippes et Thessalonique. Allez en Asie : vous trouverez Éphèse. Si vous êtes aux portes de l'Italie, vous avez Rome, dont l'autorité s'offre précisément à nous autres, Africains. Heureuse Église, à laquelle les apôtres ont légué toute leur doctrine avec leur sang, où Pierre est associé à la passion du Seigneur, où Paul reçoit par le glaive la couronne de Jean-Baptiste, où l'apôtre Jean plongé dans l'huile bouillante en sort sain et sauf et se voit relégué dans une île. Voyons ce que Rome a reçu, ce qu'elle a enseigné, ce qu'elle a partagé *(contesserarit)* avec les Églises d'Afrique. » *De præscr.*, XXXVI. Cf. *Adv. Marc.*, IV, 5.

Ni dans le passage que nous venons de citer, ni ailleurs, Tertullien n'enseigne la primauté de l'Église romaine. On ne trouve nulle part dans ses œuvres l'équivalent de la célèbre affirmation de saint Irénée. Il est bien vrai que le rhéteur africain relève les prérogatives de saint Pierre, à qui ont été données les clés du royaume des cieux et qui a reçu le plein pouvoir de lier et de délier, *De præscr.*, XXII; qu'il rappelle ailleurs que les clés ont été confiées à Pierre par le Seigneur et transmises par Pierre à l'Église. *Scorp.*, X. Il est encore vrai qu'il reconnaît l'autorité morale exercée par Rome sur les Églises d'Afrique; mais cette autorité est purement morale et découle d'une situation de fait : parmi les Églises apostoliques, celle de Rome est la plus voisine de Carthage.

L'Église romaine a été fondée par les apôtres; Pierre, Paul et Jean l'ont honorée par leurs supplices. Mais Tertullien ne dit pas que saint Pierre a transmis sa primauté à ses successeurs. Il mentionne, *De præscr.*, XXXII et XXX, deux de ces derniers : Clément qui a

été ordonné par Pierre et le bienheureux Éleuthère. Il ne donne jamais la liste complète des évêques de Rome comme le faisait saint Irénée. Dans le *De pudicitia*, il va jusqu'à écrire : *Præsumis et ad te derivasse solvendi et alligandi potestatem, id est ad omnem Ecclesiam Petri propinquam? Qualis es, evertens atque commutans manifestam Domini intentionem personaliter hoc Petro conferentem. De pudic.*, XXI. Ceux qui reconnaissent le pape Calliste dans l'adversaire de Tertullien concluent au moins de ce passage qu'au début du IIIe siècle l'évêque de Rome faisait appel au texte de Matth., XVI, 16-18, pour établir son autorité. Mais il est plus probable, comme semble l'indiquer l'incise, *id est ad omnem Ecclesiam Petri propinquam*, que le personnage visé par Tertullien n'est pas le pape lui-même, mais un autre évêque, sans doute l'évêque de Carthage, qui revendiquait le pouvoir des clés, sous le prétexte que les privilèges de Pierre avaient passé à toutes les Églises susceptibles de se recommander de lui en quelque manière. L'Église de Rome est une de ces Églises; elle n'est pas la seule. On peut croire d'ailleurs que l'exégèse de Tertullien lui est personnelle : c'est parce qu'il est montaniste et montaniste fougueux au moment où il rédige le *De pudicitia*, qu'il s'efforce d'enlever aux évêques leurs prérogatives et qu'il limite au seul Pierre l'exercice des pouvoirs donnés par le Sauveur. Il ne parlait pas ainsi dans ses œuvres catholiques et il n'hésitait pas à y reconnaître l'autorité des évêques.

Aux évêques, en effet, il appartient d'enseigner, d'administrer les sacrements, de gouverner. Ce sont eux qui baptisent, *De bapt.*, XVII; qui consacrent l'eucharistie, *Apol.*, XXXIX; *De cor.*, III; qui remettent les péchés, *De pudic.*, XVIII; qui prescrivent les jeûnes à la communauté, *De jejun.*, XIII; qui président à toutes les réunions. Ils sont véritablement les chefs des Églises. Les prêtres, les diacres, le clergé inférieur leur sont soumis et n'exercent leurs fonctions que sous leur contrôle et avec leur permission. Aussi doivent-ils être pour les fidèles des modèles de vertu : en particulier leur est-il strictement interdit de contracter de secondes noces. Il semble que cette règle ait été parfois violée, *De monog.*, XII; mais Tertullien s'en indigne et sans doute n'est-il pas le seul à le faire. Il arrive parfois, dans les pays de langue grecque, que les évêques des cités voisines s'assemblent pour traiter des questions importantes, *De jejun.*, XIII; et ces conciles offrent l'avantage de donner, en quelque manière, un corps à l'Église catholique, d'en fournir la représentation visible.

Même sans eux, l'unité de l'Église est parfaitement assurée par l'unité de la foi qui trouve sa formule dans la règle à laquelle Tertullien aime à se référer et dont il ne donne pas moins de quatre exposés.

Les deux premiers figurent dans le *De præscriptione :*

Regula est autem fidei... illa scilicet qua creditur unum omnino Deum esse nec alium praeter mundi conditorem, qui universa de nihilo produxerit per Verbum suum primo omnium demissum; id Verbum, Filium ejus appellatum, in nomine Dei varie visum a patriarchis, in prophetis semper creditum, postremo delatum ex Spiritu Patris Dei et virtute in virginem Mariam, carnem factum in utero ejus et ex ea natum exisse Jesum Christum; exinde prædicasse novam legem et novam promissionem regni cælorum, virtutes fecisse, crucifixum tertia die resurrexisse, in cælos ereptum sedisse ad dexteram Patris, misisse vicariam vim Spiritus Sancti, qui credentes agat, venturum cum claritate ad sumendos sanctos in vitæ æternæ et promissorum cælestium fructum et ad profanos judicandos igni perpetuo, facta utriusque partis resuscitatione cum carnis restitutione. *De præscr.*, XIII.

La deuxième formule n'est visiblement qu'un résumé. Elle affirme : « un seul Seigneur Dieu, créateur du monde, et Jésus-Christ, né de la vierge Marie, Fils du Dieu créateur, la résurrection de la chair. » *Ibid.*, XXXVI. On ne saurait la regarder comme exprimant toute la foi de l'Église : à elle seule l'omission du Saint-Esprit suffirait à nous le montrer.

Un troisième texte est donné dans le *De virg. vel.*, I :

Regula quidem fidei una omnino est, sola immobilis et irreformabilis, credendi scilicet in unicum Deum omnipotentem, mundi conditorem, et Filium ejus Jesum Christum, natum ex Maria virgine, crucifixum sub Pontio Pilato, tertia die resuscitatum a mortuis, receptum in cælis, sedentem nunc ad dexteram Patris, venturum judicare vivos et mortuos per carnis etiam resurrectionem.

Enfin, la quatrième formule appartient à la période montaniste; elle figure dans l'*Adversus Praxean*, I :

Nos vero et semper et nunc magis, ut instructiores per Paracletum, deductorem scilicet omnis veritatis, unicum quidem Deum credimus, sub hac tamen dispensatione, quam œconomiam dicimus, ut unici Dei sit et Filius Sermo ipsius, qui ex ipso processerit, per quem omnia facta sunt et sine quo factum est nihil. Hunc missum a Patre in virginem et ex ea natum, hominem et Deum, filium hominis et filium Dei et cognominatum Jesum Christum; hunc passum, hinc mortuum et sepultum secundum Scripturas et resuscitatum a Patre et in cælo resumptum sedet ad dexteram Patris, venturum judicare vivos et mortuos; qui exinde miserit, secundum promissionem suam a Patre Spiritum Sanctum Paracletum, sanctificatorem fidei eorum qui credunt in Patrem et Filium et Spiritum Sanctum.

On peut être surpris de ce que Tertullien, qui par ailleurs accorde tant d'importance à l'unité de la règle de foi, n'en donne pas une seule formule, stéréotypée une fois pour toutes, mais qu'il en cite des rédactions assez différentes les unes des autres. Le quatrième texte en particulier est manifestement d'inspiration montaniste et il met l'accent sur le rôle de l'Esprit-Saint. Il est d'autant plus remarquable que Tertullien, en même temps qu'il se déclare plus instruit par le Paraclet, affirme l'identité de la foi montaniste avec celle de la grande Église.

En toute hypothèse, si les formules diffèrent les unes des autres, leur contenu est un : ce n'est pas l'omission, sans doute accidentelle, de la mention de Saint-Esprit dans la seconde et dans la troisième d'entre elles qui peuvent inspirer des doutes quant à la croyance universelle sur ce point. Il est vraisemblable que, pour l'administration du baptême, les questions posées au catéchumène étaient fixées dans leur teneur à Carthage comme à Rome, mais que le texte même de la profession de foi pouvait recevoir des compléments plus ou moins considérables, selon les circonstances. L'essentiel est que toutes les Églises du monde aient la même croyance. Aucun doute n'est permis sur ce point.

Lorsque Tertullien sera devenu montaniste, ses idées sur l'Église subiront naturellement l'influence de ses nouvelles croyances. Autant, durant sa période catholique, il insiste sur le critère de l'apostolicité qu'il regarde comme le seul décisif, autant, pendant les dernières années de sa carrière, il met l'accent sur l'inspiration de l'Esprit-Saint. A l'Église hiérarchique, il substitue l'Église charismatique : « Est-ce que, même laïques, nous ne sommes pas prêtres? Il est écrit : « Il vous a faits royaume, prêtres de Dieu son Père. » Entre clercs et laïques, la différence est constituée par l'investiture de l'Église, qui honore les uns d'une préséance. Où il n'y a plus ni assemblée ni préséance, vous sacrifiez, vous baptisez, vous êtes prêtres par vous-mêmes, de plein droit. Mais où se trouvent réunis trois fidèles, fussent-ils laïques, là est l'Église. » *De exhort. cast.*, VII. Les mêmes idées se retrouvent dans le traité *De monogamia*, où Tertullien étend aux simples fidèles le précepte apostolique du mariage unique : « Faudra-t-il donc, pour le recrutement du clergé, constituer un ordre de fidèles monogames? En matière de droit ecclésiastique, on rencontre d'étranges inconséquences.

S'agit-il de tenir tête au clergé, tous les laïques se lèvent comme un seul homme; tous sont prêtres, ils le prouvent au besoin par l'Écriture. S'agit-il, au contraire, d'étendre à tous les prescriptions onéreuses et la discipline sacerdotale? aussitôt ils déposent les insignes du sacerdoce; les voilà tous égaux, au dernier rang. » *De monog.*, XII.

Le dernier terme de l'évolution est fourni par le *De pudicitia*, où l'on voit le pouvoir de remettre les péchés conféré, non pas à l'Église hiérarchique, c'est-à-dire pratiquement aux évêques, mais à l'Église spirituelle. *Ecclesia quidem delicta donabit, sed Ecclesia Spiritus per spiritalem hominem non Ecclesia numerus episcoporum. De pudic.*, XXI. A ce moment l'Église n'a pour ainsi dire plus de réalité visible : elle réside essentiellement dans l'Esprit-Saint qui est sur la terre le principe de l'union des fidèles,comme il est au ciel le principe de l'union des trois personnes divines : *Nam et Ecclesia proprie et principaliter ipse est Spiritus, in quo est Trinitas unius divinitatis, Pater et Filius et Spiritus Sanctus. Illam Ecclesiam congregat quam Dominus in tribus posuit. Atque ita exinde etiam numerus omnis qui in hanc fidem conspiraverint Ecclesia ab auctore et consecratore censetur. De pudic.*, XXI.

Nous sommes ici bien loin de l'Église catholique, telle qu'elle était représentée dans le *De præscriptione hæreticorum*. Mais, en parlant comme il le fait dans le *De pudicitia*, Tertullien se borne à exprimer ses idées personnelles, ou au plus celles du petit groupe auquel il s'est rattaché. Dans le *De præscriptione*, au contraire, sa voix faisait écho à celle de toute la catholicité.

2° *Les sources de la foi : Écriture et tradition.* — L'Église véritable tire sa foi de l'enseignement divin. Cet enseignement, qu'elle doit garder et transmettre avec fidélité, se trouve contenu dans l'Écriture Sainte et dans la Tradition.

1. *L'Écriture.* — C'est un bloc, dont toutes les parties doivent être reçues avec un égal respect. Elle comprend deux recueils de pareille autorité : l'Ancien Testament : *vetus instrumentum, Adv. Hermog.*, XX; *instrumentum judaicæ litteraturæ, De cultu femin.*, I, 3; *armarium judaicum, ibid.;* et le Nouveau Testament : *novum Testamentum, De orat.*, I; *Adv. Marc.*, V, 4. Ce dernier se divise lui-même en deux parties : *evangelicum instrumentum, Adv. Marc.*, IV, 2; et *apostolica instrumenta, De resurr. carn.*, XXXIX; *evangelicæ et apostolicæ litteræ, De præscr.*, XXXVI.

A ces deux recueils, l'Église puise la doctrine de vérité : *(Ista Ecclesia) legem et prophetas cum evangelicis et apostolicis litteris miscet; inde potat fidem. De præscript.*, XXXVI. Marcion, on le sait, rejetait l'Ancien Testament, où il voyait l'œuvre du Dieu juste, le Père du mensonge. Tertullien tient à affirmer, contre l'hérésiarque, que les deux Testaments sont l'ouvrage du même Dieu; que, s'ils se distinguent comme le fruit se distingue de la semence, ils ne sont nullement opposés l'un à l'autre. *Adv. Marc.*, IV, 11.

Le canon de l'Ancien Testament a été reçu des Juifs. Tertullien ne se pose à son sujet aucune question et il reçoit avec un égal respect les protocanoniques et les deutérocanoniques. Si l'on ne trouve pas dans ses œuvres d'allusions à Ruth, Esther et Aggée, parmi les premiers, à Tobie et aux fragments d'Esther parmi les seconds, c'est par hasard et parce que les circonstances ne lui fournissent pas l'occasion de citer ces ouvrages. Quant au Nouveau Testament, Tertullien défend contre Marcion le caractère inspiré des quatre évangiles dans leur intégrité, les Actes des apôtres, les treize premières épîtres de saint Paul. Il cite encore, comme Écritures divines, la première épître de saint Pierre, la première de saint Jean, l'épître de saint Jude et l'Apocalypse qu'il attribue expressément à saint Jean. *Ad Scap.*, XII; *Adv. Marc.*, III, 14; *De fuga*, IX. L'épître aux Hébreux est mise à un rang inférieur, parce qu'elle est regardée comme l'œuvre de Barnabé, mais Tertullien ne fait aucune difficulté pour reconnaître qu'elle est plus généralement reçue que le *Pasteur* d'Hermas. *De pudic.*, XX.

Parmi les apocryphes, Tertullien cite plusieurs fois Hénoch, bien qu'il n'ignore pas la défaveur de certains fidèles pour ce livre qui ne figure pas dans le canon juif, *De cultu femin.*, I, 3, et il le tient personnellement pour inspiré. De même, il pense que la Sibylle a prononcé des oracles du vrai Dieu et qu'il faut lui faire confiance, *Ad nation.*, II, 12; *Apol.*, XIX (fragment de Fulda). Dans ses ouvrages catholiques, il parle du *Pasteur* d'Hermas avec respect et il le cite volontiers, *De orat.*, XVI; mais, une fois devenu montaniste, il le rejette comme apocryphe et fauteur d'adultère. *De pudic.*, X et XX. Il met en garde les fidèles contre les *Actes de Paul*, écrits, assure-t-il, de son temps, par un prêtre d'Asie, qui fut pour cette faute, déposé de son office. *De bapt.*, XVII.

Le plus souvent, Tertullien emploie, pour l'Ancien Testament, la version des Septante et, pour le Nouveau, le grec original, qu'il traduit lui-même en latin. Il va jusqu'à déclarer que tout chrétien doit s'en tenir au texte des Septante, seul capable de décider dans les cas douteux. *Apol.*, XVIII.

Cependant, il n'ignore pas l'existence de versions latines et il est un des témoins les plus anciens de ces vieilles traductions populaires, que nous ne connaissons avant lui, que par les Actes des martyrs scillitains. A vrai dire, il ne nous renseigne pas sur elles avec autant de précision que nous le voudrions, car il cite habituellement la Bible d'une manière très libre et le même verset reparaît ici ou là dans ses œuvres avec des variantes très notables. Tandis que, chez saint Cyprien, on pense constater une réelle fidélité à suivre une version unique, on a l'impression qu'au temps de Tertullien, l'Église d'Afrique devait posséder plusieurs essais de traductions latines, sans donner la préférence à aucun d'entre eux et le rhéteur carthaginois ne se fait pas faute de proposer ses propres interprétations. Quelques critiques ont même pu se demander si Tertullien témoignait réellement en faveur des traductions latines : leur scepticisme porte à faux, et quelques unes de ses formules tout au moins sont décisives pour trancher le débat.

L'Écriture appartient à l'Église. Seule l'Église a donc le droit de l'interpréter d'une manière authentique. Les hérétiques, lorsqu'ils proposent des explications nouvelles, ne méritent même pas d'être entendus, car ils emploient un livre qui n'est pas à eux. *De præscr.*, XII, XIV. On peut cependant formuler les règles d'une bonne exégèse : procéder du connu à l'inconnu, du certain à l'incertain, expliquer les passages obscurs par l'ensemble des passages clairs, *De resur. carn.*, XXI; *Adv. Prax.*, XXVI; *De pudic.*, XVII; ne pas s'arrêter aux mots, mais s'efforcer de pénétrer l'esprit, *Scorp.*, VII; rechercher dans le Nouveau Testament le sens exact des passages de l'Ancien sur lesquels on éprouve des hésitations. *Ibid.*, IX-XII. Toutes ces règles sont très sages. Elles aboutissent à une condamnation de la méthode allégorique, dont Tertullien marque bien les défauts : n'en vient-on pas, sous prétexte d'allégorie, à tourner en symboles tous les enseignements de l'Écriture, en particulier ceux qui concernent la résurrection des morts? n'est-on pas amené à chercher une signification figurée aux moindres détails et ne tombe-t-on pas de la sorte dans de vaines subtilités? *De resur. carn.*, XX sq.; *De pudic.*, VIII sq.

L'exégèse de Tertullien s'efforce donc avant tout d'expliquer l'Écriture au sens littéral et le plus souvent elle est sagement conduite. Les livres contre Marcion en particulier témoignent d'une véritable maîtrise et

l'argumentation du rhéteur carthaginois est menée avec une vigueur qui ne laisse place à aucune échappatoire. Faut-il ajouter cependant que, dans ses ouvrages montanistes, Tertullien en vient trop souvent à détourner l'Écriture de son vrai sens pour y découvrir ses propres idées? Il refuse ainsi de croire à la bigamie des patriarches, sous prétexte que l'Écriture ne parle que des femmes de Lamech, sans rien dire de celles de ses descendants avant le déluge : or, ajoute-t-il, les fautes que l'Écriture ne condamne pas, elle les nie. *De monog.*, IV. Il ne veut pas davantage appliquer au pécheur repentant les paraboles de l'enfant prodigue ou de la brebis perdue et il en restreint l'application au cas de l'infidèle qui se convertit, en déclarant que les paraboles doivent être interprétées d'après l'enseignement courant, *De pudic.*, VII-IX; mais il oublie que lui-même a déjà expliqué ces textes dans un sens plus large.

2. *La Tradition.* — Toutes les vérités enseignées par le Christ et transmises par les apôtres ne sont pas contenues dans l'Écriture. A côté des Livres Saints, il y a donc lieu de tenir le plus grand compte de la Tradition.

Celle-ci est d'ailleurs très vaste. Lorsque fut soulevée, dans les Églises d'Afrique, la question de savoir si les soldats chrétiens avaient ou non le droit de porter la couronne remise à l'occasion du *donativum*, Tertullien fut sommé de présenter les textes de l'Écriture qui justifiaient sa position sévère. Il fit alors observer, à juste titre, que bien des usages consacrés par l'Église et regardés comme étant d'institution divine n'étaient pourtant pas explicitement ordonnés par les Livres inspirés; et il cite comme exemples les rites du baptême, celui de l'eucharistie, les offrandes pour les morts, les fêtes des martyrs, la liturgie du dimanche, celle du temps de Pâques, le soin qu'on prend de ne pas laisser tomber à terre une goutte du calice eucharistique, le signe de la croix, le voile des femmes. *De cor.*, III.

Pourtant, Tertullien est amené, en d'autres circonstances, à reconnaître que l'emploi de l'argument de tradition risque d'être délicat. A propos du voile des vierges, par exemple, dont il prétend fixer les dimensions, on lui oppose la coutume locale. Il n'en résiste pas moins à un usage invétéré à Carthage et il prend position contre la coutume au nom de la vérité. *De virg. vel.*, I. Sans doute, à ce moment, a-t-il définitivement abandonné l'Église. Mais nous savons que saint Cyprien écrira avec force qu'il ne faut pas se laisser prescrire par la tradition, mais vaincre par la vérité : que reste-t-il alors de la tradition?

3° *Les hérésies. Foi et philosophie.* — A la foi apostolique, fidèlement conservée dans la tradition des Églises, s'opposent les hérésies. Quelques-uns s'en étonnent et s'en scandalisent. Pourtant, l'hérésie a sa raison d'être comme les maladies et la fièvre. Elle est nécessaire pour permettre le discernement des esprits : les forts ne se laissent pas troubler par elle; les faibles, au contraire, succombent à la tentation.

Les hérésies plongent leurs racines dans cette sagesse du siècle que le Christ est venu confondre et c'est à la philosophie qu'elles empruntent le meilleur de leurs arguments. « Valentin, le théologien des éons avait été platonicien; Marcion, l'apôtre du Dieu débonnaire, stoïcien. L'immortalité de l'âme est niée par les épicuriens; la résurrection corporelle par tous les philosophes, sans distinction d'écoles. La matière a été divinisée par Zénon; le feu par Héraclite. Aristote a mis au service de ces faux docteurs la dialectique, ouvrière de construction et de destruction, caméléon de langage, forcée dans ses conjectures, dure dans ses raisonnements, féconde en disputes, fâcheuse à elle-même, se reprenant toujours sans arriver à se satisfaire. De là ces fables et ces généalogies interminables; de là ces questions vaines que l'apôtre ordonne de fuir. » A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, p. 202-203.

1. *Réfutation des hérésies.* — Que faut-il faire pour réfuter les hérésies? On pourrait sans doute les examiner l'une après l'autre et montrer ce que chacune d'elles a substitué à la vérité apostolique. Tertullien ne s'est pas refusé à ce devoir. Il a publié un gros ouvrage contre Marcion, qui est son chef-d'œuvre dans l'ordre de la controverse et dans lequel il répond à tous les arguments proposés par l'hérésiarque dans ses *Antithèses*. Il a écrit contre Hermogène, contre Apelle et ses disciples, contre les valentiniens, contre Praxéas et les monarchianistes patripassiens. Il n'y a pour ainsi dire pas une des hérésies de son temps qu'il ait laissée sans réfutation.

Il y a pourtant un moyen plus rapide à la fois et plus efficace de venir à bout des hérésies que de les combattre séparément. Nous savons que l'Église est en possession de la vérité. Or, la vérité est immuable; rien ne saurait la prescrire. L'erreur au contraire est changeante; elle est aussi tardive dans son origine et cela suffit à la condamner. Puisque les hérétiques se réclament des Écritures, on peut les renvoyer sans plus, car ils n'ont aucun droit sur les Livres Saints qui sont la propriété exclusive de l'Église catholique. L'Église a revendiqué ces Écritures avant eux, elle les a possédées et interprétées avant eux; elle ne les a jamais abandonnées; bien au contraire, elle n'a pas cessé de les réclamer comme son bien propre. Au temps de Tertullien, ses droits sont aussi forts que jamais, aussi inviolables que jamais. La conclusion à tirer de cet état de fait est évident : *Si hæc ita se habent... constat ratio propositi nostri definientis non esse admittendos hæreticos ad incundam de Scripturis provocationem quos sine Scripturis probamus ad Scripturas non pertinere... Mea est possessio, olim possideo; habeo origines firmas ab ipsis auctoribus quorum fuit res. Ego sum hæres apostolorum. De præscr.*, XXXVII.

Ce fier langage recouvre un argument juridique bien connu des Romains, l'argument de prescription; et c'est ce qui fait son intérêt. Déjà avant Tertullien, saint Irénée avait mis en relief l'importance de la tradition; mais il n'avait pas su donner à l'argument sa forme rigoureuse. Tertullien, partant du principe que l'accord des Églises apostoliques n'est pas l'effet d'un pur hasard, mais l'indice d'une tradition primitive, arrive à conclure qu'en matière de dogme possession vaut titre. L'Église possède les Écritures : cela suffit. Puisque les hérésies lui sont postérieures, elles ne sauraint légitimement les réclamer, les expliquer, les mettre à leur service. L'accord des communautés entre elles confirme la preuve : puisque toutes, depuis les temps les plus anciens, possèdent la même foi et lisent les mêmes Écritures, les prétentions des hérétiques se heurtent à un mur inébranlable. Alors même que, dans la pratique, le caractère apostolique d'un usage et l'accord de toutes les Églises peuvent être parfois difficiles à constater, l'argument est solide. Le mérite de Tertullien est d'avoir trouvé la formule définitive de l'argument : *Quod apud multos unum invenitur, non est erratum, sed traditum. De præscr.*, XXVIII.

2. *Foi et raisonnement.* — Dans ces conditions, quel besoin a-t-on de la libre recherche, des spéculations de la philosophie, des arguments de la dialectique? Au cours de sa jeunesse, Tertullien a étudié avec soin les livres de la sagesse humaine et il n'y a pas trouvé le repos pour son intelligence. Devenu chrétien, il se défie du raisonnement auquel les hérétiques se plaisent à recourir : c'est ta foi, dit le Christ, qui t'a sauvé; ta foi et non pas la lecture studieuse des Écritures.

Sans doute, il ne craint pas à l'occasion d'utiliser les philosophes. Le traité *De anima* est tout stoïcien d'allures et d'inspiration. Dans l'*Apologétique*, il rappelle

volontiers que les sages de la Grèce ont su s'élever au monothéisme et que la révélation chrétienne leur fait écho. *Apol.*, XVII. Il va jusqu'à rapprocher le dogme de l'incarnation des fables païennes qui montrent les dieux se manifestant sous des formes humaines. *Apol.*, XXI. Il s'autorise de ceux qui ont prêché la métempsycose pour exposer le dogme chrétien de la résurrection. *De resur. carnis, passim.* Il arrive à parler de l'âme naturellement chrétienne et consacre tout un traité au témoignage qu'elle rend spontanément au dogme; cf. *Apol.*, XVII, XXI, XLVI-XLVIII; *De spectac.*, II; *De anima*, II; *De testim. animæ.* Il va jusqu'à parler de *Seneca sæpe noster*, *De anima*, XX.

Il ne faut pourtant pas se laisser tromper par ces déclarations. En réalité, Tertullien n'aime pas la philosophie, dans laquelle il voit la mère de toutes les hérésies. « Qu'y a-t-il de commun, écrit-il, entre le philosophe et le chrétien? entre le disciple de la Grèce et celui du ciel; entre l'acheteur de la réputation et celui de la vie, entre l'ami de l'erreur et son ennemi; entre celui qui fausse la vérité et celui qui la recherche pour l'exprimer dans sa vie; entre celui qui la dérobe et celui qui la conserve? » *Apol.*, XLVI. Il vaut mieux ignorer ce qu'on n'a pas besoin de connaître. La curiosité doit passer après la foi; la gloriole de l'esprit après le salut de l'âme. Ne rien savoir contre la règle, c'est tout savoir. *De præscr.*, XIII-XIV.

Il faut même aller plus loin, croire d'autant plus qu'on est moins capable de comprendre : *Quid ergo? Nonne mirandum et lavacro dilui mortem? Atquin eo magis credendum si, quia mirandum est, idcirco non creditur. Qualia enim decet esse opera divina, nisi super omnem admirationem? Nos quoque ipsi miramur, sed quia credimus. Ceterum incredulitas miratur, non credit.* *De bapt.*, II. Le baptême est admirable, incroyable : raison de plus pour le croire. Jamais Dieu ne se montre si grand que lorsqu'il se fait petit pour l'homme, ni si bon que lorsqu'il se fait méchant pour l'homme, ni si un que lorsqu'il se fait deux ou plusieurs pour l'homme. *Adv. Marc.*, II, 2.

Le dernier mot en ce sens est dit dans le *De carne Christi*, V, où l'auteur s'adresse à Marcion : *Parce unicæ spei totius orbis, qui destruis necessarium dedecus fidei. Quodcumque Dei indignum est, mihi expedit. Salvus sum, si non confundar de Domino meo... Crucifixus est Dei Filius : non pudet, quia pudendum est. Et mortuus est Dei Filius : prorsus credibile est, quia ineptum est. Et sepultus resurrexit : certum est quia impossibile est.* Ce n'est pas littéralement le *Credo quia absurdum*, autour duquel on a fait tant de bruit, mais ç'en est l'équivalent. En devenant chrétien, Tertullien dit un définitif adieu à la sagesse de ce monde. La foi qu'il a accordée à l'Église, celle qu'il exige de tous ses frères est une foi totale, absolue, inconditionnée, qui n'a aucun rapport avec les désirs même les plus légitimes en apparence de la raison.

4° *Dieu. La Trinité.* — La première des vérités affirmées par le symbole de foi est l'existence d'un Dieu unique, créateur du ciel et de la terre. Tertullien ne s'arrête pas longuement à prouver l'existence de Dieu. Le seul argument qui lui soit propre est celui de l'âme naturellement chrétienne. D'une manière en quelque sorte spontanée, l'âme rend témoignage à Dieu, vers lequel elle crie, en cherchant du regard non le Capitole, mais le ciel où Dieu réside et d'où elle descend elle-même.

1. *L'unité de Dieu.* — Que Dieu soit unique, la chose nous paraît aujourd'hui presque évidente. Tertullien doit pourtant insister sur ce point, en présence des erreurs soutenues par les gnostiques et par les marcionites. Les traités contre Hermogène et contre les valentiniens, les livres contre Marcion y reviennent fréquemment. Tout le l. I contre Marcion est même consacré d'une manière exclusive à réfuter le dualisme de l'hérésiarque et à prouver qu'il ne saurait y avoir deux dieux, distincts l'un de l'autre.

Quelle est la nature du Dieu unique? Un texte déconcertant de l'*Adversus Praxean*, VII, semble faire de Dieu un être corporel : *Quis negabit Deum corpus esse etsi Deus spiritus est? Spiritus enim corpus sui generis in sua effigie.* A entendre ce passage au sens propre, l'esprit n'est pas autre chose qu'un corps d'un genre spécial; et d'autres passages confirment cette interprétation, en particulier l'affirmation très nette du *De carne Christi*, XI : *Omne quod est, corpus est sui generis. Nihil est incorporale nisi quod non est.* S'il est vrai que l'incorporel n'existe pas, il suit de là que Dieu est corporel. Saint Augustin, *De hæres.*, 86, suggère, il est vrai, une interprétation plus bénigne; il imagine qu'on peut entendre le mot *corpus* au sens général de substance; de la sorte, dire que Dieu est corporel reviendrait à affirmer qu'il a une substance. Cette explication a été acceptée par Petau et par plusieurs historiens récents. Peut-être ne résout-elle pas complètement la difficulté. En réalité, Tertullien a toujours eu beaucoup de peine à concevoir l'esprit pur : il n'hésite pas à faire de l'âme humaine une réalité corporelle, subtile assurément, mais douée de forme, de volume, d'étendue. D'autre part, il n'a pas l'esprit d'un véritable métaphysicien et il ne se préoccupe pas d'employer des termes rigoureusement précis. De là, dans sa pensée de regrettables flottements, si bien que, tout en affirmant la simplicité de Dieu, son infinité, son absolue perfection, il a trop de difficultés à se le représenter comme spirituel pour s'en dégager totalement.

2. *La Trinité des personnes.* — Plus importante que son enseignement sur l'unité de Dieu est la doctrine de Tertullien sur la Trinité. Tertullien est en effet le premier théologien de langue latine qui ait essayé d'exprimer la doctrine traditionnelle en cette matière difficile.

Dès 197, dans l'*Apologétique*, il donne une première formule de la foi chrétienne sur le Fils de Dieu et ses rapports avec le Père :

Hunc ex Deo prolatum didicimus et prolatione generatum et idcirco Filium Dei et Deum dictum ex unitate substantiæ. Nam et Deus spiritus. Et cum radius ex sole porrigitur, portio ex summa; sed sol erit in radio, quia solis est radius, nec separatur substantia, sed extenditur. Ita de spiritu spiritus et de Deo Deus, ut lumen de lumine accensum. Manet integra et indefecta materiæ matrix, etsi plures inde traduces qualitatis mutueris : ita et quod de Deo profectum est, Deus est et Dei Filius, et unus ambo. Ita et de spiritu spiritus et de Deo Deus modulo alternum numerum gradu non statu fecit, et a matrice non recessit sed excessit. *Apol.*, XXI.

Ce passage est d'autant plus intéressant à retenir qu'au IVe siècle il a été reproduit presque littéralement dans l'*Altercatio* de Germinius de Sirmium avec Héraclius comme étant l'expression de la foi catholique. De fait, il exprime la parfaite divinité du Fils, dans l'unité de la substance divine et il la fait comprendre aussi clairement que possible en reprenant la comparaison des flambeaux qui avait été déjà employée par saint Justin et par Tatien. Mais Tertullien n'insiste pas et l'on comprend que, dans un ouvrage destiné aux magistrats païens, il ne puisse pas s'arrêter longuement sur le plus grand et le plus mystérieux des dogmes.

C'est dans l'*Adversus Praxean* qu'il expose toute sa doctrine. Cet ouvrage, rédigé après 213, semble-t-il, appartient à la période montaniste de sa vie; mais nous savons déjà qu'en ce qui regarde la Trinité, les montanistes étaient fidèles à l'enseignement traditionnel. Il faut pourtant rappeler que Praxéas était

un monarchien, c'est-à-dire un partisan farouche, exclusif, de l'unité de Dieu et que, d'après Tertullien, le monarchianisme possédait, dans la masse du peuple fidèle, un grand nombre d'adeptes effrayés sans doute par la crainte du polythéisme. En réfutant l'hérétique, Tertullien expose donc ses propres théories, qui, en tant que telles, ne sont pas nécessairement celles de la grande Église. S'il a raison de combattre l'erreur monarchienne, il est possible qu'il apporte à la lutte un peu trop de vigueur et qu'il emploie des formules inégalement heureuses pour exprimer la distinction des personnes.

Il n'y a, déclare Tertullien, qu'un seul Dieu : *Unius autem substantiæ et unius status et unius potestatis, quia unus Deus, ex quo et gradus isti et formæ et species in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti deputantur. Adv. Prax.*, II. L'unité divine n'est pas compromise par la trinité des personnes : *Non enim desinit esse qui habet Filium ipse unicus, suo scilicet nomine, quotiens sine Filio nominatur, cum principaliter determinatur ut prima persona, quæ ante Filii nomen erat proponenda quia Pater ante cognoscitur et post Patrem Filius nominatur. Itaque unus Deus Pater et absque eo alius non est. Quod ipse inferens non Filium negat, sed alium Deum; ceterum alius a Patre Filius non est. Adv. Prax.*, XVIII.

D'autre part, la trinité des personnes dans l'unité de substance est indiquée par l'emploi du terme *persona*, que Tertullien introduit dans la théologie et qui y demeurera comme une acquisition définitive. Il y a donc trois personnes en Dieu : *Secunda persona Sermo ipsius et tertia Spiritus in Sermone. Adv. Prax.*, XII. Et cette trinité de personnes ne nuit en rien à la monarchie divine, tout en maintenant intacte l'économie, c'est-à-dire la dispensation par laquelle le Père engendre le Fils : *Ita trinitas per consertos et connexos gradus a Patre decurrens et monarchiæ nihil obstrepit et œconomiæ statum protegit. Adv. Prax.*, VIII.

Le Père est naturellement le principe des deux autres personnes; et par suite il possède par rapport à elles une certaine supériorité : *Pater enim tota substantia est; Filius vero derivatio totius et portio, sicut ipse profitetur, quia Pater major me est. Adv. Prax.*, IX. *Dicens autem : Spiritus Dei...* (Luc., I, 35), *non directo Deum nominans, portionem totius intelligi voluit quæ cessura erat in Filii nomen... Quod Deus Dei tanquam substantiva res, non erit ipse Deus, sed hactenus Deus qua ex ipsius Dei substantia, qua et substantia est et ut portio aliqua totius. Adv. Prax.*, XXVI. De telles expressions ne laissent pas de surprendre, car il n'est pas exact de dire que le Fils est une portion de la substance paternelle et les comparaisons, familières à Tertullien, du soleil et des rayons, de la source et du fleuve, de la racine et de la tige, suffisent peut-être à expliquer dans quel sens on peut interpréter le mot « portion ». Il reste que, dans l'ensemble, les formules employées par Tertullien ont une saveur subordinatienne et qu'il est parfois difficile de leur trouver un sens orthodoxe.

Au commencement, Dieu était seul, en ce sens que rien n'existait en dehors de lui; pourtant, il n'était pas absolument seul, car il avait en lui sa raison que les Grecs appellent λόγος et les Latins *sermo : Ante omnia enim Deus erat solus, ipse sibi et mundus et locus et omnia. Solus autem quia nihil aliud extrinsecus præter illum. Ceterum ne tunc quidem solus : habebat enim secum quam habebat in semetipso rationem suam. Adv. Prax.*, X. Il faut d'ailleurs bien entendre ce mot de *sermo* et de λόγος : la raison est comme le fond et la substance de la parole et la parole est la raison en exercice. Nous ne pouvons pas en effet penser sans parler intérieurement notre pensée, ni parler sans exprimer ce que nous pensons. Ainsi Dieu, nécessairement pensant, possédait nécessairement en lui une parole intérieure qu'il produisait et qui était, par rapport à lui, un second terme. *Ibid.*

Cependant, Dieu n'avait pas encore proféré cette parole, qui lui restait intérieure. Ce fut seulement lorsqu'il décida de créer l'univers qu'il exprima son Verbe : *Ut primum Deus voluit ea quæ cum sophiæ ratione et sermone disposuerat intra se, in substantias et species suas edere, ipsum primum protulit Sermonem, habentem in se individuas suas rationem et sophiam, ut per ipsum fierent universa, per quem erant cogitata atque disposita, immo et facta jam, quantum in Dei sensu. Hoc enim eis deerat, ut coram quoque in suis speciebus atque substantiis cognoscerentur et tenerentur. Adv. Prax.*, VI. Au Verbe immanent succède ainsi le Verbe proféré et celui-ci est l'instrument de la création, par laquelle les choses qui existaient déjà dans les desseins de Dieu, sortent en quelque façon de lui et deviennent sensibles.

Le Verbe devient alors tout ce que son nom signifie; il est une parole, une voix, un son, au moment où Dieu profère le *Fiat lux*, qui marque le premier acte de son œuvre créatrice. Cette prolation constitue la naissance parfaite du Verbe, qui jusqu'alors était caché dans le sein du Père, formé *(conditus)* en lui, porté dans ses entrailles. Désormais il est enfanté et il apparaît comme Fils : *Hæc est nativitas perfecta Sermonis, dum ex Deo procedit : conditus ab eo primum ad cogitatum in nomine sophiæ : « Dominus condidit me initium viarum. » Dehinc generatus ad effectum : « Cum pararet cælum, aderam illi simul. » Exinde eum parem sibi faciens, de quo procedendo filius factus est, primogenitus ut ante omnia genitus, et unigenitus ut solus a Deo genitus : proprie de vulva cordis ipsius, secundum quod Pater ipse testatur : « Eructavit cor meum sermonem optimum. » Adv. Prax.*, VII. Avant la création, pourrait-on dire, le Verbe n'était pas encore Fils. Il devient Fils par l'œuvre de la création, lorsqu'il sort du Père. Toutefois cette prolation ne constitue pas un changement substantiel; elle n'apporte au Verbe qu'une modification dans son état.

Quelle est la nature du Verbe ou du Fils ainsi engendré? Les hérétiques, suivant en cela les principes de la logique stoïcienne, n'y voient rien autre chose qu'un vain bruit, qu'un souffle d'air, comme dans la parole humaine. Mais ce n'est pas du tout cela. Le Fils est un esprit, comme le Père; il est une personne distincte du Père, par le fait de sa génération : *Quæcumque ergo substantia Sermonis fuit, illam dico personam et illi nomen Filii vindico, et dum Filium agnosco, secundum a Patre defendo... Omne quod ex origine profertur, progenies est, multo magis Sermo Dei, qui etiam proprie nomen Filii accepit. Adv. Prax.*, VII-VIII. Le Verbe a donc une existence réelle : il est Dieu de Dieu, lumière de lumière. *Apol.*, XXI. Il est éternel, puisqu'il a toujours existé en Dieu comme raison immanente, bien qu'il ne soit devenu Fils que par la création et c'est en ce sens qu'il faut entendre un passage difficile de l'*Adv. Hermogenem*, III : *Fuit autem tempus cum et delictum et filius non fuit, quod judicem et qui patrem Dominum faceret.* Dieu, explique ici Tertullien, n'a pas toujours été juge et père; car il a fallu un délit pour qu'il fût juge et un fils pour qu'il fût père et cela n'a pas toujours été. Nous ne concluons pas de là que le Verbe a été créé, ainsi que le diront plus tard les ariens, mais seulement que le Verbe n'a pas toujours été fils. Sur ce point, encore, la pensée de Tertullien est inexacte et elle devra être modifiée par les réflexions des théologiens ultérieurs.

On pourrait s'attendre à ce que Tertullien insistât beaucoup sur le Saint-Esprit. Le Paraclet ne joue-t-il pas un rôle décisif dans la théologie montaniste et les prophètes de Phrygie n'ont-ils pas eu pour but d'annoncer son avénement imminent? De fait, Tertullien affirme énergiquement que l'Esprit-Saint est Dieu,

Adv. Prax., XIII, XX, de la substance du Père, *id.*, III, IV; un même Dieu avec le Père et le Fils. *Id.*, II. Il ajoute qu'il procède du Père par le Fils : *Spiritum non aliunde puto quam a Patre per Filium. Id.*, IV. Il est par suite le troisième terme de la Trinité : *Ita connexus Patris in Filio et Filii in Paracleto tres efficit cohærentes alterum ex altero, qui tres unum sint, non unus. Id.*, XXV.

Cependant sa pensée n'est pas toujours claire et il lui arrive de parler de l'Esprit Saint, comme s'il ne le distinguait pas nettement du Fils. La seconde personne, dit-il, est la parole du Père et la troisième l'Esprit dans la parole, *Spiritus in Sermone. Adv. Prax.*, XII. Ailleurs, *id.*, XXVI, il écrit : *Hic Spiritus Dei idem erit Sermo. Sicut enim Joanne dicente : « Sermo caro factus est », Spiritum quoque intelligimus in mentione Sermonis, ita et hic* (Luc., I, 35). *Sermonem quoque agnoscimus in nomine Spiritus. Nam et spiritus substantia est sermonis et sermo operatio spiritus, et duo unum sunt.* » Un peu plus loin, *id.*, XXVII, il paraît enseigner l'incarnation du Saint-Esprit : *De Spiritu sancto virgo concepit et quod concepit, id peperit, id ergo nasci habebat quod erat conceptum et pariendum, id est Spiritus, cujus et vocabitur nomen Emmanuel, quod est interpretatum nobiscum Deus.* Ces formules sont assurément équivoques; elles s'expliquent en partie par le fait que Tertullien, dans l'*Adversus Praxean*, combat les monarchiens « qui, plutôt que de distinguer des personnes dans l'essence divine, les distinguaient en Jésus-Christ, mettant d'un côté le Christ, c'est-à-dire Dieu, le Père, l'Esprit; de l'autre Jésus, c'est-à-dire l'homme, la chair. Pour les réfuter, il importait de montrer la divinité même, l'esprit, se faisant chair. L'apologiste croit découvrir, dans l'évangile même de l'incarnation, ce nom d'esprit appliqué à la personne du Verbe et il s'en empare, sans se préoccuper des complications inextricables introduites par ce langage dans la théologie de la troisième personne. » A. d'Alès, *op. cit.*, p. 98. Ces remarques sont exactes, mais elles n'empêchent pas l'équivoque de subsister.

Nous pouvons maintenant mettre en relief ce que la théologie de la Trinité doit à Tertullien. Celui-ci insiste, comme il convient, sur l'unité de Dieu, mais il ajoute aussitôt que cette unité n'empêche pas une certaine économie; et, par ce mot qui lui est cher, il indique une dispensation, une communication de l'unité qui en fait découler une trinité. L'économie ne divise pas l'unité; elle la distribue seulement en trois personnes, numériquement distinctes entre elles : *Duos quidem definimus Patrem et Filium, et jam tres cum Spiritu Sancto secundum rationem œconomiæ quæ facit numerum. Adv. Prax.*, XIII. Ces trois personnes sont également Dieu : *Et Pater Deus et Filius Deus et Spiritus sanctus Deus et Deus unusquisque. Id.* Elles ne sont pas *unus*, mais *unum*, parce qu'il y a entre elles unité de substance et non unité numérique : *Ego et Pater unum sumus ad substantiæ unitatem, non ad numeri singularitatem. Id.*, XXV. Toutes ces formules, et il est facile d'en trouver beaucoup d'autres semblables dans l'*Adversus Praxean*, sont définitives. En dépit de ses lacunes, Tertullien a donc réalisé, dans la théologie de la Trinité, un progrès sensible; il a touché au consubstantiel et il a trouvé la formule : *Tres personæ, una substantia*, qui restera toujours celle de l'Église latine.

5° *La création, les anges, les hommes.* — Dieu est créateur du ciel et de la terre. Tertullien a dû défendre ce dogme contre les hérétiques, Hermogène et Marcion. Hermogène prétendait que la matière est éternelle comme Dieu et qu'elle est la source du mal. Tertullien lui répond que l'éternité est un attribut de Dieu et que proclamer la matière éternelle revient à la diviniser. Plus subtile était la thèse de Marcion : il admettait bien la création, mais il l'attribuait au Dieu juste de l'Ancien Testament et il ne voulait pas y reconnaître l'œuvre du Dieu bon. Tertullien lui oppose que le monde est bon et qu'ainsi il n'a rien d'indigne du Dieu bon. Par ailleurs, il affirme que Dieu seul est véritablement créateur, *De resurr. carn.*, XI, bien qu'il semble admettre que les anges qui ont apparu aux hommes se sont fait *ex nulla materia* le corps sous lequel on les a vus. *De carne Christi*, VI. Ce dernier passage est d'ailleurs des plus embrouillés et il n'y a pas lieu d'y insister.

Les créatures les plus élevées sont les anges : les philosophes eux-mêmes, comme Socrate et Platon, ont admis leur existence. *Apol.*, XXII, XLVI; *De anima*, I, 36. La conscience populaire, les religions païennes plaident en faveur des démons ou des génies. *Apol.*, XXXII. Les affirmations de l'Ancien et du Nouveau Testament sont d'ailleurs pour les chrétiens des arguments décisifs. Les anges sont des esprits matériels, issus du souffle de Dieu, *Adv. Marc.*, II, 8; III, 9, possédant un corps subtil, igné, qui se déplacent avec une prodigieuse rapidité : ils exercent sur les hommes une action protectrice et veillent spécialement sur les petits enfants. *Apol.*, XXII; *De anima*, XXXVII. Souvent, ils sont apparus aux hommes sous une forme humaine, au moyen de corps qu'ils se sont donnés pour la circonstance. *Adv. Marc.*, III, 9; *De carne Christi*, III, VI.

Tous les anges ne sont pas restés fidèles à Dieu. Il semble que le premier péché du diable fut un péché d'orgueil et de jalousie à l'égard de l'homme. *De patient.*, V. Cependant, Tertullien s'arrête plus volontiers sur le passage de la Genèse (VI, 1, 2) qui raconte l'union des fils de Dieu avec les filles des hommes et il en conclut que les mauvais anges ont commis une faute charnelle, ce qui les a fait déchoir de leur dignité. Les descendants de ces unions sont les démons, encore plus mauvais que les anges déchus. *Apol.*, XXII; *De cultu fem.*, X. Diables et démons emploient toutes leurs activités à séduire l'homme, à l'entraîner au mal, à le perdre. *De anima*, XX; *Apol.*, XXIII, XXVII. Pourtant leur pouvoir est borné et ils sont vaincus par les exorcismes chrétiens. *Apol.*, XXIII, XXVII; *Ad Scap.*, II, IV; *De cor.*, XI.

Après les anges, les hommes. L'homme est composé d'un corps et d'une âme qui lui est intimement unie : *Vocabulum homo consertarum substantiarum duarum quodam modo fibula est, sub quo vocabulo non possunt esse nisi cohærentes. De resur. carn.*, XL. L'âme elle-même peut être définie de la sorte : *Definimus animam Dei flatu natam, immortalem, corporalem, effigiatam, substantiam simplicem, de suo sapientem, varie procedentem, liberam arbitrii, accidentiis obnoxiam, per ingenia mutabilem, rationalem, dominatricem, divinatricem, ex una redundantem. De anima*, XXII. Et cette définition résume toute la doctrine que Tertullien a exposée dans son traité *Sur l'âme*.

L'âme est donc de nature corporelle : sans doute est-elle un corps à part, plus subtil que les autres; mais elle possède toutes les qualités des corps; elle a, comme eux, une disposition *(habitus)*, une limite *(terminus)*, trois dimensions et même une figure distincte et une couleur, d'ailleurs très pâle et comme aérienne. Sur ce dernier point, Tertullien se réfère aux révélations d'une voyante montaniste, qui a aperçu un jour une âme humaine. Sur les autres, il se contente de recourir à l'autorité des stoïciens, en particulier à celle du médecin Soranus et de réfuter de son mieux les thèses spiritualistes de Platon.

Bien que matérielle, l'âme est simple et indivisible. Elle est aussi unique et il n'y a pas lieu de distinguer, comme le veulent quelques philosophes, entre *animus*, le principe actif, siège de l'énergie psychique, et *anima* principe vital passif. Elle est enfin immortelle et la mort, bien loin de marquer le moment de sa déchéance,

lui apporte au contraire la délivrance de tous les maux auxquels elle était assujettie par le fait de son union avec le corps.

Sur le problème de l'origine de l'âme, Tertullien professe un traducianisme grossier. Rejetant également la préexistence des âmes et la métempsycose, il croit que toutes les âmes sont conçues en même temps que les corps : l'acte générateur est un tout indivisible par lequel l'homme entier est produit. *De anima*, XXVII. Ainsi toutes les âmes étaient en quelque sorte contenues en Adam, de qui elles viennent.

La liberté est une des facultés essentielles de l'âme. Tertullien en affirme très énergiquement l'existence et il pense trouver dans l'exercice de cette liberté l'explication du mal moral et du péché. *Adv. Marc.*, II, 5-7. La liberté cependant n'est pas seule responsable de nos fautes personnelles. Il faut encore tenir compte de la déchéance dans laquelle la faute d'Adam a entraîné l'humanité entière. A la suite de cette faute, la race humaine se trouve condamnée à la mort et aussi à de nouvelles fautes et à leur châtiment : *Homo damnatur in mortem ob unius arbusculæ delibationem et exinde proficiunt delicta cum pœnis et pereunt jam omnes qui paradisi nullum cespitem norunt. Adv. Marc.*, I, 22. *Portavimus enim imaginem choici per collegium transgressionis, per consortium mortis, per exilium paradisi. De resur. carnis*, XLIX.

La faute originelle a introduit dans l'humanité, dans toutes les âmes par conséquent, une souillure, une tare : *Ita omnis anima eousque in Adam censetur, donec in Christo recenseatur, tamdiu immunda quamdiu recenseatur. De anima*, XL. C'est notre naissance et notre descendance d'Adam qui nous rendent héritiers de la perversion et du châtiment : *Per quem (Satanam) homo a primordio circumventus ut præceptum Dei excederet et propterea in mortem datus, exinde totum genus de suo semine infectum, suæ etiam damnationis traducem fecit. De test. an.*, III.

Tous les hommes, sans exception, sont ainsi souillés; et le traducianisme de Tertullien explique parfaitement comment les âmes des enfants peuvent recevoir de leurs parents la tare qui les fait fils du diable. Si les enfants nés d'un père et d'une mère chrétiennes possèdent une sorte de sainteté initiale qui les rend candidats au baptême, ils n'en sont pas pour autant exempts de la faute originelle. *De anima*, XXXIX.

On le voit, Tertullien ne songe pas encore à montrer que la faute originelle consiste surtout dans la privation de la grâce, dans la déchéance de l'état surnaturel auquel avait été élevé le premier homme. Il se contente de retenir l'attention sur les conséquences concrètes de la faute d'Adam, qui a incliné l'humanité vers le mal et l'a rendue sujette aux maladies et à la mort.

Si grand que soit l'empire de la concupiscence, celle-ci ne détruit pourtant pas la liberté. Tertullien a vigoureusement défendu l'existence du libre arbitre contre Marcion et contre Hermogène : l'homme, ne cesse-t-il pas de répéter, est responsable de ses actes. *Adv. Marc.*, II, 9-10. Dieu l'a créé à son image et il ne saurait perdre sa liberté sans perdre aussi quelque élément essentiel de cette image divine qu'il porte en lui. Comment d'ailleurs pourrait-on attribuer à Dieu le mal qu'il fait?

Cependant, l'homme a besoin de la grâce pour faire le bien : c'est Dieu qui attire les pécheurs à la pénitence; mais les secours qu'il accorde à l'humble prière, il les refuse à l'orgueil et Tertullien décrit éloquemment la lutte de l'âme entrée dans la voie de la pénitence, mais encore sollicitée par l'attrait des plaisirs qu'elle vient de quitter. *De pænit.*, VI. Qui sera victorieux dans ce combat? Dieu n'a pas coutume de violenter le libre arbitre, *De monog.*, XIV, encore qu'il l'incline vers le bien : ceux qui profitent de ses grâces en obtiennent de plus grandes encore, et ceux qui les méprisent perdent tout droit à son assistance. *De pænit.*, VI. Ainsi pouvons-nous mériter personnellement notre félicité et satisfaire pour nos fautes.

« Cette théorie du mérite et de la satisfaction, mise en relief surtout par Tertullien, est peut-être, dans toute son œuvre, celle où se trahit le plus son esprit de juriste. Il a créé pour elle une terminologie qui a subsisté et qui reste caractéristique de la théologie latine... Si nous agissons bien, nous méritons auprès de Dieu, nous méritons Dieu : *Omnes salutis in promerendo Deum petitores. De pænit.*, VI. *Quomodo multæ mansiones apud Patrem, si non pro varietate meritorum? Scorp.*, VI. Dieu devient notre débiteur. *De pænit.*, II. La récompense est un prix. *Scorp.*, VI. Au contraire, par le péché, nous offensons Dieu et nous devenons ses débiteurs, mais nous devons et nous pouvons lui satisfaire. *De pænit.*, VII... Inutile d'insister sur le caractère propre de ces expressions; elles sont bien représentatives du génie positif latin. » J. Tixeront, *La théologie anténicéenne*, 9e édit., Paris, 1924, p. 409-410.

6° *Le Christ. Incarnation et rédemption.* — Au temps où paraît Tertullien, la doctrine traditionnelle sur le Christ est combattue par des adversaires nombreux et tenaces. Les adoptianistes nient résolument la divinité du Sauveur. Ils en font un homme comme les autres, rempli seulement de grâces plus abondantes et adopté en quelque sorte par Dieu à cause de sa sainteté. Les monarchiens, qui identifient le Père et le Fils, quitte à les distinguer comme des aspects divers ou des noms différents de l'unique divinité, prétendent que Dieu s'est incarné en Jésus, que le Père a souffert lors de la passion. Les docètes de tout genre nient la réalité du corps du Christ ou en altèrent la nature. Pour Marcion, le corps du Christ n'est qu'une apparence : il se manifeste subitement la quinzième année de Tibère; il disparaît tout aussi subitement, sans laisser de traces au moment de la passion. Selon Apelle, le Christ a un corps astral; selon Valentin, un corps psychique et spirituel. Ces rêveries ne sont pas les seules. Certains gnostiques n'admettent entre les deux éléments, humain et divin, dans le Christ qu'une union factice et transitoire. D'autres, semble-t-il, voient dans l'incarnation une transformation du Verbe en la chair ou une fusion en une seule des deux natures unies.

Tertullien a donc affaire à forte partie pour rétablir ou pour maintenir la vérité. Il le fait avec ardeur, et, le plus souvent avec succès. Il a trouvé, pour parler du Christ, des formules heureuses, qui deviendront définitives dans la théologie latine.

Tout d'abord, Tertullien affirme la réalité du corps du Christ. Ce corps a été conçu et est né comme le nôtre; il est, comme le nôtre, composé de chair et d'os. *De carne Christi*, I, V, IX. Et qu'on ne croie pas qu'il s'agisse là d'un détail : nier la réalité du corps du Christ, c'est nier les souffrances et la mort du Sauveur; c'est porter atteinte à toute l'économie de la rédemption. Il est vrai que les hérétiques multiplient ici les objections : l'incarnation est indigne de Dieu; les anges, lorsqu'ils apparaissent aux hommes, prennent des corps sidéraux. Tertullien répond que les anges ne viennent pas pour mourir et que, leur message accompli, ils disparaissent aussitôt. Le Christ, au contraire, est venu pour donner sa vie afin de racheter les hommes : il devait naître dans un corps mortel, puisqu'il devait mourir. *De carne Christi*, VI. Il est donc né de la substance même de la Vierge, *ex ea*, et non pas, comme le prétendent les valentiniens, *per eam*, en passant par elle comme par un canal. Tertullien insiste sur ce point et ne craint pas d'entrer dans des détails d'un réalisme très cru pour démontrer la vérité de cette naissance corporelle. Il va jusqu'à affirmer que Marie a perdu sa virginité en mettant au monde l'enfant

Jésus et il prétend appuyer son affirmation sur les textes des prophéties. *De carne Christi*, XXIII. Il excède manifestement sur ce point et son propos de sauvegarder la vérité de l'incarnation lui fait perdre toute mesure.

Homme, le Christ a connu toutes les faiblesses de l'humanité, sauf le péché. Il a été laid. Il a souffert de la faim, de la soif; il a pleuré; il a frissonné devant la mort. Il a répandu son sang. Cependant, tout homme qu'il est, il est Dieu en même temps. Sur ce point, Tertullien ne se contente pas de répéter les affirmations traditionnelles. Il s'efforce encore d'éclaircir le mystère. Tout d'abord, dit-il, le Verbe n'est pas changé en l'homme ni en la chair; en s'incarnant, il reste ce qu'il était; il a seulement pris l'homme, *suscepit hominem;* il a pris la chair, *assumpsit carnem;* il a revêtu la substance de l'homme, *substantiam hominis induit.* Ces expressions reviennent à chaque instant sous sa plume et il s'explique clairement à ce sujet dans l'*Adversus Praxean*, XXVII : *Igitur Sermo in carne, dum et de hoc quærendum quomodo Sermo caro sit factus, utrumne quasi transfiguratus in carne an indutus carnem? Immo indutus. Ceterum Deum immutabilem et informabilem credi necesse est, ut æternum. Transfiguratio autem interemptio est pristini. Omne enim quodcumque transfiguratur in aliud, desinit esse quod fuerat et incipit esse quod non erat. Deus autem neque desinit esse, neque aliud potest esse. Sermo autem Deus.* Il n'est donc pas permis de parler d'une transformation, ou d'un changement de Dieu en l'homme. Dieu reste ce qu'il est et l'homme reste ce qu'il est. Ce n'est pas l'homme, en Jésus, qui est le Fils de Dieu, comme le prétendent certains modalistes. Et si l'on attribue au Christ total le titre de Dieu, la filiation divine est, en quelque sorte, prêtée à l'homme qui l'a empruntée. *Adv. Prax.*, XXIV. Par où il faut entendre non pas que Jésus est seulement le Fils adoptif de Dieu, mais qu'il est son Fils en vertu de l'union.

L'humanité et la divinité dans le Christ ont leurs opérations distinctes : Tertullien énonce déjà la doctrine que reprendra saint Léon le Grand : *Sed quia substantiæ ambæ in statu suo quæque distincte agitant, ideo illis et operæ et exitus sui occurrerunt. Adv. Prax.*, XXVII. *Quæ proprietas conditionum divinæ et humanæ æqua utique naturæ utriusque veritate dispuncta est, eadem fide et spiritus et carnis. Virtutes spiritum Dei, passiones carnem hominis probaverunt. De carne Christi*, V.

Faut-il alors employer le mot de mélange pour caractériser l'union? Tertullien utilise parfois cette expression : *miscente in semetipso hominem et Deum*, *Adv. Marc.*, II, 27; mais ce qu'il dit par ailleurs de la permanence des opérations propres à chaque nature montre bien qu'elle ne traduit pas sa pensée définitive. En réalité, il y a entre Dieu et l'homme dans le Christ une union d'un genre spécial, unique, telle qu'on peut attribuer à Dieu les souffrances de l'homme et à l'homme les grandeurs de Dieu : *Deus pusillus inventus est ut homo maximus fieret. Qui talem Deum dedignaris, nescio an ex fide credas Deum crucifixum. Adv. Marc.*, II, 27. *Nasci se Deus in utero patitur matris. De pat.*, III.

Finalement, il faut dire, et c'est aussi l'expression à laquelle s'arrêtera la théologie catholique, qu'il y a en Jésus-Christ une personne et deux natures ou substances : *Sic et Apostolus de utraque ejus (Christi) substantia docet : « Qui factus est, inquit, ex semine David », hic erit homo et filius hominis qui definitus est Filius Dei secundum spiritum. Hic erit Deus et Sermo Dei Filius. Videmus duplicem statum, non confusum sed conjunctum in una persona, Deum et hominem Jesum. Adv. Prax.*, XXVII.

Pourquoi le Fils de Dieu s'est-il incarné? Pourquoi a-t-il souffert les humiliations et la croix? Pourquoi est-il mort? Sans aucun doute, pour nous racheter. Tertullien dit en propres termes que nous n'aurions pas pu être sauvés sans sa mort et sa résurrection : *Nec mors nostra dissolvi posset nisi Domini passione, nec vita restitui nisi resurrectione ipsius. De bapt.*, XI. Mais il insiste rarement sur ce point et cela tient sans doute à ce qu'il n'a pas trouvé ici d'adversaires à combattre. Il prouve longuement contre Marcion que le Christ a accompli toutes les prophéties de l'Ancien Testament, que sa mission n'a pas eu le caractère d'une révolution violente, mais qu'elle a mis le sceau aux révélations de Dieu, qu'il n'est pas venu pour détruire la loi mais pour l'accomplir. Il déclare encore que le Christ est l'Emmanuel, l'illuminateur des nations, le conquérant des âmes, le prêtre universel du Père, *Christum Jesum, catholicum patris sacerdotem*, *Adv. Marc.*, IV, 9; le pontife authentique de Dieu le Père, *authenticus pontifex Dei Patris*, *id.*, IV, 35; le médiateur entre l'humanité et Dieu, *Sequester Dei atque hominum*, *De resur.*, LI; le nouvel Adam, le principe en qui Dieu récapitule toutes choses. Ce sont là des mots jetés en passant et sur lesquels il ne s'arrête pas.

On a pu s'étonner que Tertullien, après avoir si nettement parlé de la satisfaction que le pécheur doit à la justice de Dieu, n'ait pas songé à mettre cette idée en valeur à propos de la mort de Jésus-Christ. J. Tixeront, *op. cit.*, p. 417. Nulle part, en effet, il n'a fait ce rapprochement. Sa théologie de la rédemption est manifestement incomplète, et nous devons nous borner à le constater.

7° *Les sacrements.* — 1. *Idée générale.* — Il ne faut évidemment pas chercher dans les œuvres de Tertullien les éléments d'un traité des sacrements en général. Le terme même de *sacramentum* qu'il emploie très souvent revêt chez lui de multiples acceptions : il signifie naturellement d'abord serment militaire ou consécration; puis règle de foi ou de vie religieuse; puis mystère ou symbole; et c'est de là qu'est venue la signification de sacrement au sens technique, car le sacrement est essentiellement un signe mystérieux. Le baptême, *De bapt.*, I; l'eucharistie, *Adv. Marc.*, IV, 34; V, 8; le mariage, *Adv. Marc.*, V, 18; *De anima*, XI, reçoivent de Tertullien le nom de sacrements, non encore d'une façon exclusive, mais d'une manière générale. Il faut pourtant relever l'emploi de ce terme destiné à une si haute fortune.

De même, il est important de souligner que Tertullien met admirablement en relief les effets invisibles produits dans l'âme par le signe sensible. Le corps et l'âme, explique-t-il, sont indissolublement unis l'un à l'autre; ils ne peuvent pas vivre l'un sans l'autre, et c'est par le corps que le signe atteint l'âme pour la sanctifier : *Caro salutis est cardo. De qua cum anima Deo allegitur, ipsa est quæ efficit ut anima allegi possit. Scilicet caro abluitur ut anima emaculetur; caro ungitur ut anima consecretur; caro signatur ut et anima muniatur; caro manus impositione adumbratur ut et anima Spiritu illuminetur; caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima de Deo saginetur. De resur. carnis*, VIII.

Toutes les expressions ne sont d'ailleurs pas irréprochables dans ce texte, car Tertullien attache une importance exclusive à l'élément matériel du sacrement. Il semblerait, à le lire, que l'eau du baptême, l'huile de la consécration suffisent à elles seules pour produire la grâce, indépendamment des paroles qui doivent en accompagner l'administration. Lorsqu'il parle du baptême, il va jusqu'à laisser entendre que l'eau, bénite par le prêtre, reçoit une consécration spéciale qui la rend propre désormais à effacer les péchés; elle devient ainsi capable, quand on y plongera le baptisé

en invoquant la sainte Trinité, de le transformer en un homme nouveau : *Omnes aquæ de pristina origine prærogativa sacramentum sanctificationis consequuntur, invocato Deo. Supervenit enim statim Spiritus de cælis et aquis superest sanctificans eas de semetipso et ita sanctificatæ vim sanctificandi combibunt... Igitur medicatis quodammodo aquis per angeli interventum, et Spiritus in aquis corporaliter diluitur et caro in eisdem spiritaliter mundatur. De bapt.*, IV. Ces formules demeurent imparfaites; elles s'expliquent en particulier chez Tertullien par la doctrine de la corporéité de l'âme.

2. *Baptême et confirmation.* — Le sacrement par lequel on entre dans l'Église est le baptême : à l'exemple de Jésus-Christ, l'ἰχθύς divin, nous naissons dans l'eau et nous ne pouvons pas être sauvés autrement qu'en demeurant dans l'eau. *De bapt.*, I. Le baptême est nécessaire pour être sauvé; il ne peut être suppléé que par le baptême de sang qui, de plus, peut rendre l'innocence première aux baptisés qui l'ont perdue. *De bapt.*, XVI. L'Église admet au baptême les tout petits enfants. Tertullien connaît cette pratique, qui témoigne de la croyance à la faute originelle et à la nécessité de sa purification; mais il est loin de l'approuver. Il n'est pas, à propos, dit-il, de précipiter le baptême pour les enfants et d'engager témérairement des parrains qui peuvent mourir ou se trouver impuissants devant le vice. Mieux vaut attendre que les enfants aient grandi et qu'ils sachent apprécier l'importance de leurs engagements, voire qu'ils aient passé l'âge difficile des passions et qu'ils soient ou mariés ou sérieusement engagés dans la pratique de la continence. *De bapt.*, XVIII.

Le baptême ne peut être donné qu'une seule fois; de là son importance. Toutefois, le baptême des hérétiques n'est pas le véritable baptême, puisque, étrangers à la communion de l'Église, les hérétiques sont sans Dieu et sans Christ dans le monde. Aussi faut-il réitérer le baptême reçu dans l'hérésie. *De pudic.*, XIX. Le ministre ordinaire du baptême est l'évêque. A son défaut, les prêtres et les diacres délégués par lui, et en cas de nécessité, les laïques peuvent et doivent baptiser. Les femmes par contre se garderont bien d'usurper un ministère qui ne leur appartient pas. *De bapt.*, XVII. Le jour le plus convenable pour baptiser est celui de la solennité pascale, *De bapt.*, XIX; les jours suivants jusqu'à la Pentecôte sont également indiqués pour cela. D'ailleurs, n'importe quel jour, n'importe quelle heure peut convenir : la solennité diffère, non la grâce.

Il faut se préparer au baptême par une sérieuse pénitence, par la prière, par le jeûne, les agenouillements, les veilles, la confession de tous ses péchés. *De bapt.*, XX. La pénitence paraît même si indispensable à Tertullien qu'il semble dire, *De pænit.*, VI, que, sans elle, le baptême serait vain : *Lavacrum illud obsignatio est fidei, quæ fides a pænitentiæ fide incipitur et commendatur. Non ideo abluimur ut delinquere desinamus, sed quia desiimus, quoniam jam corde loti sumus. Hæc enim prima audientis intinctio est, metus integer.* A prendre ces formules à la lettre la pénitence serait la véritable cause de la rémission des péchés, tandis qu'elle n'en est que la condition pour l'adulte et qu'elle n'est manifestement pas nécessaire pour l'enfant. D'ailleurs, Tertullien lui-même reconnaît que la préparation sans générosité ne compromet pas la validité du sacrement et la purification de l'âme, *ibid.*, mais il redoute qu'elle n'offre aucune garantie pour l'avenir. Ici, comme souvent ailleurs, il est victime de la rhétorique qu'il déploie pour convaincre ses lecteurs et les formules qu'il emploie manquent de précision, voire parfois de cohérence.

La liturgie baptismale comporte une renonciation solennelle au diable, à sa pompe et à ses anges, une profession de foi à la sainte Trinité et une triple immersion. Ces cérémonies sont suivies de la présentation et de la dégustation d'un mélange de lait et de miel. *De cor.*, III.

Le baptême est suivi d'une onction, *De bapt.*, VII, qui rappelle les onctions de l'ancienne Loi et le nom même du Christ. Cette onction est une cérémonie complémentaire du baptême; elle signifie que le néophyte est devenu comme un autre Christ.

C'est seulement après l'onction qu'est administré le sacrement de confirmation : celle-ci comporte essentiellement le rite de l'imposition des mains qui fait descendre le Saint-Esprit dans l'âme du nouveau baptisé : *Deinde manus imponitur, per benedictionem advocans et invitans Spiritum Sanctum. De bapt.*, VIII. L'imposition des mains est accompagnée d'un signe de croix fait sur le front du néophyte. *De resur. carn.*, VIII. Tertullien explique que, comme le jeu des doigts fait circuler l'air dans les orgues hydrauliques, ainsi Dieu, par la main de l'évêque, remplit de son Esprit cet orgue vivant qu'est l'homme. *De bapt.*, VIII.

3. *L'eucharistie.* — L'initiation chrétienne s'achève par la réception de l'eucharistie. Quelle est la pensée de Tertullien sur ce sujet? On rencontre parfois dans ses écrits des expressions obscures. Il écrit, par exemple, que, par le pain, le Christ représente son corps : *panem quo ipsum corpus suum repræsentat. Adv. Marc.*, I, 14. Le mot *repræsentare* signifie ici rendre présent, comme l'a bien montré A. d'Alès, *op. cit.*, p. 356-360, et non pas figurer ou symboliser. Il écrit encore, en expliquant Jérémie, XI, 19 : *Venite, mittamus lignum in panem ejus, utique in corpus*, ces paroles qui, au premier abord rendent un son étrange : *Sic enim Deus in evangelio quoque vestro revelavit panem corpus suum appellans, ut et hinc jam eum intellegas corporis sui figuram pani dedisse, cujus retro corpus in panem prophetes figuravit, ipso Domino hoc sacramentum postea interpretaturo. Adv. Marc.*, III, 19. Il ne faudrait pas, en traduisant ce texte, entendre le terme *figura* comme s'il excluait la réalité : argumentant contre Marcion, qui abusait du passage classique de saint Paul, *Phil.*, II, 6, 7, pour nier la réalité du corps du Christ, Tertullien affirme que saint Paul entend bien enseigner que le Sauveur était un homme véritable, car, dit-il, il ne serait pas permis de parler de *similitudo*, d'*effigies*, de *figura*, s'il n'y avait pas une réalité correspondante à la ressemblance, au portrait, à la figure. *Adv. Marc.*, V, 20. A propos de l'eucharistie, on a le droit, semble-t-il, d'employer le même raisonnement.

Cependant, on peut bien reconnaître que le mot *figura* reste équivoque. En un autre passage, *Adv. Marc.*, IV, 40, Tertullien écrit :

> Acceptum panem et distributum discipulis corpus suum illum fecit, hoc est corpus meum dicendo, id est figura corporis mei. Figura autem non fuisset, nisi veritatis esset corpus. Ceterum vacua res, quod est phantasma, figuram capere non posset. Aut si propterea panem corpus sibi finxit, quia corporis carebat veritate, ergo panem debuit tradere pro nobis. Faciebat ad vanitatem Marcionis, ut panis crucifigeretur. Cur autem panem corpus suum appellat, et non magis peponem, quam Marcion cordis loco habuit? Non intellegens veterem fuisse istam figuram corporis Christi, dicentis per Hieremiam : « Adversum me cogitaverunt cogitatum, dicentes : venite, conjiciamus lignum in panem ejus », scilicet crucem in corpus ejus. Itaque illuminator antiquitatum quid tunc voluerit significasse panem satis declaravit, corpus suum vocans panem. Sic et in calicis mentione testamentum constituens suo sanguine obsignatum, substantiam corporis confirmavit. Nullius enim corporis sanguis potest esse nisi carnis. Nam etsi qua corporis qualitas non carnea opponitur nobis, certe sanguinem nisi carnea non habebit. Ita consistet probatio corporis de testimonio carnis, probatio carnis de testimonio sanguinis.

Ici encore, Tertullien veut prouver contre Marcion la réalité du corps du Christ et il emploie le même

texte de Jérémie, pour étayer son argumentation. Puisque le pain est la figure du corps, il faut bien que Jésus ait eu un corps réel. Cela prouve-t-il que le pain lui-même soit le corps du Christ? Oui, car, à la Cène, le Christ a fait du pain son corps. Nous voudrions assurément que l'auteur eût insisté sur ce dernier point qu'il affirme en passant parce qu'il ne l'intéresse pas directement et nous sommes un peu gênés par l'insistance avec laquelle il explique le sens figuratif de l'oracle de Jérémie. Mais de quel droit voudrions-nous trouver ici toute sa doctrine eucharistique?

Ailleurs, c'est le mot *censetur* qui fait difficulté : dans le commentaire de l'oraison dominicale, Tertullien parle du pain quotidien que nous devons demander à Dieu : et d'abord du pain matériel; puis il continue : *Quanquam « panem nostrum quotidianum da nobis hodie », spiritaliter potius intelligamus. Christus enim panis noster est, quia vita Christus et vitæ panis. « Ego sum, inquit, panis vitæ »; et paulo supra : « Panis est sermo Dei vivi, qui descendit de cælis. » Tunc quod et corpus ejus in pane censetur : « Hoc est corpus meum. » Itaque petendo panem quotidianum, perpetuitatem postulamus in Christo et individuitatem a corpore ejus. De orat.*, VI. Il y a, dirions-nous, trois espèces de pains que nous demandons à Dieu : le pain matériel qui entretient la vie du corps; le pain de la parole de Dieu; le pain du corps du Christ, car le corps du Christ est une espèce de pain, en vertu des paroles prononcées à la Cène. On pourrait ici encore souhaiter un mot plus clair et plus précis que le verbe *censetur;* mais ce verbe n'exclut pas la présence réelle et il signifie être compté, tirer son origine, ou plus généralement être, dans le vocabulaire de Tertullien. Cf. A. d'Alès, *op. cit.*, p. 366.

Si les allusions à l'institution de l'eucharistie sont habituellement obscures, c'est qu'elles viennent dans des contextes où Tertullien s'occupe de tout autre chose que de la croyance à la présence réelle. On trouve des formules plus claires lorsqu'on rencontre des passages où il s'agit de la célébration eucharistique elle-même. Ici, Tertullien n'a plus à démontrer des thèses, à développer des arguments, à discuter contre Marcion et contre les docètes. Il est le témoin de la foi de l'Église et il dit simplement comment se comportent les fidèles en face du sacrement.

Nous avons déjà cité à propos du baptême (col. 156), le passage célèbre du *De resurrectione carnis*, VIII : *Caro... corpore et sanguine Christi vescitur ut et anima de Deo saginetur.* Sans doute est-ce un rhéteur qui a écrit cette phrase et l'on sent, en la lisant, qu'il s'est complu au jeu brillant des antithèses. Le corps est lavé, oint, muni du signe de la croix, couvert par l'imposition des mains, pour que l'âme soit transformée d'une manière analogue et reçoive la grâce symbolisée par le signe corporel. Lorsqu'il en vient à parler de la nourriture, il ne dit pas un mot du pain; mais bien au contraire : la chair est nourrie du corps et du sang du Christ, pour que l'âme soit engraissée de Dieu. Il est difficile d'employer des expressions plus réalistes.

Ailleurs, nous apprenons que le pécheur repentant, lors de son retour à l'Église, se nourrit du corps du Seigneur, c'est-à-dire de l'eucharistie : *(ethnicus conversus) opimitate dominici corporis vescitur, eucharistia scilicet. De pudic.*, IX. Qu'il se trouve des fidèles à ce point désireux d'observer la règle du jeûne aux jours des stations, qu'ils renoncent ces jours-là à recevoir le corps du Seigneur et à assister aux prières du sacrifice, Tertullien s'en indigne : ces fidèles scrupuleux ne feraient-ils pas mieux de se tenir auprès de l'autel, de recevoir dans leur main le corps du Seigneur et de le mettre en réserve pour le consommer lorsque le moment sera venu de rompre le jeûne. *De orat.*, XIX. Ailleurs, en parlant de la femme chrétienne qui a un mari païen, Tertullien s'inquiète : cet homme pourra-t-il ignorer quelle est cette nourriture que sa femme prend avant toute autre? Et si on lui répond que c'est du pain, sera-t-il assez naïf pour croire que c'est du pain vulgaire et commun? *Ad uxor.*, II, 5. Ailleurs encore, Tertullien rappelle que l'on reçoit le sacrement de l'eucharistie dans les assemblées qui précèdent le lever du jour et que, seuls, les présidents de la réunion ont le droit de le distribuer; que l'on prend bien garde de ne pas laisser tomber à terre la moindre parcelle du pain consacré. *De cor.*, III. De pareils textes ne nous renseignent pas seulement sur les usages liturgiques de l'Afrique au début du IIIe siècle. Ils nous apprennent quelle était la foi des chrétiens en l'eucharistie.

4. *La pénitence.* — Tandis que nous ne connaissons la doctrine eucharistique de Tertullien que par des allusions rapides, nous avons la bonne fortune de posséder du rhéteur carthaginois deux traités entiers sur la pénitence : l'un, le *De pænitentia*, remonte à la période catholique de sa vie et traduit la doctrine et la pratique de l'Église; l'autre, le *De pudicitia*, est une œuvre de parti pris, composée à la fin de sa carrière, à un moment où la haine du catholicisme le possède : il n'en est pas moins précieux par les faits nouveaux qu'il nous révèle. On a déjà, à l'article PÉNITENCE, attiré l'attention sur ces deux traités; nous pouvons ici nous contenter de rappeler l'essentiel.

a) Le « De pænitentia ». — Tertullien distingue deux sortes de pénitence : l'une préparatoire au baptême, l'autre qui s'accomplit après le baptême, s'il est nécessaire. La première a pour but de purifier le catéchumène et de l'affermir dans ses résolutions, de façon à rendre durable l'effet du sacrement qu'il va recevoir.

Normalement, cette première pénitence devrait être la seule. Après avoir reçu le baptême, le chrétien ne doit plus pécher; tout au moins ne devrait-il plus tomber dans des fautes graves. Cependant, la réalité est souvent tout autre et il arrive à des baptisés de commettre des péchés que ne sauraient réparer les sacrifices quotidiens ou les prières habituelles. A ces pécheurs, Dieu a réservé une seconde planche de salut : « Une fois fermée la porte du pardon, une fois tirés les verrous du baptême, il a voulu qu'il y eût encore une ouverture; il a placé dans le vestibule (de l'Église) une seconde pénitence pour qu'elle serve à ceux qui frapperaient. »

Cette pénitence, qui ne peut être reçue qu'une seule fois et après laquelle il n'y a plus de pardon, ne se passe pas seulement dans le cœur du pécheur ou dans le secret de sa maison. Elle comporte une série d'actes extérieurs, dont l'ensemble constitue l'exomologèse, et dont Tertullien décrit ainsi l'ensemble: *Exomologesis... qua delictum Domino nostrum confitemur, non quidem ut ignaro, sed quatenus satisfactio confessione disponitur, confessione pænitentia nascitur, pænitentia Deus mitigatur. Itaque exomologesis prosternendi et humilificandi hominis disciplina est, conversationem injungens misericordiæ illicem. De pænit.*, IX.

L'exomologèse est donc quelque chose de pénible et d'humiliant. Elle commence par la confession des péchés. Tertullien ne dit pas explicitement à qui cette confession doit être faite; mais plusieurs hypothèses peuvent être exclues : tout d'abord celle d'une confession adressée à Dieu seul, car Dieu n'a pas besoin de notre aveu pour connaître nos fautes; puis celle d'une confession publique que rien ne suggère dans l'ensemble du texte et qui est écartée par le silence même de Tertullien. Selon toutes les vraisemblances, c'est à l'évêque que doit être fait l'aveu des fautes dont le pécheur s'est rendu coupable et c'est lui aussi qui détermine la rigueur et la durée de l'expiation.

Après l'aveu vient en effet l'expiation qui, elle, est accomplie publiquement, en présence de tous les frères. Le pénitent couche sur la cendre, néglige les

soins de propreté et renonce aux bains, se nourrit de pain et d'eau, jeûne, pleure, mugit nuit et jour devant le Seigneur. Consigné à la porte de l'église pendant le service divin, il se traîne aux pieds des prêtres, des veuves, de tous les amis de Dieu; il supplie tous les frères d'intercéder pour lui. C'est ainsi qu'il satisfait réellement Dieu, qu'il apaise sa colère, qu'il éteint les feux de l'enfer dont il était menacé. Les prières et les larmes que les fidèles répandent pour lui sont comme les prières et les larmes du Christ; elles attirent sur lui le pardon divin.

Pas plus qu'il n'entrait dans le détail sur la confession des péchés, Tertullien n'explique la manière dont est conféré le pardon. Il est manifeste pourtant que le pardon est assuré au pécheur repentant d'une manière officielle et qu'il doit être prononcé par un acte public; au bout d'un certain temps en effet, le pénitent est admis à rentrer dans l'Église, à participer à la liturgie avec les fidèles et cela ne se comprend que s'il a été réconcilié au vu et su de tous. On n'entre pas comme on veut dans la catégorie des pénitents; on n'en sort pas non plus comme on veut : il n'y a, croyons-nous, qu'une décision de l'évêque qui puisse ouvrir les portes de l'Église, après les avoir fermées. Le parallélisme rigoureux, établi entre la pénitence et le baptême, exige que la pénitence ait des effets analogues, qu'elle opère dans l'âme un véritable renouvellement, faute de quoi elle ne servirait de rien. Or, la pénitence sert; elle est bienfaisante; elle rend à celui qui l'a subie tous ses droits de chrétien.

On le voit, le *De pænitentia* laisse dans l'ombre bon nombre de questions. Telles quelles, les descriptions que donne ce traité et les renseignements qu'il apporte sont déjà d'un très haut prix. On ne saurait douter qu'aux environs de 200, l'Église de Carthage eût connu et pratiqué l'usage de la pénitence. Tous les péchés, quels qu'ils soient peuvent être accusés et remis : nulle part Tertullien ne laisse même soupçonner qu'il connaît des fautes irrémissibles. Il sait sans doute qu'il y a des fautes plus graves les unes que les autres et, de leur nature, toutes les fautes qui sont la matière d'une pénitence officielle sont déjà graves; mais il ne fait pas de distinction entre celles qui peuvent être pardonnées et celles qui ne le peuvent pas. L'Église a le droit de faire rentrer dans son sein tous ceux qui se sont soumis aux exigences de l'exomologèse. La seule restriction concerne l'unité de la pénitence et Tertullien y insiste : après le baptême, il n'y a plus qu'une planche de salut : *sed jam semel quia secundo, sed amplius nunquam, quia proxime frustra. De pænit.*, VII. Les relaps sont définitivement condamnés, non par Dieu sans doute, qui seul connaît les intentions et qui porte le jugement définitif sur les âmes, mais par l'Église. Même à l'article de la mort, le relaps est abandonné : son sort éternel appartient au Seigneur.

b) Le « De pudicitia ». — Le traité *De pudicitia* est sans doute le dernier ouvrage que nous possédions de Tertullien; il est aussi le plus passionné et il est parfois difficile de faire la part entre les renseignements précis qu'il apporte et les exagérations dont il est rempli. Son témoignage est cependant précieux à recueillir.

L'occasion du traité est bien connue. Un évêque, que Tertullien désigne par ironie sous les titres de *pontifex maximus, episcopus episcoporum, benedictus papa*, et qui, selon toutes les vraisemblances, doit être identifié à l'évêque de Carthage Agrippinus, a fait publier un édit en vertu duquel peuvent être remises les fautes d'adultère et de fornication. Tertullien s'en indigne comme d'une nouveauté criminelle.

L'étonnement de Tertullien nous étonne nous-même. Dans le *De pænitentia*, nous venons de le rappeler, l'écrivain ne connaît pas de fautes irrémissibles. Dans l'*Adv. Marc.*, IV, 9, il énumère sept péchés particulièrement graves : *septem maculis capitalium delictorum... idololatria, blasphemia, homicidio, adulterio, stupro, falso testimonio, fraude.* Mais il ne songe pas à dire que ces péchés sont exclus du pardon ecclésiastique. Dans le *De pudicitia*, au contraire, il affirme avec netteté qu'il y a trois fautes irrémissibles : l'idolâtrie, l'impudicité et l'homicide. Il ne se contente pas de l'affirmer. Il s'efforce de le prouver en faisant appel au témoignage de l'Écriture elle-même.

Si forte est son indignation qu'il nous est difficile de croire à une feinte. Deux hypothèses s'offrent à nous pour l'expliquer. D'une part, il y a lieu de tenir compte des exigences de la morale montaniste, plus rigoureuse et plus sévère que la morale catholique. Tertullien, complètement gagné par la nouvelle prophétie, n'ayant plus à garder aucun ménagement envers ceux qu'il désigne sous le nom injurieux de « psychiques », ne saurait admettre qu'on acceptât dans l'Église des baptisés coupables de l'une des trois fautes indiquées. Mais cela ne suffit pas. Car il est manifeste qu'Agrippinus, évêque catholique de Carthage, a décidé d'absoudre les impudiques et les adultères. Donc, on ne le faisait pas avant lui; tout au moins était-on resté quelque temps sans le faire. On est donc amené à croire qu'entre le *De pænitentia* et le *De pudicitia*, la discipline de l'Église de Carthage s'était modifiée dans le sens de la sévérité et qu'Agrippinus avait cru devoir revenir aux pratiques indulgentes de ses prédécesseurs. Nous n'avons pas à être surpris de ces variations. Saint Hippolyte nous atteste qu'à Rome, le pape saint Calliste a témoigné également beaucoup d'indulgence pour les pécheurs repentants, et que ses réformes ont été vues d'un mauvais œil par les partisans de la sévérité. Plus tard, au temps de saint Cyprien, se posera d'une manière pressante la question des *lapsi* et ce n'est pas du premier coup qu'en sera fournie la solution définitive.

Plus importante que le pardon accordé aux adultères et aux impudiques qui font pénitence est l'indication du ministre de ce pardon. Le *De pænitentia* était muet sur ce point. On voit clairement, dans le *De pudicitia*, que le droit de pardonner appartient à l'évêque. L'édit insiste : *Ego... dimitto.* Agrippinus s'appuie sans doute sur les exemples du Sauveur, sur les leçons données dans le Nouveau Testament; mais c'est lui qui commande, et après avoir justifié sa miséricorde, il légitime encore ses droits : l'Église a le pouvoir de remettre les péchés et l'Église est représentée par l'évêque qui en est le chef : n'est-ce pas l'évêque, en effet, qui a hérité des droits conférés à Pierre par le Seigneur lui-même?

L'embarras avec lequel Tertullien accueille ces fières déclarations est visible. Il ne peut pas contester le principe général, le pouvoir de l'Église de remettre les péchés; seulement, il fait ici une distinction subtile : l'Église, dit-il, est proprement et principalement l'Esprit, c'est-à-dire la Trinité divine, Père, Fils et Saint-Esprit, puis les fidèles qui s'y agrègent. Ainsi l'Église remettra les péchés, mais l'Église-Esprit, par le ministère de l'homme spirituel, et non l'Église collection d'évêques : *Ipsa Ecclesia propria et principaliter est Spiritus... Et ideo Ecclesia quidem delicta donabit, sed Ecclesia Spiritus, per spiritalem hominem, non Ecclesia numerus episcoporum. De pudic.*, XXI. C'est la pure doctrine montaniste. Ici, elle n'est pas autre chose qu'une échappatoire et nous ne savons pas comment Tertullien lui-même en aurait fait l'application.

Il est vrai qu'il conteste la portée de l'argument mis en avant par Agrippinus. « Tu prétends, dit-il, que le pouvoir de délier et de lier a passé également à toi, c'est-à-dire à toute Église voisine de Pierre, *ad te... id est ad omnem Ecclesiam Petri propinquam.* Qu'es-tu donc, pour détruire et transformer l'intention manifeste du Seigneur, qui a conféré personnellement ce

pouvoir à Pierre. » *Ibid.* Mais il ne justifie pas son interprétation. Autant il est intéressant de voir l'évêque catholique faire appel au texte célèbre de saint Matthieu sur le pouvoir des clés, autant le commentaire de Tertullien semble contraint et forcé.

Finalement d'ailleurs, Tertullien se trouve obligé d'admettre que l'évêque a le pouvoir de remettre les fautes légères : *Levioribus delictis veniam ab episcopo consequi poterit. De pudic.*, XVIII. Les fautes légères dont il est ici question ne sont d'ailleurs pas celles que nous appelons aujourd'hui vénielles; ce sont des fautes graves, différentes des trois péchés irrémissibles que Tertullien réserve à la justice de Dieu. Dans l'Église, le jugement de ces fautes appartient à l'évêque : le fait est trop certain pour pouvoir être contesté et Tertullien le reconnaît, quelque gênant que cela puisse être pour son système.

En dehors de l'évêque, y a-t-il dans l'Église d'autres personnes qui aient le pouvoir d'absoudre les pécheurs? Tertullien affirme qu'Agrippinus a reconnu ce pouvoir aux martyrs : « Voici, écrit-il, que tu livres cette même puissance aux martyrs. A peine quelqu'un d'entre eux a-t-il, grâce à des geôliers complaisants, revêtu de bénignes chaînes, aussitôt affluent les adultères, les débauchés; c'est un concert de prières, un déluge de larmes, de la part de gens tarés. Les plus empressés à payer, pour se faire ouvrir la prison, ce sont ceux qui ne peuvent plus paraître à l'église... Et quand vit-on les martyrs, quand vit-on les apôtres eux-mêmes disposer de ce qui n'appartient qu'à Dieu? Qu'il suffise au martyr d'expier ses propres péchés! Le Christ seul peut par sa mort, expier le péché d'autrui! » *De pudic.*, XXII.

Qu'il y ait beaucoup de rhétorique dans ce passage, nul ne songe à le nier. Cependant, Tertullien ne doit pas tout inventer et il y a un point de départ véritable à ses affirmations. Les fidèles n'ignoraient pas plus à Carthage qu'ailleurs l'efficacité de la prière et la valeur spéciale de l'intervention des martyrs. Il était dès lors naturel qu'ils se recommandassent à cette intercession et à cette prière. Comme les autres, plus que les autres, les pécheurs devaient agir ainsi. On est en droit de conjecturer qu'Agrippinus a organisé et réglé un usage qui existait avant lui et qui se maintiendra après lui. Au milieu du IIIe siècle, lors de la persécution de Dèce, les confesseurs de Carthage adresseront à saint Cyprien ou aux prêtres qui le représenteront à Carthage, des libelles de recommandation en faveur des apostats pénitents; et ces libelles seront si nombreux, ils seront rédigés d'une manière si impérative, si impertinente, que l'évêque devra s'en plaindre et rappeler que lui seul a autorité pour régler les conditions auxquelles les faillis pourront être réintroduits dans la communion de l'Église. Selon les vraisemblances, dès le temps de Tertullien, les martyrs avaient pris l'habitude de rédiger et de transmettre à l'évêque des billets de communion : l'évêque leur reconnaissait une certaine valeur, il se montrait tout au moins disposé à en tenir compte; et c'est sans doute ce que marque le fougueux rhéteur lorsqu'il reproche à son adversaire de faire passer aux martyrs le pouvoir d'absoudre les plus graves péchés. On n'a pas le droit d'aller plus loin et il est fort peu vraisemblable que les martyrs aient jamais reçu le droit d'absoudre eux-mêmes les coupables, même sous l'autorité de l'évêque.

8° *Les fins dernières.* — Tertullien, argumentant contre les valentiens, déclare, dans le *De carne Christi*, XII, que l'âme est le tout de l'homme : *In hoc vana distinctio est, quasi nos seorsum ab anima simus cum totum quod sumus anima sit. Denique, sine anima nihil sumus, ne hominis quidem, sed cadaveris nomen.* A la mort, l'âme quitte le corps et il ne reste plus rien qu'un cadavre.

Que devient l'âme à ce moment-là? Les âmes des martyrs entrent immédiatement au paradis; mais elles sont les seules à obtenir cette faveur. L'unique clé du paradis est le sang, *De anima*, LV; cf. *Scorp.*, XII; *Adv. Marc.*, V, 12; *Apol.*, XLVII. Saint Jean, dans l'Apocalypse, n'a vu sous l'autel que des âmes de martyrs; sainte Perpétue, elle aussi gratifiée des visions de l'au-delà, n'a vu au paradis que les âmes de ses compagnons de supplices. Ceux qui veulent que le ciel s'ouvre sans retard aux âmes justes montrent donc un empressement qui ne saurait être satisfait. Aussi longtemps que le Christ est debout et non pas assis à la droite de son Père, aussi longtemps que la trompette de l'ange n'a pas encore sonné, le ciel demeure fermé.

Où donc vont toutes les autres âmes, en attendant le jugement général? Aux enfers, c'est-à-dire dans le séjour mystérieux où le Christ passa le temps qui sépara sa mort de sa résurrection. Il y a d'ailleurs plusieurs demeures dans les enfers. L'une d'elles est le sein d'Abraham qui est réservé aux justes : Tertullien la décrit ainsi : *Eam itaque regionem, sinum dico Abrahæ, etsi non cælestem, sublimiorem tamen inferis, interim refugium præbituram animabus justorum, donec consummatio rerum resurrectionem omnium plenitudine mercedis expungat... temporale aliquod animarum fidelium receptaculum, in quo jam delinietur futuri imago ac candida quædam utriusque judicii prospiciatur. Adv. Marc.*, IV, 34.

Distinct du sein d'Abraham est la partie des enfers où vont ceux qui n'ont pas entièrement satisfait à la justice de Dieu avant de quitter ce monde : *In summa, cum carcerem illum, quem Evangelium demonstrat, inferos intelligimus, et novissimum quadrantem modicum quoque delictum mora resurrectionis illic luendum interpretamur; nemo dubitabit animam aliquid pensare apud inferos, salva resurrectionis plenitudine per carnem quoque. De anima*, LVIII. Le nom de purgatoire n'est pas prononcé, mais l'idée est très nette et très précise, et Tertullien y revient plusieurs fois, par exemple *Adv. Marc.*, III, 24 : *Hæc ratio regni terreni, post cujus mille annos, intra quam ætatem concluditur sanctorum resurrectio pro meritis maturius vel tardius resurgentium... transferemur in cæleste regnum.* Cf. *De anima*, XXXV; *Adv. Marc.*, V, 10; *De resur.*, XLII.

Quant aux méchants, à ceux qui ont commis des fautes trop graves pour être jamais prédestinés, ils commencent tout de suite après leur mort à subir le châtiment; mais ils n'entreront au séjour du supplice éternel qu'après le jugement dernier.

Tertullien croit que celui-ci n'est pas très éloigné. Dès l'*Apologétique*, il rappelle que la fin du monde avec les effrayantes calamités qu'elle doit amener est retardée par la puissance de l'empire romain, *Apol.*, XXXII, et il ajoute que les chrétiens prient pour obtenir le retard de l'événement, *Oramus... pro mora finis. Apol.*, XXXIX. Dans le *De orat.*, V, il déclare que le vœu des chrétiens est au contraire la prochaine venue du règne de Dieu. Dans le *De cultu feminarum*, II, 9, il écrit : *Nos sumus in quos decurrerunt fines sæculorum. Nos destinati a Deo ante mundum in extimatione temporali.* Cf. *Ad uxor.*, I, 2, 5; *De resur.*, XXII; *De exhort. castit.*, VI; *De monog.*, VII; *De pudic.*, I.

Sa croyance est d'ailleurs fortement teintée de millénarisme, surtout durant la période montaniste de sa vie. A la fin du l. III de l'*Adversus Marcionem*, c. XXIV, Tertullien, après avoir établi la réalité du royaume céleste, ajoute que cette réalité n'exclut nullement celle d'un royaume du Christ sur la terre. Ce dernier royaume doit venir avant l'autre, pour les justes ressuscités et il durera mille ans dans la Jérusalem nouvelle descendue du ciel : l'Apôtre y fait allusion quand il parle de notre droit de cité céleste, Phil., III, 20. Montrée à Ézéchiel, Ez., XLVIII, puis à

saint Jean, Apoc., XXI, cette cité est proche, aux dires des nouveaux prophètes du montanisme. Elle est si proche qu'on l'a vue, des païens même l'attestent, au cours d'une récente expédition d'Orient (sans doute, pense-t-on aujourd'hui, la campagne de Septime Sévère contre les Parthes en 197-198). Pendant quarante jours, en effet, on put apercevoir le matin une cité merveilleuse, suspendue entre le ciel et la terre, qui s'évanouissait au lever du jour. Comment ne pas reconnaître là cette Jérusalem céleste où, durant mille ans, les justes jouiront de l'abondance des biens temporels, comme compensation des sacrifices accomplis et des peines endurées pour Dieu?

Quoi qu'il en soit du règne des mille ans, la doctrine des fins dernières est claire. Les corps des hommes ressusciteront. Les païens et les gnostiques s'acharnent particulièrement contre cette croyance. Tertullien n'hésite pas à consacrer deux traités, le *De carne Christi* et le *De resurrectione carnis* à l'exposer et à le démontrer de son mieux. Il réfute les objections vulgaires; il cite et commente avec abondance les textes scripturaires qui établissent la réalité de la résurrection; il prouve que la résurrection est nécessaire, si l'on veut que l'homme soit récompensé ou puni, non pas seulement de ses intentions et dispositions intérieures, mais aussi de ses actes extérieurs. *De resur.*, XVII. Il est juste que le corps qui a souffert ou péché avec l'âme soit récompensé ou puni en même temps qu'elle.

Comment les corps ressusciteront-ils et quelle en sera la condition? Tertullien s'appuie pour répondre à ces questions sur les indications fournies par saint Paul dans la première Épître aux Corinthiens. Il estime que Dieu rendra au corps l'intégrité de ses membres, que les corps glorieux jouiront de l'impassibilité et qu'ils n'auront plus à exercer les fonctions exigées seulement ici-bas par leur condition mortelle. Il affirme surtout que c'est bien notre corps qui ressuscitera et non pas un autre. Seuls, les justes posséderont des corps sans défaut, impassibles, immortels, glorieux. Les réprouvés, au contraire, seront laids et misérables.

Après le jugement dernier, les réprouvés seront précipités dans l'enfer : là, ils seront livrés au feu vengeur de la justice divine, feu plus inextinguible que celui des volcans. Quant aux justes, ils seront enlevés dans le ciel, où ils jouiront de spectacles merveilleux, auprès desquels les pauvres spectacles de la terre ne seront que vanité et néant : ils contempleront le triomphe de la majesté du Christ; ils verront les abîmes de feu dévorant les impies; ils goûteront enfin les joies que l'œil n'a pas vues, que l'oreille n'a pas entendues, que le cœur n'a pas senties, mais qu'on atteint par la foi et que promet l'espérance. *De spect.*, XXIX-XXX.

9° *Conclusion.* — Il est difficile d'exagérer l'importance de Tertullien dans l'histoire de la théologie chrétienne, où il tient une place de premier plan.

Il est tout d'abord le plus ancien théologien de langue latine. Même s'il fallait admettre l'antériorité de l'*Octavius* par rapport à l'*Apologétique*, cet aimable dialogue n'apparaîtrait jamais que comme un chef-d'œuvre littéraire et un beau témoignage de la foi chrétienne chez un homme cultivé. Avec Tertullien, c'est toute la doctrine chrétienne, le dogme aussi bien que la morale, qui obtient droit de cité dans le monde latin.

Nous n'osons pas dire que Tertullien est le créateur de tout le vocabulaire qu'il emploie. Avant lui, il y avait eu bien des chrétiens à parler latin et les premières traductions de la Bible ont sans doute largement contribué à donner au christianisme les expressions et les formules dont il avait besoin. Mais Tertullien n'était pas homme à reculer devant les néologismes audacieux et, d'autre part, l'ampleur de sa formation classique, la rigueur de son éducation juridique le rendaient mieux préparé que quiconque à introduire dans la langue de l'Église toutes sortes de mots jusqu'alors réservés à l'usage profane. Nous avons souligné surtout l'importance de la contribution qu'il a apportée au vocabulaire des dogmes de la Trinité et de l'incarnation. Lorsqu'il s'agit du péché, de la pénitence, de la grâce, son rôle est à peine moins considérable.

A son sujet, bien plus qu'à celui de tout autre, il est permis de poser le problème du latin chrétien ou de la langue latine des chrétiens, c'est-à-dire de se demander si les chrétiens d'Occident ont employé la langue commune de leurs contemporains, en y introduisant les seuls mots dont ils pouvaient avoir besoin pour exprimer les réalités nouvelles, ou s'ils ont eu une langue à part, dont ils ont été les seuls usagers et qui leur a permis de constituer un groupe reconnaissable parmi tous les autres. La première hypothèse reste la plus probable, en dépit du talent avec lequel les philologues de l'École de Nimègue ont vivement défendu la seconde. Le rôle de Tertullien n'en est, semble-t-il, que plus important.

Il faut ajouter que ce rôle est loin d'être exclusivement linguistique. Les mots sont les véhicules des idées qu'ils expriment et qu'ils incarnent. Pas plus que les autres sciences, la théologie n'est exclusivement une langue bien faite. Mais elle est aussi cela. On n'a pas expliqué le mystère de la Sainte Trinité lorsqu'on a parlé des trois personnes et de l'unique substance divine; mais on a montré où réside le mystère et que son énoncé n'a rien de contradictoire. Obligé de lutter à la fois contre les patripassiens, qui confondaient la personne du Père et celle du Fils, et contre les adoptianistes, qui faisaient du Sauveur un homme comme les autres, bien que rempli de grâces spéciales, Tertullien a réussi à donner de la foi traditionnelle un énoncé plus exact et plus précis que ses prédécesseurs : c'est toute la pensée théologique qui s'est trouvée éclairée de la sorte.

Comme moraliste, Tertullien n'a pas moins d'importance. On peut même dire que les problèmes moraux l'intéressaient davantage que les problèmes strictement théologiques. S'il s'est occupé de l'unité de Dieu, de la Trinité, de l'incarnation et de la rédemption, c'est parce qu'il a dû lutter contre des hérétiques qui mettaient en péril la doctrine de l'Église. Il n'aurait pas songé, semble-t-il, à écrire de lui-même un grand traité pour exposer soit aux païens, soit même aux chrétiens, l'ensemble de la théologie : il faut aller à Alexandrie pour trouver cette idée conçue et réalisée vers la même époque, par Origène. Lui-même se contente d'écrire contre les valentiniens, contre Hermogène, contre Apelle, contre Marcion, contre Praxéas; et l'on sait de reste que ce n'est pas en écrivant contre quelqu'un ou contre quelque chose que l'on est à même d'exposer une doctrine dans sa totalité.

Au contraire, il traite des questions morales pour elles-mêmes et il est amené à toucher la plupart des problèmes que soulève, au début du IIIe siècle, la vie quotidienne des chrétiens dans le monde païen. Il ne se contente pas de recommander la patience, la pénitence, la prière. Il parle du voile des vierges, des spectacles, de la fuite en temps de persécution, du jeûne, des secondes noces, de l'idolâtrie. Certaines matières l'intéressent très particulièrement : c'est ainsi qu'il revient à plusieurs reprises sur le mariage et les devoirs des femmes et sur les secondes noces.

Le plus souvent, même durant la période catholique de sa vie, il se montre partisan des solutions sévères. Pour lui, il n'y a guère de milieu entre le christianisme et l'idolâtrie. Si l'on est chrétien, il faut l'être à fond, s'engager de toute son âme et renoncer pour toujours

aux faiblesses et aux compromissions. Avec le temps, sa sévérité s'accroît et, lorsqu'il est devenu montaniste, elle ne connaît pour ainsi dire plus de limites. Les seconds mariages qu'il avait commencé par autoriser, non sans réserves d'ailleurs et comme un pis aller, deviennent pour lui une faute impardonnable et c'est à peine s'il trouve légitimes les plus honnêtes et les plus naturels des mariages. Les jeûnes doivent être de plus en plus rigoureux et n'admettent aucune exception. Les spectacles sont interdits avec la plus entière rigueur et le seul d'entre eux qu'il permette aux chrétiens fidèles est celui que leur réserve, au lendemain du jugement général, la vue des réprouvés. La fuite en temps de persécution est un crime comparable à l'apostasie : le vrai chrétien doit demeurer à son poste, quoi qu'il arrive, peut-être même s'offrir de plein gré aux coups des persécuteurs.

Ame de feu, ardent, emporté, Tertullien porte en lui, par cela même les limites de son action. Même dans ses premiers écrits, les exagérations ne se comptent pas. Lorsqu'il déclare par exemple que, de son temps, les chrétiens remplissent les villes et les campagnes, le sénat, le palais et les camps, il s'en faut de beaucoup que ces formules répondent à la réalité. A plus forte raison, lorsque la haine obscurcit son intelligence, doit-on prendre garde à ses formules absolues. Il pouvait y avoir en Afrique, aux environs de 210, quelques évêques qui avaient été mariés deux fois, mais ils n'étaient sans doute pas la majorité, comme pourrait le faire croire l'exclamation indignée : *quot digami præsident inter vos!* Le *De pudicitia* entre autres est tellement violent qu'on peut à peine utiliser son témoignage pour discerner les abus que Tertullien y reproche à son adversaire.

On est naturellement tenté de comparer Tertullien à saint Irénée, dont il a peut-être connu et utilisé le grand traité *Contre les hérésies*. L'évêque de Lyon et le prêtre de Carthage étudient souvent les mêmes problèmes; ils combattent les mêmes hérétiques; ils utilisent, pour réfuter l'erreur, le même argument de l'origine apostolique des doctrines. Cependant un abîme sépare ces deux hommes. Saint Irénée est, avant tout, dans tout ce qu'il écrit, le disciple de la tradition. Il se garde d'innover quoi que ce soit. Il répète, d'une manière originale d'ailleurs et en y mettant la marque de son esprit personnel, ce qu'il a appris de ses maîtres; et, lorsqu'il veut montrer où se trouve la vérité, il se contente de renvoyer aux Églises qui conservent l'enseignement apostolique, à l'Église de Rome avant toutes les autres. Tertullien donne une forme nouvelle à l'argument de saint Irénée; il lui imprime la marque de son esprit juridique et propose toute une théorie de la prescription. La prescription est valable, sans aucun doute, mais, par la force des choses, l'autorité apostolique qui la fonde n'apparaît plus au premier plan. Ce que l'on voit tout d'abord c'est la forme nouvelle qu'a prise le raisonnement et le juridisme qui l'inspire. Qu'y a-t-il d'étonnant, dès lors, si, devenu montaniste, Tertullien abandonne l'argument de prescription? Ce n'est pas lui qui a écrit la formule : *Non est de præscriptione arguendum sed de ratione vincendum.* Mais cette formule de Cyprien exprime sa pensée telle qu'elle apparaît dans ses derniers écrits, surtout dans le *De pudicitia*. Qu'importe la prescription, si la raison lui donne tort? ou, plus encore, si l'Esprit ajoute de nouveaux enseignements à ceux des apôtres? Telle est en effet la dernière étape d'une évolution que l'on souhaiterait moins rigide. Emporté par l'exagération d'une impitoyable logique, Tertullien devient le docteur de l'inspiration privée après avoir été celui de la fidélité aux enseignements traditionnels.

Ce fut sa fougue qui le perdit, et avec elle l'indépendance de son esprit, la vigueur de sa dialectique, il faut ajouter sans doute l'orgueil de son cœur trop sensible à l'indifférence ou aux reproches. Il combattit avec une ardeur incomparable les doctrines qui heurtaient de front sa raison ou sa foi et même après avoir rompu avec l'Église, il réfuta sans pitié les hérésies de Marcion et de Praxéas. Il était déjà hérétique qu'il était peut-être le seul à ne pas s'en apercevoir, tellement il était assuré d'avoir raison. Mais, parce qu'il était trop personnel, il ne pouvait pas être le témoin impartial et désintéressé de la foi commune. L'Église n'oublie pas les services qu'il lui a rendus; elle ne saurait les égaler à ceux d'un génie plus humble, d'un saint Irénée, dont nous l'avons tout à l'heure rapproché.

IV. Influence. — C'est justement à cause de son caractère trop exclusif, trop individuel que Tertullien n'a pas joué dans l'Église le rôle auquel semblait le prédestiner son génie.

Sans doute, son souvenir n'a pas été immédiatement perdu et beaucoup d'auteurs anciens ont lu ses ouvrages. Au dire de saint Jérôme, saint Cyprien fut un de ses plus fervents admirateurs; il faisait de ses livres sa nourriture presque quotidienne et, lorsqu'il désirait un de ses ouvrages, il se contentait de demander le maître, *De vir. ill.*, LIII; *Epist.*, LXXXIV, 2. Il est vrai qu'il ne le mentionne jamais dans ses propres écrits; mais il suffit de lire le *De oratione dominica*, le *De bono patientiæ*, le *De habitu virginum* pour y trouver des traces non équivoques de la lecture des livres de Tertullien sur les mêmes sujets.

Une remarque analogue peut être faite au sujet de Novatien. Celui-ci ne cite pas Tertullien, mais il l'utilise, par exemple dans le *De Trinitate*.

A la même époque, le traité pseudo-cyprianique *De spectaculis*, le *De circumcisione*, le *De cibis judaïcis*, le *De bono pudicitiæ*, qui portent, à tort ou à raison, le nom de Novatien, sont à rapprocher des traités de Tertullien sur des sujets semblables. Le parallélisme n'existe pas seulement dans les titres, mais dans la manière même d'envisager les problèmes et dans les solutions proposées.

Au début du IVe siècle, Lactance est le premier à nommer Tertullien, *Inst. div.*, V, I, 23, et à plusieurs reprises il s'inspire de l'*Apologétique*, de l'*Adversus Praxean*, de l'*Ad Scapulam*. Vers la même époque, Tertullien est révélé au monde grec par Eusèbe, qui possédait une traduction de l'*Apologétique*, *Hist. eccles.*, II, II, 4, et XXV, 4; III, XX, 9, et XXXIII, 3; V, V, 6. D'ailleurs, bien que Tertullien ait écrit en grec quelques traités, il ne devait jamais être très connu en Orient : il semble que Didyme l'Aveugle ait lu le *De baptismo;* en dehors de lui, on ne saurait citer aucun témoin assuré.

Au cours du IVe siècle, les témoignages se multiplient, bien que Tertullien ne soit pas toujours nommé. Saint Fébade d'Agen, écrivant contre les ariens, multiplie les emprunts à l'*Adversus Praxean*. Dans l'*Altercatio Heracliani laici cum Germinio episcopo Sirmiensi*, la formule de foi d'Héraclien est presque textuellement empruntée à l'*Apologétique*. Pacien de Barcelone transcrit plusieurs passages du *De pænitentia*. Grégoire d'Elvire, dans les *Tractatus de libris Sanctarum Scripturarum*, compile le *De resurrectione*, et s'inspire souvent des autres ouvrages de Tertullien. L'auteur inconnu du *Carmen adversus Marcionem* met en vers tout ce qu'il peut des livres de Tertullien contre Marcion.

D'autres auteurs citent expressément Tertullien. Saint Optat de Milève le nomme parmi d'autres *assertores Ecclesiæ catholicæ*. *De schism. donat.*, I, IX. Saint Hilaire de Poitiers note à propos de Matth., V, 1 : *Tertullianus hinc volumen aptissimum scripserit, sed consequens error hominis detraxit scriptis probabilibus*

auctoritatem. L'Ambrosiaster nomme deux fois Tertullien dans son commentaire des épîtres de saint Paul. *In Rom.*, v, 14; *In I Cor.*, xiii, 2. Saint Jérôme parle à tout instant de Tertullien et connaît ses principaux ouvrages; il conserve les titres de quelques livres perdus; il nous apprend que, parmi ses contemporains, Paul de Concordia, Népotien, Chromatins d'Aquilée, Marcellin et Anapsychias, Helvidius, avaient entre les mains des manuscrits de Tertullien ou s'inspiraient de ses idées. Rufin possède l'*Apologétique* et sans doute d'autres écrits encore du rhéteur carthaginois. Somme toute, on peut affirmer que tous les grands écrivains chrétiens de langue latine au ive siècle ont connu les œuvres de Tertullien et s'en sont inspirés. Mais ils n'ont pas ignoré davantage sa sécession finale ni les erreurs doctrinales qui déparent tel ou tel de ses livres et ils ont su faire à son sujet les indispensables réserves.

A partir du ve siècle au contraire, Tertullien est moins souvent cité ou utilisé. Saint Augustin connaît la secte des tertullianistes dont il a aidé les derniers fidèles à rentrer dans l'Église catholique; mais, lorsqu'il cite les principaux écrivains latins, dans le *De doctrina christiana*, il évite de mentionner parmi eux le nom du rhéteur de Carthage. Saint Vincent de Lérins, *Common.*, xviii (xxiv), le cite au contraire et fait à son sujet les réserves nécessaires. Gennade de Marseille prétend que Commodien dépend de lui. Finalement, le décret de Gélase range les écrits de Tertullien au nombre des « apocryphes » dont la lecture est à rejeter : si cette condamnation n'empêche pas saint Isidore de Séville, par exemple, de lire encore Tertullien et de citer plusieurs passages de ses ouvrages, elle contribue à le faire tomber dans l'oubli.

Le Moyen Age ne le connaît guère en effet, et l'on en a pour preuve le petit nombre de manuscrits qui nous restent de lui : le manuscrit d'Agobard de Lyon au ixe siècle est exceptionnel. Sans doute l'*Apologétique* a été plusieurs fois copiée, mais elle est seule à avoir bénéficié d'un traitement de faveur d'ailleurs tout relatif. Les autres livres du grand Carthaginois restent enfouis dans de rares bibliothèques. Il faudra la curiosité des chercheurs du xvie siècle pour les en faire sortir.

A partir de ce moment, Tertullien est de nouveau lu et apprécié. Bossuet en particulier se plaît à le citer, sans méconnaître ses erreurs. Au xixe et au xxe siècle, on multiplie les travaux sur sa vie et sur ses œuvres. Les théologiens utilisent volontiers l'argument de prescription et font honneur à Tertullien des formules claires et précises qu'il emploie pour parler de la Trinité et de l'incarnation. Les historiens lui demandent des renseignements sur les premières manifestations de la vie chrétienne en Afrique. Les philologues consacrent à sa langue et à son style des études minutieuses. Les critiques enfin s'efforcent d'établir le texte définitif de ses œuvres. Sur ce dernier point tout au moins, il reste beaucoup à faire. Le *Corpus* de Vienne n'a publié jusqu'à présent que les tomes i et iii de ses écrits : le t. i, préparé par Reifferscheid a été édité, après sa mort, par Hartel (1890) : il a été l'objet de critiques nombreuses et justifiées. Hartel, qui s'est cru obligé de respecter l'œuvre de son prédécesseur, a lui-même présenté des observations sur sa valeur dans ses *Patristische Studien* des *Sitzungsberichte der k. Akademie der Wissenschaften von Wien*, t. cxx, cxxi, cxxiv (1889-1891). Cf. S. van Vliet, *Studia ecclesiastica*, i, Leyde, 1891; E. Kroymann, *Quæstiones tertullianeæ criticæ*, Gœttingue, 1893; H. Gomperz, *Tertullianea*, Vienne, 1895. Le t. iii, préparé par E. Kroymann (1906) est meilleur, mais il pourrait encore être corrigé. Les éditions partielles qui ont été signalées plus haut ont souvent réalisé de grands progrès.

Il n'est pas possible et il ne serait pas utile de dresser une bibliographie complète des ouvrages consacrés à Tertullien. Nous nous contenterons donc de quelques indications essentielles.

I. Éditions.— Il faut rappeler les éditions de Gangnerius, Paris, 1545, de Gelenius, Bâle, 1550, de Pamel, Paris, 1579, qui reposent sur des manuscrits de la famille de l'*Agobardinus* et qui, pour certains traités, le *De jejunio* et le *De pudicitia*, suppléent aux manuscrits aujourd'hui disparus. Les éditions de Beatus Rhenanus, Bâle, 1521 et 1539, s'appuient sur des manuscrits du xie siècle dont plusieurs sont perdus. Parmi les éditions récentes, il faut citer celle de F. Oehler, 1851-1854 en 3 volumes. Comme on l'a dit, l'édition de Vienne est encore incomplète.

P. Waltzing a donné une traduction française de l'*Apologétique*. Des morceaux choisis ont été traduits en français par J. Turmel, *Tertullien*, Paris, 1904, et par L. Bayard, *Tertullien et saint Cyprien*, Paris, 1930. Une traduction complète est due à De Genoude, Paris, 1852.

II. Ouvrages d'ensemble. — Freppel, *Tertullien*, Paris, 1861; A. Neander, *Antignosticus, Geist des Tertullians und Einleitung in dessen Schriften*, 2e édit., Berlin, 1849; A. Hauck, *Tertullians Leben und Schriften*, Erlangen, 1877; E. Noeldechen, *Tertullian*, Gotha, 1890; P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. i, *Tertullien et les origines*, Paris, 1901; H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, t. i, Paris, 1904; A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905; Ch. Guignebert, *Tertullien. Étude sur ses sentiments à l'égard de l'empire et de la société civile*, Paris, 1901; P. de Labriolle, *La crise montaniste*, Paris, 1913; J. Berton, *Tertullien le schismatique*, Paris, 1928; J. Morgan, *The importance of Tertullian in the development of christian dogma*, Oxford, 1928; R.-B. Wakfield, *Studies in Tertullian and Augustine*, Oxford, 1930; R. Hœslinger, *Die alte afrikanische Kirche im Lichte der Kirchenrechtsforschung, nach der kulturhistorischen Methode*, Vienne, 1935; E.-R. Roberts, *The theology of Tertullian*, 1924; M. Guilloux, *L'évolution religieuse de Tertullien*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. xix; P. Vitton, *I concetti giuridici nelle opere di Tertulliano*, 1924; A. Beck, *Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian*, 1930; C. de L. Shortt, *The influence of philosophy on the mind of Tertullian*, 1933.

III. L'apologiste. — G. Schelowsky, *Der Apologist Tertullianus in seinem Verhältnis zu der griechisch-römischen Philosophie*, Leipzig, 1901; J. Lortz, *Tertullian als Apologist*, 1927-1928.

IV. Le bibliste. — J.-G.-D. Aulders, *Tertullianus' Citaten uit de Evangelien en de oudlatijnsche Bibelvertalingen*, Amsterdam, 1932; P. Capelle, *Le psautier latin en Afrique*, Rome, 1913; M.-J. Lagrange, *Introduction au Nouveau Testament : La critique textuelle*, Paris, 1936; G. Zimmermann, *Die hermeneutistische Prinzipien Tertullians*, 1937.

V. La Trinité. — E.-F. Schulze, *Elemente einer Theodicee bei Tertullian*, dans *Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie*, t. xliii, 1900; J. Stier, *Die Gottes-und Logoslehre Tertullians*, Gœttingue, 1899; M. Kriebel, *Studien zur älteren Entwicklung der abendländischen Trinitätslehre, bei Tertullian und Novatian*, 1932; G.-L. Prestige, *God in patristic thought*, Oxford, 1936; E. Bosshart, *Essai sur l'originalité et la probité de Tertullien dans son traité contre Marcion*, Lausanne, 1921; A. von Harnack, *Marcion. Das Evangelium des fremden Gottes*, 2e édit., Leipzig, 1924.

VI. Les sacrements. — E. de Backer, *Sacramentum. Le mot et l'idée représentée par lui dans les œuvres de Tertullien*, Louvain, 1911; J. de Ghellinck, etc., *Sacramentum chez les Pères anténicéens*, Louvain, 1924; F.-X. Funk, *Tertullien et l'Agape*, dans *Revue d'hist. eccl.*, t. iv, 1903; t. v, 1904; t. vii, 1906; P. Batiffol, *L'Eucharistie*, 5e éd., Paris, 1913; E. Rolffs, *Das Indulgenz Edikt des romischen Bischofs Kallist kritisch untersucht*, Leipzig, 1893; F.-X. Funk, *Das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus*, dans *Theol. Quartalschr.*, t. lxxxviii, 1906; P. Batiffol, *Études d'histoire et de théologie positive*, 1re série, Paris, 1904; E. Vacandard, *Tertullien et les trois péchés irrémissibles*, dans *Revue du clergé français*, t. l, 1907, p. 113-131; G. Esser, *Die Busschriften Tertullians und das Indulgenzedikt des Paptes Kallistus*, Bonn, 1904; Stuller, *Die Bussdisziplin der abendländischen Kirche bis Kallistus*, dans *Zeitschr. für kath. Theologie*, t. xxxi, 1907; A. d'Ales, *L'édit de Calliste*, Paris, 1914; H. Koch, *Cathedra Petri*, 1930; J. Hoh, *Die kirchliche Busse im 2. Jahrhundert*, 1932; P. Galtier, *L'Église et la rémission des péchés aux premiers siècles*, Paris, 1932; H. Koch, *Callist*

und Tertullian, 1920; J. Köhne, *Die Ehen zwischen Christen und Heiden in den ersten christlichen Jahrhunderten*, 1931.

VII. L'Église, la Tradition. — M. Winckler, *Der Traditionsbegriff des Urchristentums bis Tertullian*, Munich, 1897; J. Kohlberg, *Verfassung, Kultur und Disziplin der christlichen Kirche nach der Schriften Tertullians*, Braunsberg, 1886; A. Vellico, *La rivelazione e le sue fonti nel « De praescriptione haereticorum » di Tertulliano*, Rome, 1935; K. Adam, *Der Kirchenbegriff Tertullians*, 1907; M. Perroud, *La prescription théologique d'après Tertullien*, Montpellier, 1914; D. van den Eynde, *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*, Louvain, 1933; E. Altendorf, *Einheit und Heiligkeit der Kirche*, 1932; E. Mersch, *Le corps mystique du Christ*, Louvain, 1933.

VIII. L'ame, la grace, la rédemption. — G. Esser, *Die Seelenlehre Tertullians*, Paderborn, 1893; J.-H. Waszink, *Tertulliani De anima*, Amsterdam, 1932; *De anima, index verborum et locutionum*, Bonn, 1934; K.-H. Wirth, *Der Verdienst-Begriff in der christlichen Kirche*, t. I, Leipzig, 1892; J. Rivière, *Le dogme de la rédemption*, Paris, 1905.

IX. Le moraliste. — F. Nielsen, *Tertullians Ethik*, 1879; F. Wagner, *Der Sittlichkeitsbegriff in der hl. Schrift und in der altchristl. Ethik*, 1931; J. Stelzenberger, *Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa*, 1933; J. Tixeront, *Tertullien moraliste*, dans *Mélanges de patrologie et d'histoire des dogmes*, Paris, 1919, p. 119-152; Th. Brandt, *Tertullians Ethik*, 1922; J. Schümmer, *Die altchristliche Fastenpraxis mit besond. Berücksichtigung der Schriften Tertullians*, 1933.

G. Bardy.

1. TESTAMENT. — Ce n'est pas un article de droit civil qui va s'aligner dans les colonnes du *Dictionnaire de théologie catholique*, mais une étude de théologie morale, basée évidemment sur les principes de droit naturel et les dispositions du droit testamentaire français en même temps que sur la doctrine de la morale chrétienne et du droit canonique. Après une brève explication de la notion de testament, nous examinerons quelques problèmes moraux qui peuvent se poser à une conscience chrétienne à l'occasion d'une succession testamentaire.

I. Notion du testament. — D'après l'article 895 du Code civil français, le testament peut être défini : « un acte révocable par lequel une personne, jouissant de la capacité juridique, dispose, pour le temps où elle ne sera plus, de tout ou partie de ses biens ».

L'auteur d'un testament s'appelle *testateur;* la disposition qu'il fait de ses biens prend le nom de *legs*, et par conséquent celui qui en bénéficie est appelé, non pas héritier, mais *légataire*.

1° *Le testateur.* — Le testateur, qui ne peut être qu'une personne physique, et non morale, doit jouir de la capacité de tester au moment de la confection du testament. Sous peine de nullité de l'acte, il est requis, non seulement qu'alors il ait été sain d'esprit, mais surtout qu'en écrivant et qu'au moment de la mort, il n'ait été frappé d'aucune incapacité légale, soit absolue, soit relative. En particulier, ne peuvent validement disposer de leurs biens par testament, les *mineurs*, âgés de moins de seize ans et, au delà de seize ans, que jusqu'à concurrence de la moitié des biens dont la loi permet au majeur de disposer (art. 904), donc compte étant tenu de la partie réservataire; appelé sous les drapeaux, le mineur peut tester comme un majeur. La *femme mariée* n'a besoin ni du consentement du mari ni d'autorisation de la justice pour disposer par testament (art. 905). — Sont incapables, également d'une façon absolue à l'égard de n'importe quelle personne, les *condamnés* à une peine afflictive perpétuelle (loi du 31 mai 1854). — Une incapacité relative frappe les *religieuses* qui ne peuvent disposer, en faveur de leur communauté, même autorisée, ou de l'un de ses membres, au delà du quart de leurs biens, à moins que le legs n'excède pas la somme de 10 000 francs, ou à moins que la légataire ne soit héritière en ligne directe.

De son côté, le droit canonique enlève la capacité de tester aux *religieux* et *religieuses* qui ont émis des vœux solennels dans un ordre proprement dit (can. 579); seul un indult apostolique peut faire cesser cette incapacité.

2° *Formalités.* — Pour être un acte juridique translatif de propriété, le testament doit remplir les formalités substantielles requises par la loi; toutefois il reste que le droit naturel exige seulement l'expression certaine de la libre volonté, orale ou écrite, du testateur.

Rappelons brièvement les dispositions du droit français relatives aux formalités nécessaires sous peine de nullité. On sait que la loi distingue les testaments ordinaires et les testaments privilégiés. Le testament *olographe*, pour être valable, doit être en entier écrit, daté et signé de la main du testateur (art. 970); le testament *par acte public* est reçu par deux notaires en présence de deux témoins, ou par un notaire en présence de quatre témoins (art. 971); le testament dit *mystique*, écrit par n'importe quelle personne mais signé par le testateur, est remis par lui, clos et scellé, à un notaire en présence de six témoins (art. 976-979). Les testaments *privilégiés* sont dispensés des formes ordinaires en faveur des militaires et marins en cas de mobilisation ou de guerre, ainsi qu'en faveur de ceux qui font un voyage maritime ou qui habitent une localité isolée par la peste ou une île où il n'y a pas de notaire; ces testaments, oraux de la part du testateur, mais transcrits et signés sur double exemplaire, deviennent nuls après la cessation des circonstances extraordinaires (art. 981-998).

3° *Objet.* — Le testateur *dispose de ses biens* pour le temps où il n'existera plus : c'est-à-dire, il décide souverainement de la propriété de ses biens en faveur d'une ou plusieurs personnes à partir du moment qui suivra sa mort.

Son droit de disposer est absolu, exception faite de la réserve s'il a des héritiers nécessaires, ascendants ou descendants. Et ainsi les legs peuvent avoir pour objet ou la totalité des biens, ou seulement une partie, le reste étant dévolu d'après les règles de la succession légale aux héritiers naturels qui sont les seuls consanguins, à leur défaut, au conjoint survivant et, celui-ci faisant également défaut, finalement à l'État. Il va sans dire que le testateur dispose, non pas nécessairement des biens qu'il possède à l'heure où il a rédigé son testament, mais uniquement de ceux qu'il possédera au moment de la mort. Observons encore qu'il lui est loisible de partager la propriété de ses biens ou de tel de ses biens entre plusieurs légataires, laissant à l'un la jouissance pendant un temps déterminé ou sa vie durant et à un autre la nue propriété.

L'acte testamentaire ne peut avoir d'effet qu'après la mort du testateur; à ce moment, sans interruption et sans intermédiaire, la propriété du testateur passera au légataire ou aux légataires, pourvu qu'eux-mêmes ne soient pas frappés de l'incapacité de recevoir des legs, tels que les enfants non conçus à l'époque du décès, les condamnés aux peines perpétuelles, les associations ou œuvres qui n'ont pas la personnalité civile, ou encore les médecins, chirurgiens, ministres du culte qui ont donné leurs soins ou ministère, dans la dernière maladie, quand il s'agit d'un testament fait pendant cette dernière maladie.

Mais les dispositions testamentaires, quelles qu'en aient été les solennités, sont toujours révocables au gré du testateur, si bien que la promesse de non révocation est dépourvue de toute valeur. On a donc raison de dire que le testament est l'expression des dernières volontés du défunt quant au transfert de ses biens.

II. Questions morales. — Les problèmes dont la solution est demandée au théologien moraliste se groupent aisément sous les deux formules suivantes :

y a-t-il une obligation de laisser un testament? et dans quelle mesure faut-il respecter les dernières volontés d'un défunt?

1° *Peut-il y avoir une obligation de faire son testament?* — C'est là une question à laquelle il est facile de répondre par la distinction classique *de se* et *per accidens*.

1. *De se*, c'est-à-dire en raison des biens eux-mêmes qu'une personne possède et dont elle laissera la propriété à d'autres à sa mort, il n'y a pour elle aucun devoir moral de rédiger un testament. En effet, mourant intestate, elle ne se désintéresse pas pour cela de sa fortune, qu'elle ne laisse pas à l'abandon, ni de sa famille, qu'elle ne prive pas des droits auxquels celle-ci peut légitimement prétendre. Son abstention même, quand elle est volontaire, est l'expression de sa volonté; par le fait, elle a décidé que la succession légale fera le partage de ses biens qui iront à ses parents, à son conjoint survivant et, en cas de deshérence complète, à l'État.

2. *Per accidens*, tout homme peut se voir dans l'obligation de faire un testament valable, au moins pour une partie de ses biens; ce devoir résultera des vertus de charité ou de justice, ou même simplement d'une prescription positive d la loi.

La charité et la justice exigent parfois qu'on ne laisse pas toute une fortune à une famille selon les lois successorales du pays ou qu'on ne la partage pas entre les consanguins en conformité parfaite avec ces mêmes lois.

Il n'est pas difficile de se figurer des cas où la charité conseillera certains legs à des étrangers ou même en imposera l'obligation. L'exemple qui vient spontanément à l'esprit est celui d'un grave devoir d'aumône que jusqu'ici l'on a négligé ou que l'on n'a pas eu l'occasion d'accomplir. Que de riches qui arrivent à la mort sans avoir donné aux pauvres de leur superflu et qui auraient dans le testament le dernier moyen de remplir le grand et grave devoir de la miséricorde corporelle! Ainsi en est-il encore d'un bienfaiteur qui, ayant fondé une œuvre, a le devoir de charité d'en assurer la continuation; ou bien c'est un bénéficier qui, en face de la mort, se rend compte que, durant sa vie, il n'a pas suffisamment employé le superflu des fruits de son bénéfice aux œuvres de bienfaisance et de religion. Sans être strictement obligatoire, la charité conseillera fortement à une personne fortunée de prévenir les brouilles et les inégalités choquantes, que la succession légale menace de produire, par un testament qui privera quelque peu un héritier prodigue et dissipateur, tandis qu'il favorisera et relèvera une famille intéressante.

Il arrivera aussi que la justice commutative fasse entendre sa voix dans des circonstances précises où une injustice, commise par le testateur ou celui dont il tient ses richesses, est à réparer et où une dette ne peut plus être payée que par le moyen d'un testament. Très volontairement ou quelque peu forcé par différentes causes plus ou moins excusantes, quelqu'un a retardé jusqu'à sa vieillesse une restitution ou le paiement d'une dette secrète; il prend conscience de son devoir; mais ayant le droit de protéger sa réputation et l'honneur des siens, il couvrira du voile d'une libéralité testamentaire la réparation d'une ancienne et grave injustice.

Le droit positif intervient enfin comme facteur de l'obligation de rédiger un testament; ou mieux, c'est le droit ecclésiastique qui, en deux circonstances, ordonne la confection d'un testament. Tout d'abord c'est le canon 569, § 3 qui statue que tout novice de congrégation religieuse devra avant la première profession temporaire faire son testament et disposer des biens qu'il possède ou qui pourront plus tard lui survenir; cette prescription a pour but d'assurer la fidélité au vœu de pauvreté. Ce sont ensuite les statuts diocésains qui, de plus en plus, imposent aux prêtres de ne pas attendre l'âge et les infirmités pour mettre sur papier leurs dernières volontés. Quelle que soit leur situation de fortune, la loi ecclésiastique, à bon droit, leur prescrit de faire leur testament, parfois même d'en faire le dépôt chez un notaire ou un supérieur ecclésiastique déterminé. On comprend la raison de pareil statut : il faut surtout éviter que des sommes destinées à l'acquit de messes ou appartenant à la fabrique et à des œuvres paroissiales ne tombent dans les mains des héritiers du défunt; ou bien encore, en dehors des raisons de charité et de justice déjà indiquées plus haut, il peut y avoir lieu de prévenir un scandale.

Mais ce devoir suppose évidemment que le testateur s'efforcera de faire un testament valable aux yeux de la loi civile du pays. Rien de plus aisé que d'être bien renseigné au sujet des formalités du testament olographe; et les notaires sont qualifiés pour faire observer les formes du testament public ou mystique. Ce qu'il importe surtout au testateur de ne pas ignorer, ce sont les incapacités qui frappent certains légataires, comme ceux qui sont soupçonnés d'être personnes interposées et, en particulier, les associations et œuvres dépourvues de la personnalité civile. Par suite de cette ignorance, l'intention religieuse et charitable des testateurs risque fort d'être frustrée de ses effets, s'ils ne prennent des précautions dans la manière d'exprimer leurs dernières volontés; elles sont indispensables quand le legs doit aller par exemple à un évêché, à un séminaire, à l'œuvre de la Sainte-Enfance, à des œuvres catholiques. D'ailleurs le Code de droit canonique a bien soin de recommander le respect, autant qu'il est possible, des formalités exigées par la loi civile, quand il s'agit de legs en faveur de l'Église et des œuvres pies : *in ultimis voluntatibus in bonum Ecclesiæ serventur, si fieri possit, sollemnitates juris civilis*. Can. 1513, § 2. Généralement ce sera possible, surtout par l'institution d'un exécuteur testamentaire; dans le cas contraire, le testateur agira de telle sorte qu'on puisse compter sur la loyauté et la conscience de l'héritier ou des autres légataires. A propos de formalités, observons que le fait de ne pas s'être servi de papier timbré n'est d'aucune conséquence quant à la valeur du legs; l'héritier et le légataire universel ont simplement à payer une amende, d'ailleurs assez légère.

2° *Respecter les dernières volontés du défunt.* — C'est le principal devoir des héritiers naturels et des légataires universels ou à titre universel. C'est là une obligation sacrée, non seulement de piété familiale et d'obéissance envers le défunt, mais encore de justice commutative. Le devoir de piété filiale et familiale est évident et, bien qu'en général il n'urge pas gravement, nul pourtant, s'il est homme de cœur et de conscience, ne voudra s'y dérober. Mais il peut être utile d'insister sur la démonstration du devoir de justice, d'autant que l'application du principe rencontre des difficultés théoriques et pratiques quand les dernières volontés du testateur ont été exprimées dans un acte que la loi civile regarde comme nul et sans valeur. En raison de son importance, cette question formera une troisième partie dans l'étude des problèmes moraux testamentaires.

1. *Démonstration du principe.* — Au moment de la mort, les biens matériels du défunt, corporels et incorporels ou de créance, ne deviennent pas des biens *nullius* ou sans maître, à la disposition du premier occupant. Il est, en effet, de l'essence même de la propriété privée d'être transmissible soit à la famille du défunt, pratiquement selon l'ordre successoral fixé par

les lois du pays, soit aux personnes, physiques ou morales, que le testateur aura désignées par son testament et, par le fait, de manifester d'une façon certaine ses intentions au sujet de la totalité ou d'une partie de son avoir, s'il en supprime ou restreint la transmission par succession légale. Des philosophes et des juristes opposent sans doute des objections à la légitimité de la succession testamentaire et ils ne la reconnaissent qu'à la faveur d'une loi civile. Certes nous acceptons que l'autorité civile ait le pouvoir de réglementer le droit de tester; mais elle ne le produit pas et il est véritablement un droit de nature, complément essentiel du droit de propriété privée. Celle-ci, en effet, parce qu'elle est véritable propriété, donc le droit inviolable de disposer librement de ses biens, en plus des modes ordinaires de transfert et d'aliénation par contrats onéreux ou gratuits, conclus du vivant du propriétaire, réclame ce mode spécial de transmission qu'est l'expression d'une dernière volonté valant au moment même de la mort; autrement il manquerait au droit de propriété un élément qui lui enlèverait une grande partie de sa valeur. Il n'est pas nécessaire pour cela qu'il y ait, comme dans un contrat, rencontre, quelque peu fictive, de deux consentements ou bien par l'acceptation préalable du futur légataire ou bien par la persévérance virtuelle du consentement du défunt. Ces deux tentatives d'explication ne satisfont guère; c'est plutôt, selon l'opinion du P. Vermeersch, *Quæstiones de justitia*, n. 222 et 228, et *Theol. moralis*, 1928, n. 538, une aliénation *sui generis*, conforme à la fin propre de la propriété.

Le propriétaire de biens matériels reste donc maître, étant vivant, d'en disposer pour le temps qui suivra sa mort; au moment où son destin va l'en dépouiller, il s'en dessaisit volontairement en faveur de ceux qu'il a désignés librement à n'importe quelle époque avant son décès. Selon l'expression du vieux droit, « *le mort saisit le vif* »; en mourant le testateur met un vivant en possession de ses biens et lui en transfère la propriété. C'est alors que ce droit est transmis aux légataires, quand bien même certaines formalités seraient encore exigées par la loi pour la prise de possession.

2. *Conséquences.* — Qu'il ait ou non connaissance des libéralités du défunt, le légataire est devenu légitime propriétaire des biens légués. En conséquence, pour tout homme, mais spécialement pour les héritiers naturels qui réclament le tout selon la loi successorale et qui peut-être se sentent et se disent lésés dans leurs prétendus droits par les dispositions testamentaires de leur parent, il y a un grave devoir de justice de respecter et d'observer les dernières volontés clairement affirmées. En les violant et en prenant des moyens de les tourner et de les éluder, non seulement ils manquent à la mémoire du défunt et ils commettent une faute contre la piété familiale et la reconnaissance, s'ils sont ses parents ou ses obligés, mais aux légataires désignés par le testateur ils font un tort injuste, ils commettent une injustice qui demande réparation.

En particulier il y a injustice à détruire ou falsifier un testament et à n'en pas observer les clauses préceptives, ou encore à empêcher les légataires, par quelque moyen que ce soit, d'entrer en possession de leur legs, par exemple en s'emparant d'un objet de la succession.

Détruire ou soustraire un testament est en soi une grave injustice, quel que soit l'auteur ou l'instigateur de cette suppression, puisque c'est se faire ou voleur des biens légués à d'autres ou au moins coopérateur responsable d'une injustice. Il y a même pour toute personne qui détient ou trouve un testament, valable et non caduc en raison de son antériorité certaine sur un autre acte, obligation légale de le faire parvenir au juge de l'arrondissement. Nous ne verrions à la suppression d'un testament une excuse légitime que dans le cas où le légataire universel et unique renoncerait librement par désintéressement aux biens légués; loin de faire tort à quelqu'un, cette suppression serait plutôt un acte de charité envers les héritiers.

Falsifier un testament en se rendant coupable d'un faux proprement dit ou en complétant une pièce non munie des formes nécessaires, en y inscrivant la date ou la signature, en y ajoutant des clauses et des interlignes confirmés par une signature imitée, est également une grave injustice; c'est une fraude, même si de bonne foi on croit ainsi exprimer la volonté du défunt, car *non sunt facienda mala ut eveniant bona.* Les théologiens font cependant mention d'une fraude testamentaire, qu'ils ne légitiment certes pas, mais qu'ils ne qualifient pas d'injuste. C'est le cas d'un testament valable, expression certaine des dernières volontés du défunt, qu'il est impossible de retrouver ou qui a été détruit par inadvertance ou par accident; une personne intéressée à l'affaire, imitant l'écriture du défunt, reproduit substantiellement les dispositions de l'acte qu'elle connaissait exactement. En présentant au juge ou au notaire cette pièce, qui matériellement est un faux, elle ne fait à personne de tort injuste; ce document, en effet, ne produit pas le droit qui existe depuis la mort du testateur, il n'en est que la preuve légale. C'est la doctrine de plusieurs théologiens, par exemple de Salsmans dans son ouvrage *Droit et morale*, n. 323; tout le monde comprendra qu'un théologien ne donnera jamais cette opinion *ante factum*, mais seulement *post factum.*

Assez souvent un testament contient des clauses préceptives, des charges pour les héritiers et les légataires. Supposons-les parfaitement légales quant à la forme et honnêtes quant à l'objet, comme par exemple la charge de faire célébrer des messes ou de donner aux pauvres une somme déterminée : aucun doute ne peut exister, pour la conscience de l'héritier, du légataire, de l'exécuteur testamentaire, sur le devoir de justice d'accomplir cette volonté du défunt, à moins évidemment que la charge imposée ne dépasse les disponibilités ou qu'une sentence judiciaire ne vienne la diminuer. Ayant profité des libéralités du testateur, en toute logique et en stricte justice le légataire doit s'acquitter des charges dont la valeur, selon les intentions du défunt, ne lui appartient pas et reste retranchée de sa part.

3. *Particularité quant aux legs pies.* — Nous expliquerons bientôt ce qu'on entend par *legs pie;* mais chacun en ayant un concept suffisant, il nous est permis de placer ici ce que le Code canonique prescrit au sujet de l'accomplissement des legs faits en faveur de l'Église dans une intention de piété et de charité.

Le canon 1514 demande que les dernières volontés des fidèles soient très soigneusement respectées, *diligentissime impleantur etiam circa modum administrationis et erogationis bonorum.* Donc les legs doivent aller à leurs destinataires et être employés à l'œuvre à laquelle le testateur avait fait la libéralité; mais, si le défunt avait lui-même déterminé le mode d'administration de ces biens et la façon de les dépenser, il faudra s'y conformer exactement. D'ailleurs, ajoute le canon 1515, c'est à l'Ordinaire que reviennent le droit et le devoir de faire exécuter ces legs, par lui-même ou par des délégués qui devront lui en rendre compte.

Souvent il arrivera, surtout pour échapper aux dispositions annulantes de la loi civile, que le testateur aura chargé un exécuteur ou un légataire d'accomplir des bonnes œuvres en son nom. Celui qui par testament a reçu cette charge est appelé par le droit canonique *fiduciarius* ou *fidei commissarius.* Or le canon 1516, § 1, statue : *Clericus vel religiosus qui bona ad pias causas... sive ex testamento fiduciarie accepit,*

debet de sua fiducia Ordinarium certiorem reddere, eique omnia istius modi bona seu mobilia seu immobilia cum oneribus adjunctis indicare. Cette prescription de faire connaître à l'Ordinaire tous les détails de ce legs fidéicommissaire ne regarde que les clercs et les religieux qui auraient reçu le fidéicommis; des laïcs auraient simplement le devoir de remettre les objets ou les sommes à l'œuvre destinataire. Et de nouveau le Code insiste sur le devoir de l'Ordinaire de veiller à l'exécution de ces legs pies (can. 1516, § 2); le § 3 précise quel Ordinaire intervient en ces matières quand un religieux est fidéicommissaire d'un legs pieux.

3° *Testament civilement nul.* — Un grave problème se pose en morale dans les cas où le testament est civilement nul parce que l'acte n'est pas muni des formalités essentielles, ou parce que le testateur a disposé en faveur de personnes incapables de recevoir des legs, ou encore parce que, ayant des héritiers réservataires, il a excédé la partie disponible au profit d'autres parents ou d'étrangers. C'est une question difficile que de savoir quel est le droit qui prévaut : le droit civil, en sorte que les dispositions du testateur soient et restent nulles en conscience? ou bien le droit naturel, en sorte qu'elles gardent leur valeur naturelle, voulue par le défunt, malgré leur nullité civile? Pour résoudre ce problème, les théologiens recourent à la distinction entre legs *ad causas profanas* et legs *ad causas pias*, dont la raison est fondée sur la compétence de la loi civile en matières profanes et de la compétence exclusive de l'Église en causes pies qui tiennent à la religion et à la charité.

1. *Sens des termes de la distinction.* — Il importe d'abord de préciser le sens que les théologiens donnent à ces deux termes de cause profane et de cause pie.

Est *cause profane* d'un legs celle qui a pour objet les intérêts tant d'un particulier que d'une œuvre dépourvue de fin proprement morale. Tout legs en faveur d'un particulier, fût-il ecclésiastique ou religieux, doit être présumé profane, car il est fait au bénéfice matériel d'une personne privée, ce qui en soi est une cause profane, et il est à supposer, à moins de preuve du contraire, que la libéralité du testateur est destinée à la personne privée, quand bien même son caractère religieux ou ecclésiastique aurait été quelque peu déterminant. La cause est incontestablement profane si ce sont des intérêts d'une société purement laïque, par exemple d'une association de tir ou de pêcheurs, que le testateur a eus en vue. Il peut être difficile de se prononcer quand il s'agit de ce qu'on appelle vulgairement *bonnes œuvres*, car les unes sont certainement ou plus probablement pies, tandis que d'autres, par leur but même, sont profanes. Ainsi en est-il des œuvres de philanthropie purement laïque, avec direction laïque, sans aucune attache à l'Église; bien qu'elles puissent être inspirées par la pitié et la bienfaisance, ces œuvres sont néanmoins indépendantes de toute morale religieuse ou au moins de la morale catholique; aussi l'Église ne prétend-elle à aucune compétence sur des legs destinés à de telles œuvres. Nous dirons la même chose des legs faits en faveur des *pauvres* en général. Les pauvres ont une aptitude légale en droit français à recevoir des libéralités; il n'existe pas de texte formel leur donnant ce droit, mais le Code civil le suppose aux articles 910 et 937, réglant la façon dont doivent être acceptés des legs « aux pauvres de la commune ». Si donc un testateur lègue une somme ou des objets aux pauvres sans autre détermination, le juge statuera selon les circonstances, et plus généralement en faveur des pauvres de la commune, donc pratiquement du bureau de bienfaisance. La loi regardant de pareils legs comme profanes, la théologie ne les lui disputera pas, et nous leur appliquerons les règles des *causes profanes*.

Est *cause pie* d'un legs celle qui, même à travers un particulier, a pour objet unique les intérêts matériels d'une œuvre dont la fin principale est surnaturellement morale et, d'une façon plus précise, est le service et la gloire de Dieu, l'expiation des péchés, la pratique de la vraie religion par des secours donnés au culte et de la charité chrétienne sous toutes ses formes, depuis l'aumône aux orphelinats, aux hospices catholiques, aux séminaires, jusqu'aux fondations d'églises et de monastères, en passant par les libéralités à la Propagation de la foi ou aux missions intérieures. Elle sera pie, même si pour échapper au piège des incapacités civiles, le testateur favorise apparemment une personne privée qu'il charge d'une *fiducia* selon le mot du canon 1516, § 1, tout en prenant des précautions pour que les héritiers ne prouvent pas qu'elle est personne interposée.

2. *Causes profanes.* — *a) Controverse.* — En choses matérielles qui, par leur nature, sont de la compétence de l'État, la théologie admet que la loi civile puisse avoir pour effet de modifier, en la déterminant, la loi naturelle; car il est de l'intérêt du bien commun que les modalités imprécises du droit naturel soient mieux limitées et fixées. Cette règle générale vaut aussi quant au droit testamentaire et, légitimement, une loi civile peut frapper d'incapacité certaines personnes ou de nullité certains actes, naturellement valides. C'est ce que fait l'article 1001 du Code civil français statuant que « les *formalités* auxquelles les divers testaments sont assujettis par les dispositions de la présente section et de la précédente, doivent être observées *à peine de nullité* »; d'autres articles annulent des legs faits en faveur d'incapables, comme les associations non reconnues (art. 902) ou les médecins, ministres du culte (art. 909); sont également nulles les libéralités excédant la quotité disponible quand le testateur a des ascendants ou des descendants (art. 913 sq.).

Il semblerait donc qu'il dût y avoir accord entre les théologiens à reconnaître que ces dispositions civilement nulles sont également non existantes et sans valeur pour la conscience. Mais l'interprétation de ces articles du Code civil, si clairs en apparence, est sujette à controverse parmi les juristes et, conséquemment, la controverse s'est mise également entre les moralistes; nous laissons de côté les arguments en usage parmi les anciens théologiens qui n'acceptaient pas tous le droit de l'autorité civile de modifier le droit naturel dans la mesure marquée plus haut.

Les uns, surtout des anciens comme Antoine, Carrière, pensent que la loi civile annule de plein droit et dès le commencement ces dispositions informes ou favorisant des incapables; en conséquence elles ne peuvent valoir pour la conscience, et les intentions du défunt, par sa faute ou non, n'auront aucun effet.

Un sentiment opposé, soutenu autrefois par Lessius et Busenbaum et aujourd'hui par la plupart des modernes, maintient la valeur du droit naturel, pourvu que la volonté du testateur soit certaine et susceptible de preuve au for externe, c'est-à-dire, pourvu qu'elle soit écrite de la main du testateur ou prouvée par l'affirmation de deux témoins sérieux, enfin, tout particulièrement, si elle a été admise par la sentence du juge. La raison en est que l'intention du législateur est loin d'être claire, et qu'en conséquence il est légitime d'interpréter différemment les textes. L'intention du législateur, opinent ces auteurs, est de statuer que de telles dispositions peuvent être attaquées par les intéressés et qu'elles ne deviennent effectivement nulles qu'après sentence du juge qui les infirme. C'est d'ailleurs le sens assez net de l'article 1340 : « La confirmation ou ratification ou exécution volontaire d'une donation par les héritiers ou ayants-cause du donateur, après son décès, *emporte leur renonciation à opposer soit les vices de*

forme, soit toute autre exception. » La loi admet donc la valeur naturelle, par exemple, d'un testament verbal ou privé de signature et de date, ou d'une libéralité excédant la réserve ou d'un legs laissé à un incapable, en refusant toute action judiciaire aux héritiers qui ont confirmé, ratifié et surtout exécuté la disposition civilement nulle; il va de soi que le défendeur doit fournir au tribunal la preuve de cette ratification ou exécution du legs civilement nul. Ajoutons que les tribunaux accepteraient certainement la prescription trentenaire en faveur du possesseur qui était un légataire frappé d'incapacité ou qui se serait enrichi en se basant sur un testament verbal de cette forme : « si je viens à mourir je vous tiens quitte de la somme que vous me devez », ou bien « vous prendrez telle somme dans mon tiroir. »

b) Conclusions. — En raison de la controverse il est permis de tirer les conclusions suivantes au sujet tant du légataire d'une disposition civilement nulle, par exemple en vertu d'une instruction non signée, que de l'héritier naturel ou du légataire entré légitimement en possession du legs universel.

Tout d'abord il est hors de doute que tous les intéressés doivent se soumettre, si gravement lésés qu'ils se sentent dans leurs prétendus droits, à la sentence judiciaire qui est intervenue après plainte de l'une ou l'autre partie, qu'elle leur soit ou non favorable. Donc, si l'héritier naturel a intenté un procès pour faire annuler le testament ou pour faire restituer des sommes d'argent ou des meubles, retenus sous prétexte de testament verbal, et qu'il ait gain de cause, ses adversaires qui se basaient sur la parole ou l'écrit non signé du défunt ont perdu tout droit; d'aucune façon ils ne peuvent, après exécution de la sentence, recourir à la compensation occulte, quand bien même la volonté du testateur eût été pour tous indubitable. Au rebours si la sentence est contraire aux intérêts de l'héritier, il devra rendre le legs, quelle qu'en soit la valeur.

En dehors d'une sentence judiciaire, donc avant la plainte des héritiers et surtout dans le cas où, par suite d'ignorance du droit ou du fait, les héritiers ne songent nullement à réclamer, chacune des parties peut, selon ses intérêts, s'appuyer ou bien sur le droit naturel et regarder le legs comme valide ou au contraire se baser sur la loi civile et considérer le legs comme nul.

Ainsi celui qui a été avantagé par une disposition dépourvue de forme légale ou malgré son incapacité a certainement le droit de réclamer des héritiers les legs qui lui sont attribués; en conscience il peut garder les objets qu'il détenait déjà conformément à la volonté du testateur et qui ne sont pas encore en possession de l'héritier ou du légataire universel; très probablement il peut même faire acte d'occupation et s'approprier ainsi les objets légués, si la prudence le lui permet. Mais il est très douteux qu'il ait le droit de s'emparer en cachette de ce que le défunt lui avait oralement promis. En ce cas comme au précédent, la prudence et la charité, tout au moins, le dissuadent d'appréhender ces objets contre le gré des héritiers, particulièrement s'il les voyait déterminés à lui faire un procès dont l'issue lui serait défavorable. En tout cas, jamais il ne lui sera permis d'user de fraude pour s'assurer la propriété des legs, par exemple en imitant la signature du testateur, en ajoutant la date, ou encore en subornant des témoins pour proclamer devant les héritiers la volonté expresse du défunt.

En revanche, l'héritier a le droit de penser que le testament n'a aucune valeur ou que le legs verbal de son parent ne l'oblige pas en conscience, non plus que les libéralités qu'il a faites à des œuvres philanthropiques sans personnalité civile. Il peut donc engager un procès pour faire déclarer la nullité de la pièce, refuser la délivrance du legs, réclamer, par exemple de la servante, la somme qu'elle détient en alléguant une déclaration faite par le défunt devant témoins; il peut dissimuler les dispositions écrites, mais sans valeur légale, comme le sont souvent les instructions non signées laissées parmi les papiers du défunt. En tout cela il ne s'agit, c'est évident, que de droit strict; mais *summum jus summa injuria*, et pour éviter cette violation d'une justice supérieure, la piété familiale, l'équité, la charité conseilleront souvent à l'héritier de tenir compte des dernières volontés charitables du défunt, même si aux yeux de la loi elles n'ont pas de valeur. Pourtant si l'héritier avait été lui-même témoin du legs verbal du défunt et surtout qu'il lui eût promis de s'y conformer, on ne voit pas comment il pourrait rassurer sa conscience contre l'injustice formelle envers le légataire.

3. *Causes pies.* — *a) État de la question, avant et depuis le Code.* — Sitôt qu'il s'agit de dispositions testamentaires *ad causas pias*, c'est le droit canonique qui prévaut sur le droit civil, puisque ces bonnes œuvres sont de sa compétence exclusive.

Avant le Code, les auteurs se partageaient en deux opinions : la première et plus commune affirmant l'obligation d'acquitter les legs pies et l'autre leur appliquant les règles des causes profanes et déclarant douteuse l'obligation des héritiers. Cette controverse était née de l'interprétation différente donnée à la réponse *Relatum* d'Alexandre III aux juges de Viterbe, au sujet du nombre de témoins nécessaires pour les testaments *super relictis Ecclesiæ. Mandamus*, décrète le pape, *quatenus cum aliqua causa talis ad vestrum fuerit examen deducta, eam « non secundum leges, sed secundum decretorum statuta tractetis »*, *Decretal.*, l. III, tit. XXVI, cap. 2; le souverain pontife décrète donc, à l'occasion d'un cas particulier, qu'en matière testamentaire et de legs faits à l'Église il faut juger, non d'après les lois civiles, mais d'après les canons. Le sentiment commun des théologiens et canonistes maintenait à la décrétale d'Alexandre III une valeur de droit et de fait; en revanche quelques-uns, dont le plus notoire était le cardinal D'Annibale, prétendaient qu'en fait l'application du droit n'était plus possible, surtout parce que l'Église, en cas de désaccord avec la loi civile, avait effectivement renoncé à sa compétence sur les legs pieux; ils concluaient que, à raison de la controverse, l'obligation de respecter le legs pie étant douteuse ne pouvait être imposée à la conscience de l'héritier.

Le canon 1513 du Code a supprimé cette controverse et le doute sur l'obligation qui en était la suite; désormais, particulièrement depuis l'interprétation authentique de ce canon en date du 17 février 1930, nous avons le principe incontestable : les héritiers ont le devoir de respecter les legs pies, même s'ils sont civilement nuls. Commentons le texte du canon 1513, § 1, ainsi que la conclusion tirée au § 2 du même canon.

b) La discipline actuelle. — Le principe est clairement énoncé dans le Code : *Qui ex jure naturæ et ecclesiastico libere valet de suis bonis statuere, potest ad causas pias, sive per actum inter vivos sive per actum mortis causa, bona relinquere*, can. 1513, § 1; nous ne nous occupons que des actes *mortis causa* et uniquement des actes testamentaires.

Pour le commenter avec exactitude, observons tout d'abord qu'il est une exception au principe général du canon 1529 par lequel l'Église, pour ses contrats, accepte la législation civile des différents pays. Mais elle entend bien garder sa compétence exclusive quant aux donations pieuses et aux legs pieux et, en cette matière, d'une façon encore plus formelle que dans les Décrétales, sa loi canonique prime toute loi civile contraire, simplement prohibitive ou irritante. C'est là

l'esprit qui doit nous guider dans l'interprétation du canon 1513.

Toute libéralité testamentaire en faveur d'une cause pie doit être considérée comme acquise à l'Église; ce principe est à prendre dans le sens le plus large et sans aucune restriction provenant de la loi civile, qu'il s'agisse de défaut de formalités ou d'incapacités. Il suffit, mais il est requis aussi, que le testateur possède pour tester la capacité de droit civil et de droit ecclésiastique; pratiquement, qu'il soit sain d'esprit, qu'il dispose de ce qui lui appartient et que le droit canonique ne l'ait pas inhabilité par la profession religieuse solennelle. A ce propos, faisons remarquer une exception qui mérite notre attention. Quand, en matière de *causæ piæ*, la loi française déclare nulles les libéralités excédant la réserve, la loi canonique n'entre pas en lutte avec la loi civile et elle admet que le legs soit nul en conscience. La raison en est que la réserve en faveur des ascendants et descendants est de droit naturel; or, le canon 1513 n'a pas pour but de modifier le droit naturel, mais uniquement de maintenir contre la loi civile la compétence exclusive du droit ecclésiastique en fait de dernières volontés.

Une petite difficulté avait été soulevée par quelques auteurs au sujet de la terminologie différente dans les § 1 et 2 du canon 1513 : au § 1, le texte mentionne les *causæ piæ*, donc donne un sens général au principe, mais il semble en restreindre la portée au § 2, en employant les mots *in bonum Ecclesiæ*, c'est-à-dire, d'après le canon 1498, en appliquant le principe seulement aux personnes morales ecclésiastiques, quand il s'agit de legs dépourvus des formalités civiles. Mais cette difficulté est en train de disparaître, car les auteurs, Noldin et Vromant, qui s'appuyaient sur cette différence de termes pour enseigner que les legs civilement invalides ne seraient que douteusement valables pour la conscience, n'ont pas maintenu leur opinion dans les éditions subséquentes. Vromant, *De bonis Ecclesiæ temporalibus*, éd. 1934, n. 155; Noldin, *Summa theol. moralis*, t. II, éd. 1932, n. 556. Il est donc juste de conclure avec Creusen-Vermeersch, *Epitome juris canonici*, t. II, éd. 1930, n. 835, *sub nota* 1 : *errat qui obligationem conscientiæ exsequendi legati pii civiliter informis extenuare vellet.* Aucune distinction n'est à faire entre les causes de nullité civile. Nonobstant n'importe quelle nullité, tout legs pieux, de sa propre nature, est valable, pourvu que le testateur possède la capacité naturelle et canonique; c'est l'ancien principe de l'exclusive compétence de l'Église en cette matière, et d'ailleurs le canon 1498 semble lui-même supposer que le terme *Ecclesia* peut recevoir un sens plus large ou plus étroit que celui de *quælibet persona moralis in Ecclesia.*

Tout legs pie gardant sa valeur de droit naturel et de droit ecclésiastique, la conséquence ne peut être autre pour les héritiers qu'un devoir de conscience d'accomplir fidèlement les dernières volontés du défunt.

Le canon 1513, § 2, l'exprime, mais d'une façon si délicate que le texte a donné lieu à des obscurités dans le cas où le legs n'a pas été revêtu des formalités civiles nécessaires : *(hæ sollemnitates juris civilis) si omissæ fuerint, heredes moneantur ut testatoris voluntatem adimpleant.*

La difficulté porte sur le sens exact du terme *moneantur.* Omettons l'avis de ceux qui pensaient que cela équivalait à *non obligentur;* cette opinion est directement opposée à la lettre et à l'esprit du texte. D'autres ont compris le verbe *monere* dans son sens exhortatif et concluaient que l'obligation d'exécuter le legs existait, mais qu'il fallait se contenter d'en recommander l'accomplissement aux héritiers. Enfin une opinion plus commune, qui est devenue certitude par l'interprétation authentique de la Commission pontificale d'interprétation des canons du Code (17 févr. 1930, *Acta Apost. Sedis*, 1930, p. 196), donnait au verbe *monere* le sens de *rappeler un devoir*, donc une signification préceptive comme le dit expressément la réponse de la Commission pontificale.

Mais la forme délicate de cette prescription reste significative. Elle ne vaut, cela va de soi, que si les dernières volontés sont certaines, et nul héritier ne peut être obligé en conscience d'exécuter un legs pie dont il n'a pas la preuve. Avant de s'y résoudre, il a le droit de demander un écrit dont il reconnaîtra l'écriture comme étant certainement celle du testateur, ou encore au moins deux témoins sérieux de l'affirmation que l'on prête au défunt; en cas de doute, il pourra ne pas se rendre et attendre la sentence d'un tribunal ecclésiastique.

La forme choisie par le Code indique aussi que la monition doit se faire avec prudence. C'est d'ailleurs, en théologie morale, la règle générale qui guide et modère toute monition, en prescrivant le choix du moment, des mots et des autres circonstances. Le canon 1517 lui-même énumère quelques règles spéciales de prudence, marquant bien que l'Église ne veut pas procéder avec esprit de lucre et de dureté en ces affaires qui ont un aspect tout d'abord matériel. Si l'exécution du legs, en raison de la grandeur des sommes en question ou de la situation économique des héritiers, paraît trop dure, trop lourde, que les héritiers s'adressent au Saint-Siège par une supplique demandant la réduction et la modification du legs, can. 1517, § 1; que si elle est devenue moralement impossible sans qu'il y eût eu faute de la part des héritiers, l'Ordinaire a le pouvoir d'en diminuer la charge, à moins qu'il ne s'agisse de réduction de messes, question qui est de la compétence exclusive du Saint-Siège. Can. 1517, § 2. Les héritiers ont donc les moyens d'arranger ces sortes d'affaires avec l'autorité ecclésiastique qui se montrera conciliante autant que le droit le lui permettra.

Tous les ouvrages de théologie morale traitent la question des testaments : avant le Code, Ballerini-Palmieri, D'Annibale, Gousset, Lehmkuhl, Marc, Génicot, Prümmer, Tanquerey; pour l'explication du canon 1513, en plus des nouvelles éditions de Noldin-Schmitt, Marc-Rauss, Génicot-Salsmans, Tanquerey, les ouvrages de Vermeersch, *Theol. moralis*, t. II, 1928, p. 561; Vromant, *De bonis Ecclesiæ temporalibus*, éd. 1934, n. 154-155; Creusen-Vermeersch, *Epitome juris canonici*, t. II, 1930, n. 835; Salsmans, *Droit et morale*, 1924, n. 322-330. — Pour l'explication du Code civil français : Planiol-Ripert, *Traité élémentaire de droit civil*, 1937, t. III, n. 2512 sq.; Allègre, *Le Code civil commenté à l'usage du clergé*, t. I, 1895, p. 628-631.

P. CHRÉTIEN.

2. TESTAMENT (ANCIEN ET NOUVEAU). — Dans la langue ecclésiastique, le mot « testament », simple transcription de *testamentum* latin, lequel traduit d'ordinaire le διαθήκη grec, a un sens très particulier qui ne se rattache que d'assez loin à celui de « disposition testamentaire ». Accompagné de l'une des deux épithètes « ancien » ou « nouveau », le terme désigne en premier lieu l'*économie de salut* réalisée par Dieu avant et après la révélation terrestre du Fils de Dieu. On parle des institutions de l'Ancien Testament, on dit que certaines d'entre elles ont été abolies sous ou encore par le Nouveau Testament. C'est dans le même sens que l'on dit : l'Ancienne et la Nouvelle Loi et, avec une nuance un peu différente : l'Ancienne et la Nouvelle Alliance. Dans cette acception les mots testament, loi, alliance sont à peu près équivalents.

Par abrégé, les mots Ancien Testament, Nouveau Testament, en sous-entendant le mot « histoire », se disent aussi des événements dans et par lesquels se sont manifestées ces deux économies de salut : « la

vocation d'Abraham, l'apparition de Dieu à Moïse dans le buisson ardent sont deux faits capitaux de l'Ancien Testament; la mort de Jésus-Christ est le fait central du Nouveau ».

Enfin cette histoire de l'une et de l'autre économie est consignée en deux groupes de livres que l'on désigne eux aussi sous le nom d'Ancien et de Nouveau Testament. On parle du texte, du canon, des versions, de l'interprétation de l'Ancien et du Nouveau Testament. L'Ancien Testament est l'ensemble des livres inspirés et canoniques antérieurs à Jésus-Christ; le Nouveau l'ensemble des écrits inspirés et canoniques postérieurs à Jésus-Christ.

I. Le mot « Testament » et la réalité. II. L'Ancien Testament (col. 186). III. Le Nouveau Testament (col. 190).

I. Le mot « Testament » et la réalité. — Il est intéressant de voir comment le mot διαθήκη *(testamentum)* qui, dans la langue classique et le grec hellénistique, signifie, le plus ordinairement « expression des dernières volontés », en est venu, dans le langage scripturaire et ecclésiastique, à l'acception courante d' « économie de salut ».

A vrai dire le sens premier n'est pas entièrement inconnu dans l'Écriture. Cf. Gal., iii, 15 : « Le testament en bonne forme d'un homme, nul ne peut le casser ou le modifier. » Et Hebr., ix, 16 : « Là où il y a testament, il est nécessaire (pour qu'il soit exécutoire) qu'intervienne la mort du testateur. » Ce sens ne se rencontre d'ailleurs que dans les écrits néo-testamentaires, car l'Ancienne Loi ne connaissait guère le droit de tester.

Pour l'ordinaire, le sens du mot διαθήκη dans la langue du Nouveau Testament est le même que celui de διαθήκη dans les Septante. Or, chez ces derniers, il est, dans l'immense majorité des cas, la traduction du mot hébreu *beriṭ*, dont il importe de rechercher dès lors la signification exacte.

On s'exposerait à de graves contre-sens en traduisant uniformément le terme hébraïque par « alliance ». C'est quelquefois exact : David et Jonathas font entre eux un « pacte », une « alliance », qui renforce leur mutuelle amitié et la met plus spécialement sous la protection de Jahvé. I Reg., xviii, 3; xx, 8; xxiii, 18. Ainsi avaient fait jadis Jacob et Laban, tant en leur nom personnel qu'en celui de leurs ayants-cause, Gen., xxxi, 44-54, où l'on remarquera, d'ailleurs, que Jahvé intervient au contrat, comme garant de son exécution.

Mais, le plus ordinairement, le *beriṭ*, la διαθήκη dont parlent les textes scripturaires désigne un pacte d'un genre assez spécial : celui qui met en rapport l'homme et la divinité. Cf. Gen., xv, 18 : pacte entre Jahvé et Abraham, scellé par un rite sacrificiel d'un genre très particulier, *ibid.*, 8-11 et 17; cf. Jer., xxxiv, 18 sq. Il va de soi que, dans un pacte de ce genre, il n'y a plus, comme dans le cas précédent, égalité entre les contractants : la personnalité transcendante qui intervient fait que l'alliance ainsi conclue entre Dieu et les hommes ne signifie rien de plus, mais aussi rien de moins, que la détermination formelle d'une situation qui déjà existait en droit. Le fait pour l'homme d'accepter sa dépendance par rapport à la divinité ne change rien à la réalité primitive de cette dépendance. Il reste pourtant qu'il y a, de la part de l'homme, une acceptation solennelle d'un état de fait, laquelle renforce les liens qui l'unissaient à Dieu, et que cette acceptation lui donne une sorte de droit à une bienveillance spéciale de la divinité. Étudier à ce point de vue les termes de la διαθήκη conclue au Sinaï, Ex., xix, 5 sq.; xxiv, 4-11, voir surtout ỳ. 8 et comparer xxxiv, 10; étudier aussi le pacte conclu, à Sichem, par le peuple d'Israël à l'instigation de Josué. Jos., xxiv, 1-28.

En définitive dans un « pacte » de ce genre, le caractère bilatéral est plus ou moins masqué. La διαθήκη qui règle les rapports d'Israël avec Dieu est beaucoup moins une « alliance » que l'expression d'une volonté unilatérale de Dieu. C'est Dieu qui impose, au peuple qu'il a choisi, un ensemble de dispositions spéciales, dont les unes proviennent directement de la nature même des choses, dont les autres sont librement surajoutées par la divinité. Aussi, pour les Septante, le mot διαθήκη prend-il, en dernier ressort, la signification de « disposition », d' « ordres », d' « ordonnances »; il ne traduit plus seulement *beriṭ*, mais à l'occasion aussi *ṭôrah*, *dâbâr* (cf. Deut., ix, 5), *ḥôq;* dans les textes poétiques, il vient, en raison du parallélisme, comme équivalent de νόμος (loi), πρόσταγμα (ordonnance), ἐντολαί (commandements), δικαιώματα ou κρίματα (jugements). Il est trop clair que, pris ainsi comme synonyme de νόμος, le mot διαθήκη n'a plus du tout le sens de « pacte », de « traité », d' « alliance », mais seulement de commandement s'imposant d'autorité. Aussi διαθήκη sera-t-il surtout employé pour la « loi » du Sinaï; cf. Ex., xxxiv, 27; et surtout Deut., iv, 13 : « Jahvé promulgua sa διαθήκη, qu'il vous ordonna d'observer : (c'est à savoir) les dix paroles (commandements), qu'il écrivit sur les deux tables de pierre. » Ces tables de la loi sont conservées dans le coffret sacré, qui de ce fait s'appelle justement l' « arche d'alliance », κιβώτος τῆς διαθήκης, nommée dans Ex., xxxi, 7, *haârôn laʿeduṭ*, l'arche du témoignage, tandis que, Deut., xxxi, 26, elle est appelée *'arôn beriṭ Jhvh*, l'arche de l'alliance de Jahvé. Ainsi la διαθήκη n'est rien d'autre, en définitive, que la Loi. Le parallélisme des deux expressions est bien indiqué I Mac., i, 59-60 : « Si l'on trouvait quelque part les livres de la Loi, on les déchirait et on les brûlait. Celui chez qui un « livre de l'alliance » était trouvé... était mis à mort. » Comparer Eccli., xxiv, 22 : « Tout cela, c'est le livre de l'alliance de Dieu, c'est la Loi que Moïse a donnée pour être l'héritage de l'assemblée de Jacob. »

Ne mettons pas, d'ailleurs, sous le mot de Loi un concept exclusivement légaliste. Comprise ainsi, la Loi est sans doute un complexe d'institutions de divers genres, mais ce complexe est ordonné au « salut » du peuple et des individus qui composent celui-ci. Nous voici au concept d'économie de salut. Ce sens est très clair dans Jer., xxxi, 31 sq., où est dénoncée la caducité de la διαθήκη donnée au Sinaï et promise une διαθήκη nouvelle; celle-ci ne sera plus inscrite sur des tables de pierre; cette loi, Dieu l'écrira dans les cœurs : « Tous connaîtront Jahvé, depuis le plus petit jusqu'au plus grand, car, dit Jahvé, je pardonnerai leur iniquité et je ne me souviendrai plus de leur péché. » Par où l'on voit que la nouvelle διαθήκη est quelque chose d'intérieur et de moral, une connaissance et une charité, à la différence de l'ancienne qui réglait surtout des attitudes et des gestes extérieurs.

Les écrits néo-testamentaires recueillent ces sens divers du mot *beriṭ*, transposé en διαθήκη. Le mot intervient neuf fois dans les épîtres pauliniennes. Dans Rom., ix, 4, le sens de « précepte » est si bien conservé qu'il est question, au pluriel, des διαθῆκαι; cf. Eph., ii, 12. Mais plus fréquent est le sens d' « économie de salut »; dans Rom., xi, 27, la référence est même expresse à la promesse de Jérémie. Cette « économie » est donc une économie nouvelle par rapport à l'ancienne; l'Apôtre et ses collaborateurs en sont les ministres : διάκονοι καινῆς διαθήκης, II Cor., iii, 6. Ces deux économies s'opposent jusqu'à un certain point l'une à l'autre : Agar et Sara en sont les deux types figuratifs : αὗται γάρ εἰσιν δύο διαθῆκαι, Agar représentant la loi de servitude, Sara la loi de liberté. Gal., iv, 24-26. Enfin, tout comme dans les Machabées, le mot διαθήκη désigne le livre même où est inscrite la loi : « durant la

lecture de l'Ancien Testament, un voile s'épaissit sur l'intelligence des Juifs. » II Cor., III, 14.

L'épître aux Hébreux emploie dix-sept fois le terme διαθήκη et dans le même sens que les épîtres proprement pauliniennes. C'est surtout le sens d'économie qui est au premier plan ; celle à laquelle se sont rattachés les convertis du judaïsme est une διαθήκη νέα, Heb., XII, 24, une διαθήκη αἰώνιος, XIII, 20, qui garantit à ceux qui s'y rallient l'héritage éternel, IX, 15; aussi bien obtiennent-ils par elle la rémission des transgressions commises sous la première διαθήκη. *Ibid.* Elle lui est donc bien supérieure, VII, 22. Elle avait été dès longtemps annoncée et caractérisée par Jérémie. Heb., VIII, 6-13. De cette nouvelle disposition, de cette nouvelle économie de salut, Jésus est le « répondant », ἔγγυος, VII, 22, celui qui fournit toute garantie à ceux qui l'acceptent; il en est aussi le médiateur, VIII, 6; IX, 15; XII, 24, entendons celui qui l'a manifestée aux hommes de la part de Dieu, seul qualifié pour transformer la primitive économie de salut. Et, de même qu'au Sinaï la première διαθήκη, pour autant qu'elle comportait une manière de pacte entre Dieu et Israël, a été scellée par un rite sacrificiel, Ex., XXIV, 8, de même la nouvelle a pris vigueur par la mort sanglante de Jésus. Heb., IX, 15 sq. Le sang versé au Calvaire est donc nommé à bon droit le « sang de l'alliance, du testament », Heb., X, 29; bien plus coupable, dès lors, que le transgresseur de la Loi est celui qui tient pour profane ce sang de la διαθήκη nouvelle. *Ibid.* Jouant un peu sur le sens du mot διαθήκη, « disposition ultime prise par un homme » d'une part, et d'autre part « économie de salut », l'auteur, en un passage où l'enchaînement des idées et la cohérence des images laissent quelque peu à désirer, insiste sur le fait que la mort du testateur est la condition *sine qua non* pour qu'un testament soit exécutoire. Tout ceci pour conclure que la mort du Christ a donné pleine vigueur à cette διαθήκη qu'il est venu instaurer. Heb., IX, 16 sq.

A cette idée que le sang du Christ scelle la nouvelle alliance, la nouvelle économie, se rattachent fort étroitement les paroles de Jésus lors de la dernière Cène que rapporte saint Paul, I Cor., XI, 25 : « Cette coupe est la nouvelle διαθήκη dans mon sang », formule toute voisine de celle que fournit saint Luc, XXII, 20. Les deux autres synoptiques l'explicitent quelque peu : « C'est mon sang, (le sang) de la διαθήκη, répandu pour beaucoup. » Marc., XIV, 24; Matth., XXVI, 28. L'allusion, en tout état de cause, est très claire au texte de l'Exode, XXIV, 8 : « (Moïse) prit le sang (des victimes) et en aspergea le peuple en disant : « C'est le sang de la διαθήκη que Jahvé a conclue avec vous sur toutes ces paroles. » Et l'épithète de « nouvelle » attribuée à cette διαθήκη renvoie, de toute évidence, à la prophétie de Jérémie sur la substitution à l'ancienne économie d'une économie nouvelle. Ainsi la διαθήκη dont parle Jésus, au dernier souper, n'est pas son « testament » au sens juridique du mot, quand nous parlons de « dispositions testamentaires »; il s'agit bien plutôt d'une fondation, d'une institution, d'un arrangement des réalités salvifiques, qui se substitue à l'ordre de choses ancien, qui réglera désormais les rapports entre l'humanité et Dieu. De cet ordre nouveau la mort sanglante de Jésus est l'inauguration et le calice de la Cène, indéfiniment offert aux croyants, en sera le mémorial.

En dehors de ces textes de l'institution de l'eucharistie, le mot de διαθήκη ne se retrouve qu'une fois dans la Synopse, Luc., I, 72 : « Dieu s'est souvenu de sa διαθήκη sainte (sens d'alliance conjugué avec celui d'économie) », chante Zacharie dans le *Benedictus.* Une idée analogue s'exprime dans le deuxième discours de Pierre aux Hiérosolymites, Act., III, 25 : Ils sont les fils des prophètes et de la διαθήκη que Dieu a établie (διέθετο) avec les patriarches. Le diacre Étienne parle de même de la διαθήκη περιτομῆς, du « précepte de la circoncision », signe de l'économie de salut établie au temps d'Abraham. Act., VII, 8.

C'est chargé de ces sens divers, s'impliquant d'ailleurs plus ou moins les uns les autres, que le mot διαθήκη, bientôt transposé en *testamentum*, passera dans la littérature ecclésiastique. L'Épître de Barnabé qui spécule essentiellement sur la substitution d'une économie nouvelle de salut à l'économie ancienne, emploie le mot dans le même sens qu'avait fait l'épître aux Hébreux; cf. IV, 6; VI, 19; IX, 6; XIII, 1, 6; XIV, 1 sq.

Mais l'avenir était réservé au sens plus restreint déjà mis en circulation par Paul, II Cor., III, 14 : « livres où est contenue l'expression de l'économie providentielle. » C'est dans ce sens que Méliton de Sardes parle des livres de l'Ancien Testament : τὰ τῆς παλαιᾶς διαθήκης βιβλία (dans Eusèbe, *H. E.*, IV, XXVI, 14) et que Tertullien oppose à l'*instrumentum* marcionite l'*instrumentum vel, quod magis usui est, testamentum* qui sert de norme à l'Église chrétienne. *Adv. Marc.*, IV, 1. Voir ici l'art. MARCION, t. IX, col. 2012 sq.

II. L'ANCIEN TESTAMENT. — Nous nous contenterons de renvoyer ici aux différents articles soit de ce dictionnaire, soit de celui de la Bible qui traitent des diverses questions intéressant de près ou de loin la théologie et qui peuvent se poser à propos de l'Ancien Testament.

1° *Son contenu.* — Quels sont les livres qu'il faut regarder comme faisant authentiquement partie de l'Ancien Testament? La liste n'en est pas établie de la même manière ni dans l'antiquité, ni aujourd'hui. C'est la question du CANON de l'Ancien Testament, définitivement réglée par le concile de Trente; voir t. II, col. 1569-1582.

2° *Son texte.* — La plupart des livres de l'Ancien Testament ont été rédigés en hébreu, y compris un certain nombre dont l'original hébreu a disparu ou ne s'est conservé qu'imparfaitement. Ce dernier cas est celui de l'Ecclésiastique, voir t. IV, col. 2028-2031; le Ier livre des Machabées, rédigé lui aussi en hébreu (ou peut-être en araméen), ne s'est pas conservé dans sa langue originale, voir t. IX, col. 1499; il en est de même pour le livre de Tobie, voir son article; pour celui de Judith, voir t. VIII, col. 1718; pour celui de Baruch, voir t. II, col. 439, et pour les parties deutérocanoniques de Daniel, voir t. IV, col. 57. La partie centrale du livre de Daniel, II, 4-VII, est rédigée en araméen. Voir t. IV, col. 56.

Ont été rédigés en grec les écrits ou parties d'écrits qui suivent : la Sagesse, voir t. XIV, col. 530; le IIe livre des Machabées, voir t. IX, col. 1499-1500; les parties deutérocanoniques d'Esther, voir t. V, col. 851. La question de la teneur originale du livre de Job est extrêmement compliquée. Voir t. VIII, col. 1483.

On ne peut traiter utilement ici l'histoire du texte grec de l'Ancien Testament. Voir l'art. VERSIONS DE LA SAINTE ÉCRITURE. Pour l'histoire du texte hébreu, se reporter à l'étude d'E. Mangenot, art. *Texte de l'Ancien Testament*, du *Dictionn. de la Bible*, t. V, col. 2102-2113. Au concile de Trente, il fut un instant question de préciser quel texte hébraïque l'Église reconnaîtrait comme authentique. Lors des discussions préparatoires à la IVe session, l'idée avait été émise que, en dehors de la correction de la Vulgate latine, fussent prises des mesures pour l'établissement d'un texte hébreu et d'un texte grec corrects. Ainsi opinait, dès le 1er mars 1546, l'archevêque d'Aix : *quia correctio veteris Testamenti est principaliter consideranda circa hebræum et Novi Testamenti circa græcum... ideo deputandi sunt docti in hebræo, in græco... Et bonum*

esset habere textus antiquos tam in latino quam hebræo et græco qui verisimiliter essent et repularentur correcti. Concil. Trident., éd. Ehses, t. v, p. 22. A la fin de cette réunion le cardinal de Sainte-Croix, président, déclara retenir la suggestion. Comme l'archevêque d'Aix fut désigné pour faire partie de la commission « des abus de la Sainte-Écriture », il revint sur le sujet dans la congrégation générale du 17 mars : le pape, à qui l'on s'en remettait du soin de donner une telle édition, pourrait faire que l'Église eût un texte grec et aussi un texte hébreu correct. *Ibid.*, p. 29. L'affaire ne revint pas *ex professo*, si ce n'est qu'à la congrégation générale du 3 avril le cardinal Polus, un des présidents, alors que l'on délibérait sur la reconnaissance de la Vulgate, fit encore cette remarque : *neque latina tantum est approbanda sed græca et hebraica, quia debemus pro omnibus ecclesiis providere. Ibid.*, p. 65. La question fut donc posée en fin de séance sous la forme suivante : *Utrum placeat habere unam editionem veterem et vulgatam in unoquoque idiomate, græco, hebræo, latino, qua omnes utantur pro authentica?* Mais, quand on alla aux voix, la majorité fut d'avis que fût rejetée l'incise *in unoquoque idiomate* ce qui réservait le privilège de l'authenticité à la Vulgate latine. Si, plus tard, on se décida à publier un *textus receptus* des Septante, jamais plus rien ne fut dit d'un texte hébreu officiellement reconnu.

3° *Versions de l'Ancien Testament.* — Voir plus loin l'article de ce titre.

4° *Auteurs.* — A chacun des articles consacrés aux divers écrits de l'Ancien Testament on trouvera la discussion de la question d'auteur.

Quant à l'auteur principal, c'est-à-dire Dieu, qui en a voulu la composition, poussé les auteurs humains à les rédiger, a assisté ceux-ci dans leur travail, en telle sorte que ces livres soient vraiment de Dieu, voir l'art. Inspiration, t. vii, col. 2069 sq. Un point sur lequel a beaucoup insisté l'Église, depuis l'apparition du marcionisme, c'est celui de l'unité d'auteur de l'Ancien et du Nouveau Testament. On sait en effet que l'attribution des livres de l'une et de l'autre alliance à deux auteurs différents : le Dieu juste et borné des Juifs d'une part et de l'autre le Dieu étranger au monde, révélé par Jésus, était l' « antithèse » fondamentale de Marcion. Voir t. ix, col. 2020; cf. col. 2012. C'est contre quoi se sont élevés d'abord les polémistes catholiques, en premier lieu Irénée et Tertullien. Les formules de ceux-ci ont passé, plus ou moins modifiées dans les règles de foi ecclésiastiques. Ainsi dans le *Libellus in modum symboli* de Pastor, évêque de Galécie, anathématisme 8 : *Si quis dixerit vel crediderit alterum Deum esse priscæ Legis, alterum Evangeliorum, A. S.*, Denz.-Bannw., n. 28; ainsi dans le *Symbole de foi* de saint Léon IX, remployé aujourd'hui encore dans la consécration des évêques : *Credo etiam Novi et Veteris Testamenti, Legis et Prophetarum et Apostolorum unum esse auctorem, Deum et Dominum omnipotentem. Ibid.*. n. 348. De même encore dans la formule imposée aux vaudois par Innocent III : *Novi et Veteris Testamenti unum eumdemque auctorem credimus esse Deum. Ibid.*, n. 421. La même affirmation reparaît, dans la Profession de foi de Michel Paléologue émise au IIe concile de Lyon (1274), *ibid.*, n. 464, dans le Décret pour les jacobites publié par le concile de Florence, *ibid.*, n. 706 et 707. Elle est rappelée désormais chaque fois qu'il est question de la sainte Écriture; mais, à la vérité, depuis le xiiie siècle, la pointe de l'affirmation n'est plus dirigée contre des théories dualistes, il s'agit seulement de revendiquer le caractère inspiré de l'Écriture tout entière. Il n'empêche que cette affirmation ecclésiastique pourrait être utilement rappelée aujourd'hui à l'encontre des déclamations de l'antisémitisme outrancier, qui semble vouloir couper les liens unissant l'Ancienne et la Nouvelle Alliance.

5° *Interprétation de l'Ancien Testament.* — C'est, de fait, en fonction de la Nouvelle Loi que le croyant doit interpréter la Loi ancienne. Celle-ci est la préparation à celle-là : *Novum Testamentum in Vetere latet, Vetus Testamentum in Novo patet.* Dès avant la Gnose et le marcionisme, les écrivains ecclésiastiques avaient formulé cette grande règle et l'apparition des hérésies dualistes ne pouvait qu'affermir à ce sujet les enseignements de la tradition. Ceux-ci trouvaient, d'ailleurs, leur point d'appui dans saint Paul. Dès les débuts de sa carrière apostolique, l'Apôtre, dans l'épître aux Galates, avait précisé ce que la Loi avait été autrefois pour les Juifs, ce qu'elle était devenue pour les chrétiens. Dans l'économie du salut elle avait été donnée aux premiers comme un pédagogue chargé de les conduire au Christ, mais, abolie dorénavant en droit comme en fait, elle ne s'imposait plus aux fils de la promesse. Voir Gal., c. iii-v. Elle ne laissait pas de fournir, tant par ce qu'elle racontait que par ce qu'elle prescrivait, des leçons précieuses. A plus d'une reprise Paul usait de ce moyen pédagogique. Dans la Ire aux Corinthiens, il tirait un argument des dures leçons que Dieu avait données aux Israélites dans le désert. I Cor., x, 1-13. « Cela, disait-il, était figure de ce qui nous concerne », ỹ. 6... « cela leur arrivait en figure, et a été mis par écrit pour notre instruction à nous », ỹ. 7.

En généralisant et en oubliant le contexte, il était aisé de faire dire à Paul que « *tout*, dans l'Ancien Testament, était figuratif du Nouveau » : *Hæc omnia in figura contingebant illis*, lit-on dans la Vulgate; ce qui amena à oublier *hæc* et à accentuer *omnia* (lequel d'ailleurs n'existe pas dans le grec : ταῦτα δὲ τυπικῶς συνέβαινεν ἐκείνοις). Toute une école d'interprètes de l'Écriture s'ingéniera dès lors à retrouver sous chaque fait, sous chaque parole, sous chaque mot de l'Ancien Testament une figure ou une prophétie de ce qui devait se réaliser dans le Nouveau. La thèse est exposée aussi explicitement que possible par saint Hilaire dans le préambule de son *Liber mysteriorum;* voir l'art. Hilaire *(Saint)*, t. vi, col. 2401. Renchérissant à plaisir sur les données de l'épître aux Hébreux, le pseudo Barnabé ne se contentera pas de déclarer que l'Ancien Testament est tout nôtre, il ira jusqu'à cette affirmation paradoxale qu'en réalité les Juifs se sont trompés sur le sens de la Loi, prenant à la lettre ce qui s'y trouvait prescrit, alors qu'ils auraient dû interpréter au sens figuré les ordonnances et les récits de l'Ancien Testament. Voir Barnabé *(Épître dite de saint)*, t. ii, col. 417. Sans aller jusqu'à ces excès, l'école d'Alexandrie a fait de l'allégorisme la base de son interprétation de l'Ancien Testament. Voir Alexandrie *(École chrétienne d')*, t. i, col. 814, 815; Origène, t. xi, col. 1507-1508. Elle avait été précédée, dans cette direction, par Philon, t. xii, col. 1444, sous la plume de qui les récits les plus simples de la Bible, les prescriptions les plus terre à terre d'apparence se sublimaient en des mythes philosophiques ou en des règles de morale transcendante. Pour étrange que nous paraisse cette manière d'interpréter l'Ancien Testament en le vidant de sa substance, elle n'a pas laissé de s'imposer à bien des penseurs chrétiens, non pas seulement dans l'Orient, sa patrie, mais dans l'Occident même, dont on pourrait croire qu'il aurait dû y être réfractaire. Tel commentaire de saint Augustin sur la Genèse ne laisse rien à envier aux élucubrations les plus contestables de Philon et d'Origène. A la décharge de ceux qui ont donné dans ces excès, il faut dire que la préoccupation de répondre aux attaques que portaient contre l'Ancien Testament les hérésies dualistes n'a pas été étrangère à la faveur dont a joui si longtemps l'allégorisme biblique. En

vidant de leur contenu réel les livres de l'Ancienne Loi, on pensait couper court aux objections qu'en tirait la Gnose, à certains scandales que pouvaient causer telles ou telles affirmations des Livres sacrés. Cette préoccupation apparaît encore dans saint Augustin. S'il a suivi avec délice les homélies d'Ambroise à Milan — et le grand évêque dans ses commentaires de l'Ancien Testament s'inspirait plus que de raison de l'allégorisme alexandrin — c'est qu'Augustin trouvait, dans cette manière d'interpréter la Bible, une réponse aux objections des manichéens.

C'est contre les excès de l'allégorisme, contre la méthode qui veut faire dire à l'Écriture autre chose que ce qu'elle dit (ἄλλον ἀγορεύω), que va réagir, non parfois sans quelque brutalité, l'École d'Antioche. Voir Antioche *(École théologique d')*, t. I, col. 1436 sq. Sur les origines de cette réaction on est assez mal renseigné; mais on la voit s'étaler largement dans l'œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste. Les principaux maîtres de cette école ont pris soin d'étudier et de confronter les deux systèmes d'exégèse. En dépit des critiques qui, à tort ou à raison, ont été faites à Théodore, on ne peut s'empêcher de reconnaître aujourd'hui le bien-fondé des principes sur lesquels il s'appuyait, lui et ceux qui se sont rattachés à lui. Voir l'article Théodore de Mopsueste ci-dessous, col. 248 sq.

Au demeurant il semble bien que l'entente n'est pas impossible à réaliser entre les deux tendances, symboliste et littérale, entre lesquelles se répartissent les exégètes. La première précaution à prendre est de sérier les textes bibliques selon les divers genres littéraires auxquels ils ressortissent : autre est l'interprétation d'un texte législatif, autre celle d'un récit historique, autre celle d'un oracle prophétique, autre celle d'un poème didactique. Au point de départ, d'ailleurs, de cette interprétation doit prendre d'abord place l'intelligence exacte du sens qu'avait dans l'esprit l'auteur du texte considéré. C'est cela qu'il faut d'abord rechercher en s'entourant de tous les secours que peut fournir la philologie entendue au sens le plus large du mot. Ce résultat obtenu, chaque texte est à expliquer selon son contexte tant général que particulier. Un dispositif d'ordre législatif s'impose d'abord comme une règle à pratiquer par ceux à qui il est donné : « le 14 nisan, dans chaque famille israélite se célébrera le repas pascal. » Ex., XII, 1-11. Une narration que rien ne rend suspecte veut dire essentiellement et d'abord ce qu'elle veut dire : « pour délivrer Lot, son neveu, Abraham arme ses trois cent dix-huit serviteurs. » Gen., XIV, 14. Un oracle, pour obscur qu'il soit, doit fournir à ceux qui l'entendent un minimum de sens intelligible : le prophète Isaïe annonce que de la souche de David sortira un rejeton qui établira sur la terre un règne de paix et de justice, Is., XI, 1-11; c'est dans un avenir, proche ou lointain, qu'il faut chercher la réalisation de cette promesse. Un texte parénétique vise d'abord les auditeurs auxquels il s'adresse; c'est en se mettant à la place de ceux-ci que l'on a des chances de comprendre au mieux les avertissements donnés, et, par exemple, tout le discours de la Sagesse, Prov., VIII, 1-36.

Qu'il soit loisible ensuite à l'exégèse de prolonger, avec sobriété et prudence, les indications fournies par le sens littéral, c'est ce que les croyants ont toujours admis. En donnant à son peuple une législation religieuse, politique, civile, domestique, qui le distinguait des peuples voisins, la Providence avait ses desseins et préparait l'avènement de la « religion en esprit et en vérité » que révélerait un jour le Fils de Dieu. Il n'est donc pas interdit de chercher dans les divers codes législatifs du judaïsme une « ombre », un « type » des réalisations nouvelles qu'apporterait le Sauveur. Ainsi faisait déjà l'auteur de l'épître aux Hébreux. Hebr., IX, 1-14, 23, 28, etc. L'ensemble de l'histoire d'Israël, d'autre part, se trouvant être une préparation à la nouvelle économie instaurée par le Christ, il se peut que Dieu ait fait paraître, au cours même de cette histoire, des personnages dont le caractère, le rôle, l'action exprimeraient quelque chose de ce qui s'est réalisé d'une façon incomparablement plus parfaite dans Jésus. La sagesse et la justice de Salomon sont comme une première ébauche des mêmes vertus qui se manifesteront dans le Sauveur. La passion de Jérémie, Jer., c. XXXVI-XXXVIII, n'est pas sans faire penser au drame du Calvaire et l'Église elle-même nous invite dans sa liturgie à faire cette comparaison. Mais c'est ici qu'il faut se garder des rapprochements forcés; en tablant sur le chiffre de 318 qui s'écrit en grec τιη', en y voyant le nom de Jésus, ιη, mis en croix, τ, et en estimant qu'il était question dans Gen., XIV, 14, de Notre-Seigneur, le pseudo-Barnabé se livre à un petit jeu de rébus qui n'a rien à faire avec une véritable exégèse. Bien plus soigneusement encore doivent être examinés les oracles prophétiques, parce que plus naturelle est la tendance à les interpréter en bloc comme se rapportant, dans leur sens premier et littéral, aux réalisations messianiques. C'est avec beaucoup de justesse que Théodore de Mopsueste a proposé de distinguer parmi les oracles en question ceux qui se rapportent directement aux actions et à la personne du Messie à venir et ceux qui annoncent des événements préfiguratifs de l'ère messianique. A vouloir interpréter dans les prophéties, même de manière simplement typique, tout ce que l'on rencontre en fonction du Sauveur, l'on s'expose à des à-peu-près et, disons le mot, à des calembours indignes de l'exégèse. Saint Thomas d'Aquin lui-même nous fait sourire quand, trop confiant en la *Glose ordinaire*, il explique ainsi l'oracle d'Isaïe, IV, 1 : *In illa die apprehendent septem mulieres virum unum : id est septem dona Spiritus sancti Christum. Sum. theol.*, IIIª, q. VII, a. 3. Que d'autres perles de ce genre on pourrait récolter dans la littérature ecclésiastique! L'on a pu écrire un livre sur les *contre-sens bibliques des prédicateurs*. C'est trop souvent aux théologiens que ces contre-sens ont été empruntés! La littérature parénétique, enfin, s'est moins prêtée que les autres genres littéraires aux applications détournées : somme toute la morale est de tous les âges; pourtant il y aurait bien à dire sur l'utilisation qui a été faite de certains poèmes gnomiques de l'Ancien Testament. Si l'éloge de la femme forte, Prov., XXXI, 10-31, convient de tous points aux femmes chrétiennes, dirons-nous que soient également heureuses toutes les applications qui sont faites à la vierge Marie de tels passages de la littérature didactique, Prov., VIII, 22 sq., ou Eccli., XXIV, 3 sq.? En définitive la prudence — disons tout simplement le bon sens — doit être la règle première de l'interprétation de l'Ancien Testament en fonction du Nouveau. Quelque vénérables que soient les noms sous lesquels s'abrite telle ou telle exégèse, il faut savoir y renoncer, si l'explication en cause choque cette loi fondamentale.

III. Le Nouveau Testament. — 1° *Sa composition et son contenu.* — Sur la manière dont s'est formé ce tout que nous appelons le Nouveau Testament et sur la façon dont cet ensemble de livres a été équiparé au *corpus* des Écritures reçu par la Synagogue et accepté dès l'abord par l'Église chrétienne, voir l'art. Canon des livres saints, t. II, col. 1582-1593. A compléter par le travail du P. Lagrange, *Histoire du canon du Nouveau Testament*, Paris, 1933. On notera d'ailleurs que la distinction entre livres protocanoniques et deutérocanoniques du Nouveau Testament n'est pas du même ordre que celle des proto et des deutérocanoniques de l'Ancien. Dans l'ensemble les diverses con-

fessions chrétiennes admettent pratiquement le même Nouveau Testament.

On fait ressortir avec raison l'unité du Nouveau Testament, par opposition à la diversité de l'Ancien. Cette unité tient d'abord à la rapidité relative avec laquelle en ont été composés les divers livres. La composition de l'Ancien Testament s'étale sur plus d'un millénaire; il n'a guère fallu qu'un demi-siècle pour que fussent rédigés les écrits du Nouveau. Cette unité tient encore au fait que tout, ou à peu près, converge, dans la Nouvelle Alliance, vers la personne de Jésus-Christ, médiateur de cette nouvelle économie. Les plus anciens écrits, épîtres de Paul, le prêchent; les évangiles le racontent; les Actes montrent le développement de la société fondée par lui; l'Apocalypse le met continuellement en scène. Comme il est dit en ce dernier écrit, Jésus « est l'A et l'Ω, le principe et la fin », Apoc., I, 8, tant de cette économie que des livres qui la font connaître.

On se tromperait néanmoins si l'on soutenait que toutes les dispositions de la nouvelle économie de salut sont contenues dans cet ensemble livresque que nous appelons le Nouveau Testament. A vrai dire, cette économie a d'abord été prêchée par le Sauveur puis par les apôtres, c'est une parole vivante qui, pendant quelque temps, ne s'est transmise qu'oralement. Ce sont les circonstances qui ont amené les porteurs de la bonne nouvelle à consigner par écrit certains thèmes de leur prédication, ou les méditations que les contingences diverses leur inspiraient. La chose est frappante dans les épîtres pauliniennes. La rédaction des évangiles de son côté tient au désir de faire échapper les récits concernant la personne et l'enseignement du Sauveur aux déformations que ne manque pas de créer la simple transmission orale. Les précisions morales enfin contenues en de multiples écrits néo-testamentaires sont amenées par des circonstances que nous connaissons parfois, qui nous échappent en d'autres cas. Bref, le Nouveau Testament ne nous apparaît que comme une partie de cette « prédication apostolique » ἀποστολικὸν κήρυγμα, qui a fondé l'Église. Voir pour le développement de cette idée l'art. TRADITION.

Ce caractère incomplet du Nouveau Testament ne doit pas faire oublier le prix incomparable de ces Écritures. C'est par elles que nous connaissons, avec le plus de sûreté, tant les événements essentiels de l'histoire évangélique, que les doctrines mises en circulation par le Christ et ses premiers apôtres, que les institutions enfin où s'est abritée dès l'abord la nouvelle économie du salut. De ce que la Réforme du XVI[e] siècle a voulu se régler exclusivement sur la Bible, ce n'est pas une raison, pour les catholiques, de faire fi de la littérature néo-testamentaire et de donner l'impression que le recours aux textes scripturaires est une sorte de « manie » protestante. De même que l'on scrute les documents relatifs à l'histoire d'un passé quelconque avec un soin d'autant plus jaloux que ces documents sont plus rares, de même doit-on s'appliquer à l'étude des textes évangéliques et apostoliques avec d'autant plus de religion et de piété qu'ils ne représentent qu'une partie de la catéchèse primitive. C'est seulement au prix de ces restrictions que l'on peut accepter la formule proposée par quelques théologiens de « l'utilité relative » du Nouveau Testament.

2° *Texte du Nouveau Testament.* — Tous les écrits du Nouveau Testament sous leur forme actuelle ont été rédigés en ce grec de la Κοινή, qui, au début de l'ère chrétienne, était parlé couramment dans tout l'Orient romain et même dans une grande partie de l'Occident. Pour ce qui est de la langue du I[er] évangile, voir l'art. MATTHIEU *(Saint)*, t. X, col. 360 sq.

Il ne saurait s'agir ici de faire l'histoire, même sommaire, du texte du Nouveau Testament; voir au *Dictionn. de la Bible*, t. V, col. 2113-2135, l'article très au point d'E. Mangenot que l'on complétera par l'étude du P. Lagrange, *Introduction à l'étude du Nouveau Testament*, 2[e] partie, *Critique textuelle.* Ce que le théologien en retiendra, c'est que la recension dite *textus receptus* n'a aucune qualité pour s'imposer. Ce *textus receptus* n'est autre que la 2[e] édition des Elzévirs de 1633, texte éclectique emprunté à la 4[e] édition d'Érasme, à celui de la Polyglotte d'Alcala, aux 3[e] et 4[e] éditions de Robert Estienne et à la 1[re] de Théodore de Bèze. Les travaux de la critique textuelle du Nouveau Testament, qui ne commencent guère qu'au deuxième tiers du XIX[e] siècle (édition de Lachmann de 1831, encore très imparfaite), justifient de plus en plus l'adage déjà courant au XVIII[e] siècle : *Textus receptus sed non recipiendus.* Le texte en question n'a fait, d'ailleurs, que nous sachions, l'objet d'aucune déclaration officielle de l'Église. Tout ce que l'on peut dire c'est que le décret de Trente relatif à la Vulgate latine suppose qu'il faut recevoir comme canoniques les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament dans leur intégralité et avec toutes leurs parties, selon qu'ils se trouvent dans ladite Vulgate. Cela suppose la reconnaissance officielle d'un texte grec qui corresponde *grosso modo* au latin, mais cela n'ôte nullement à la critique textuelle le droit de discuter et finalement d'adopter, s'il y a de bonnes raisons à l'appui, les leçons qui se rapprochent davantage du texte primitif et ne concordent point avec le latin. Voir à l'art. CANON DES LIVRES SAINTS, t. II, col. 1602, la position prise par A. Vacant au sujet de la réception des parties deutérocanoniques du Nouveau Testament. Au fait, il se trouve que c'est pour des raisons de critique textuelle que certaines parties de livres, reconnus eux-mêmes comme canoniques, ont été qualifiées de deutérocanoniques. C'est le cas tout spécialement de la finale du II[e] évangile, Marc., XVI, 9-20, et de la péricope de la femme adultère dans Joa., VIII, 1-11. On hésitera à qualifier de deutérocanoniques des passages comme Luc., XXII, 43-44 (sueur de sang du Christ au Gethsémani), Joa., V, 3 *b*-4 (l'ange de la piscine probatique), et I Joa., V, 7 *b*-8 (verset dit des trois témoins célestes); et pourtant leur situation aux yeux de la critique textuelle est la même que celle des deux péricopes ci-dessus mentionnées. Sur ce verset des « trois témoins célestes » une décision officielle du Saint-Office, en date du 2 juin 1927, cf. *Biblica*, t. VIII, p. 494 a reconnu les droits de la critique textuelle et autorisé des solutions analogues à celle qui a été exposée ici, t. VIII, col. 588. C'est dans le même esprit, semble-t-il, qu'il convient de traiter les problèmes posés non seulement par les quelques passages importants cités plus haut, mais par les innombrables leçons des textes critiques qui s'écartent du texte de la Vulgate. Il va sans dire, d'ailleurs, que, là où des questions dogmatiques se trouvent engagées, la critique orthodoxe doit se laisser guider par le sens catholique et, le cas échéant, par les directives ecclésiastiques. On a discuté longuement, ici même, le cas du récit de la Cène dans Luc., XXII, 14 et tout spécialement de l'appartenance au texte primitif des ŷ. 19 *b* et 20. Voir t. V, col. 1062-1065, 1073-1077. C'est l'exemple le plus frappant d'un cas que ne sauraient résoudre les simples règles de la philologie.

3° *Versions du Nouveau Testament.* — Se reporter à l'article de ce titre.

4° *Auteurs.* — Voir à chacun des articles du dictionnaire où il est question d'un des livres du Nouveau Testament la question de l'auteur.

Il reste à signaler une question plus générale. Peut-on retarder indéfiniment dans le temps la date des écrits néo-testamentaires, attribuer, par exemple, à un auteur du milieu du II[e] siècle la composition de tel ou

tel livre dont l'authenticité — nous ne disons pas la canonicité — n'est pas au-dessus de tout soupçon? On sait avec quelle hardiesse la vieille école de Tubingue avait, au milieu du XIXe siècle, traité les problèmes de ce genre et renvoyé à des dates extrêmement tardives plusieurs, et non des moindres, des écrits du Nouveau Testament. Ces fantaisies ne sont plus guère aujourd'hui que des curiosités exégétiques. Il reste néanmoins un certain nombre de problèmes de date sur lesquels le dernier mot n'est pas dit; qu'il s'agisse, par exemple, de la IIa Petri ou même des épîtres pastorales en leur rédaction définitive, sans parler de la littérature johannique, l'accord est loin de se faire entre la critique indépendante et la critique ecclésiastique. Celle-ci a-t-elle toute latitude d'accepter certaines suggestions de celle-là? N'y a-t-il aucune règle théologique qui lui impose de resserrer dans des limites assez étroites les dates de composition des écrits néo-testamentaires? Plusieurs théologiens l'ont prétendu. Voir ce qui est dit ici à l'art. APOTRES, t. I, col. 1656 : *Les apôtres et la clôture de la révélation :* « Le courant (de la révélation), écrit l'auteur, ne cessa définitivement et en droit qu'à la mort du dernier des apôtres; en fait il continua au moins jusqu'à ce qu'eût été écrite la dernière des œuvres inspirées. » Dès lors, continue-t-on, si l'on situe dans les premières années du IIe siècle la mort de Jean l'apôtre, qui semble bien avoir été le dernier survivant des Douze, il n'a pu y avoir après cette date de révélations officielles nouvelles, ni donc de livres inspirés. Aussi la critique ecclésiastique doit-elle écarter *a priori* toute date de composition d'un écrit néo-testamentaire dépassant notablement les premières années du IIe siècle.

Mais il n'est pas difficile de voir les confusions qui se cachent dans cette série de raisonnements. Le mot apôtre, d'abord, prête à équivoque; la langue néo-testamentaire ne le réserve pas exclusivement aux Douze; Paul est apôtre lui aussi et tout autant Barnabé, pour ne pas parler de Sylvain et de Timothée. D'autre part, même en prenant le mot dans un sens très restreint, en faisant d'apôtre le synonyme de « porteur d'un charisme spécial », quelle preuve donne-t-on que les révélations divines aient été exclusivement réservées à ces porteurs? Enfin dans le raisonnement signalé plus haut ne se glisse-t-il pas une confusion entre les deux concepts de révélation et d'inspiration? Ces diverses remarques n'engagent-elles pas à « reconsidérer » la solution *a priori* que l'on a voulu donner au problème de la datation de certains écrits néo-testamentaires ou à reviser certaines exclusives un peu hâtivement portées? Il ne s'agit pas d'admettre à l'aveugle les hypothèses les plus aventurées des critiques indépendants, mais il ne convient pas non plus d'exclure *a priori* des réponses que recommanderait une étude objective des problèmes. La question des auteurs des Livres saints et de leur date de composition est au premier chef une question de fait, elle ne peut que gagner à être traitée d'abord comme une question de fait. C'est aux théories à s'assouplir aux faits, non aux faits à se plier à des conceptions *a priori*.

5° *Interprétation du Nouveau Testament.* — C'est tout spécialement à l'interprétation du Nouveau Testament que s'appliquent les trois règles fondamentales formulées à l'art. INTERPRÉTATION DE L'ÉCRITURE, t. VII, col. 2290-2313. Aussi bien c'est avant tout — nous ne disons pas exclusivement — aux livres de la Nouvelle-Alliance que l'Église emprunte et l'énoncé de ses enseignements dogmatiques et les formules de ses préceptes moraux, sans compter que seuls les livres en question lui fournissent le cadre historique où s'est donnée, d'une manière définitive, la révélation divine. Plus qu'ailleurs donc il convient de fixer ici le sens primitif des textes en s'entourant de toutes les ressources que fournit la philologie, ce mot étant pris dans sa plus large acception. Nul ne saurait blâmer l'exégète qui met une spéciale acribie à ce premier travail de détermination du sens littéral. La philologie a fait en ces derniers temps de singuliers progrès, qu'il s'agisse du vocabulaire, de la grammaire, de la science des institutions, des reconstitutions historiques, des données chronologiques ou topographiques. A ce point de vue le dictionnaire de G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart, 1933 sq. (en cours de publication), est un instrument de travail presque indispensable. C'est de tous ces secours que doit s'entourer l'exégète qui veut fixer d'abord le sens qu'avait dans l'esprit l'écrivain sacré. On ne saurait lui en vouloir s'il lui arrive de proposer, à bon escient, une interprétation du texte qui s'écarte peu ou prou de celles qui étaient jusqu'alors admises. Ce que la théologie peut et doit lui imposer, c'est, quand il s'agit de certains textes, importants parce qu'ils ont rapport à l'assiette de l'enseignement dogmatique et moral, de ne point s'écarter du sens général proposé par l'Église, adopté par l'unanimité des Pères, conforme à l'analogie de la foi. Encore est-il loisible à l'exégète d'ajouter que ce sens « ecclésiastique » a pu n'être perçu que d'une manière encore confuse par l'écrivain sacré et par ses auditeurs et que la réflexion ultérieure en a fait sortir toutes les significations qui y étaient virtuellement incluses.

La recherche du sens littéral n'exclut pas, cela va de soi, l'étude des sens dérivés et des applications pratiques. Paul disait déjà à Timothée : « Toute Écriture divinement inspirée est utile pour enseigner, pour convaincre, pour corriger, pour former à la justice, afin que l'homme de Dieu soit parfait, apte à toute bonne œuvre. » II Tim., III, 16-17. C'est là tout un programme de l'utilisation de l'Écriture et spécialement du Nouveau Testament. L'essentiel, quand il s'agit de le remplir, est d'utiliser les Livres saints avec cette prudence, cette sobriété, cette décence qui s'imposent bien davantage encore quand il s'agit de la Nouvelle Alliance. Les paroles du Christ ou des apôtres doivent être traitées avec un souverain respect et ce n'est pas leur témoigner la religion qui convient que de les détourner violemment de leur sens primitif. C'est de celui-ci qu'il faut d'abord partir, sous peine de tomber dans des applications forcées ou même dans de véritables contre-sens. Les noms illustres qui couvrent tels ou tels de ces contre-sens ne font rien à l'affaire : la méthode allégorique qui a sévi dans l'interprétation de l'Ancien Testament ne s'est pas toujours arrêtée au seuil du Nouveau. Il faut avoir le courage de lui marquer nettement ses bornes.

Se reporter, pour la bibliographie, aux diverses études signalées au cours de l'article.

É. AMANN.

TESTAMENT DE NOTRE-SEIGNEUR JÉSUS-CHRIST, recueil apocryphe, mi-partie apocalyptique, mi-partie canonique, publié pour la première fois au complet en syriaque (avec traduction latine) par Mgr Rahmani en 1899 et qui se trouve en rapports étroits avec d'autres recueils déjà étudiés ici.

Ces recueils ont pour caractère commun de se donner comme rassemblant des prescriptions d'ordre liturgique ou canonique censées portées par les apôtres eux-mêmes. Il en a été question aux art. : APOTRES *(La doctrine des douze)*, t. I, col. 1680-1687; HIPPOLYTE *(Saint)*, t. VI, col. 2502-2503; DIDASCALIE DES APOTRES, t. IV, col. 734-748; CANONS DES APOTRES, t. II, col. 1605-1626; CONSTITUTIONS APOSTOLIQUES, t. III, col. 1520-1537. Ces divers articles, tout en mettant en évidence la parenté de ces écrits, manifestaient encore l'hésitation de la critique quand il s'agissait d'établir les rapports de dépendance entre les textes

en question. L'unanimité est maintenant à peu près réalisée et il convient de présenter de manière synthétique les résultats acquis.

Décrivons d'abord le *Testament*. Il forme les deux premiers livres d'une grande compilation canonique en syriaque, trancrite, à la suite des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament d'après la *Peshita*, sous le lemme suivant : *Testament ou paroles que N.-S. J.-C. ressuscité des morts a dites à ses saints apôtres et qui ont été écrites par Clément de Rome, disciple de Pierre en huit livres.* Le titre en question semblerait de prime abord couvrir tout l'ensemble de la compilation. Cependant le colophon qui termine le l. II montre que se clôt ici un premier ouvrage mis en œuvre par le compilateur : « Fin du l. II de Clément traduit de la langue grecque en syriaque par Jacques l'Humble, l'an 998 des Grecs (687). » Après quoi vient le titre du l. III : « Doctrine des douze apôtres. Réjouissez-vous, fils et filles au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ. » Ce qui introduit un nouvel écrit apparenté de très près à l'*Ordonnance ecclésiastique apostolique* de J.-W. Bickell. Le l. IV, très court, qui fait suite, traite des charismes et répond à *Constit. apost.*, l. VIII, c. I et II; le l. V reproduit, sans grand changement, *C. A.*, l. VIII, c. III, IV, V, et XVI-XXVI; le l. VI correspond à *C. A.*, l. VIII, c. XXVII-XXVIII, XXX-XXXIV, XLII-XLVI; le l. VII à *C. A.*, l. VIII, c. XXIX et fin de c. V; enfin le l. VIII contient les *Canons des apôtres* (c'est-à-dire la traduction des 84 (ou 85) canons grecs). C'est l'ensemble de ces huit livres que l'on désigne sous le nom d'*Octateuque de Clément*, le *Testament* n'en formant que la première partie : l. I et II.

Le l. I débute par un entretien de Jésus ressuscité avec ses disciples, thème qui se retrouve en divers apocryphes et spécialement dans l'*Epistola apostolorum;* cf. C. Schmidt, *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung*, 1919; texte aussi dans Duensing, *Epist. apost.*, dans les *Kleine Texte* de Lietzmann, n. 152, 1925. Les apôtres demandent à Jésus ce qu'est le Saint-Esprit qu'il leur a promis. Le Maître le leur explique sommairement, puis souffle sur eux pour leur communiquer le Paraclet. C. I. Le dialogue s'engage ensuite sur les signes avant-coureurs de la fin du monde, c. II-XI, et se termine par un avertissement aux fidèles. C. XII-XIV. A ce sujet fait suite, sans autre transition, une demande des apôtres sur les qualités que doivent avoir ceux qui présideront aux Églises et sur la manière d'organiser celles-ci. C. XV. Interrompue par une question des saintes femmes, Marthe, Marie et Salomé sur les règles de la vie intérieure, c. XVI, la réponse du Christ se développe ensuite dans tout le reste du l. I et dans tout le l. II. C'est une manière de mettre sous l'autorité de Jésus la série des prescriptions canoniques qui suivent. C. XVII-XVIII.

Et d'abord les règles relatives à la construction et à l'agencement des églises; elles sont très brèves. C. XIX. Puis celles qui concernent l'ordination d'un évêque. C. XX-XXII. Sont énumérées d'abord les qualités qu'il doit avoir, puis les rites et prières de la consécration. Tous les évêques présents imposent d'abord les mains à l'élu, puis un seul qui récite une longue formule, énumérant à la fois les fonctions que devra remplir celui-ci et les grâces que lui conférera l'Esprit-Saint. Suit la description des devoirs de l'évêque, prière, jeûne, oblation du sacrifice au moins le samedi et le dimanche. L'idée du sacrifice à offrir amène la description du rite eucharistique, c. XXIII, dont les prières essentielles : préface d'action de grâces, anamnèse, offrande, épiclèse enfin, mais assez imprécise, sont intégralement reproduites. Les chapitres suivants donnent les rites pour la bénédiction de l'huile des infirmes et de l'eau. C. XXIV-XXV. Puis est décrit l'ensemble de l'office de l'aurore, comportant une sorte d'invitatoire, des psaumes, des cantiques, des lectures, le tout se terminant, après renvoi des catéchumènes, par une instruction de l'évêque sur les mystères. C. XXVI-XXVIII.

Suivent les prescriptions relatives aux ordres inférieurs, toutes rédigées sur le même modèle : qualités que doit avoir l'ordinand, rites de l'ordination, devoirs et fonctions de l'ordonné. Ainsi est-il parlé de l'ordination des prêtres, c. XXIX-XXXII; des diacres, c. XXXIII-XXXVIII; du cas des confesseurs de la foi, à qui on n'impose pas les mains pour les élever au rang de diacre ou de prêtres, mais seulement s'il faut leur conférer l'épiscopat, c. XXXIX; de l'ordination des veuves, c. XL-XLIII, des sous-diacres, c. XLIV, des lecteurs, c. XLV, des continents de l'un et l'autre sexe, c. XLVI, le tout se terminant sur une remarque relative aux porteurs de charismes : guérison, science, langues, à qui l'on n'impose pas non plus les mains, *cum ipsum opus jam sit manifestum.* C. XLVII.

La majeure partie du l. II contient les prescriptions relatives au catéchuménat et au baptême; et d'abord celles qui se rapportent à l'admission, c. I et II; à la durée du catéchuménat (d'ordinaire trois ans), c. III; à la place des catéchumènes dans les assemblées, c. IV; aux prières qui doivent être récitées sur eux par l'évêque ou le prêtre. C. V. Puis viennent les cérémonies de l'élection et les fréquents exorcismes qui suivent celle-ci, c. VI; les rites du baptême proprement dit, dans la nuit pascale, c. VII-VIII; enfin ceux de la consignation et de la première communion. C. IX-X. Ce qui suit est plus difficile à classer; il y est question de préceptes divers, c. XI-XII; d'un repas qui pourrait être une sorte d'agape, c. XIII; de l'offrande des prémices par les fidèles, c. XIV-XVI; de l'interdiction de manger des viandes étouffées ou immolées aux idoles, c. XVII. Viennent ensuite quelques observations sur la vigile pascale, c. XVIII-XIX, avec des prescriptions diverses, en particulier sur les sépultures, c. XX-XXIII, et sur les prières que doivent faire les fidèles aux diverses heures de la nuit et du jour. C. XXIV. Le tout se termine par une exhortation du Christ, après quoi les apôtres adorent Jésus, qui se soustrait à leur vue. C. XXV-XXVII. Ce testament du Christ est mis par écrit par les apôtres Jean, Pierre et Matthieu qui, de Jérusalem, en envoient des copies par Dosithée, Silas, Magnus et Aquila dans toutes les résidences.

Il suffit de se reporter ici même, t. III, col. 1529, où est analysé le l. VIII des *Constitutions apostoliques*, et au t. II, col. 1615, où il est parlé du document appelé *Constitution ecclésiastique égyptienne (Ægyptische Kirchenordnung)*, pour se rendre compte de la parenté étroite qui unit ces diverses pièces. Cette parenté éclate davantage encore si, prenant en main les textes eux-mêmes, on compare entre elles les prescriptions formulées de part et d'autre, et surtout les prières liturgiques : oraisons consécratoires pour la collation de l'épiscopat, par exemple, ou encore prières de la messe. La question est seulement de savoir dans quel ordre chronologique les textes se sont succédé et, pendant longtemps, les discussions sur ce point ont été vives entre savants. Dans l'enthousiasme de la découverte, Mgr Rahmani n'hésitait pas à considérer le *Testament* comme le plus ancien de ces documents, d'où il faisait dériver la *Constitution égyptienne* d'une part (engendrant à son tour les *Canons d'Hippolyte*) et d'autre part le l. VIII des *Constitutions apostoliques.* Pour lui il ne faisait pas de doute que le *Testament* remontât à la plus haute antiquité et il ne craignait pas de le faire contemporain d'Irénée, sinon même antérieur : la liturgie dont il était le témoin ne coïncidait-elle pas avec celle que décrit Justin vers le milieu du IIe siècle? Pénétré de cette idée, le premier éditeur

du *Testament* retrouvait dans tout son texte les preuves d'un archaïsme très authentique. Le *Testament* était certainement antérieur à la paix de l'Église : oubliant la description donnée l. I, c. XIX, de la « maison de prière », qui ne peut s'appliquer qu'aux magnifiques constructions élevées à partir de Constantin, Mgr Rahmani relevait dans son texte des indices d'une situation générale troublée, de persécutions possibles, de martyres même. Tous ces indices d'ailleurs sont bien fugitifs et s'expliquent au mieux par la persistance dans un document récent des archaïsmes de son archétype.

Dès le début, ces conclusions ont été vivement contestées, voir P. Batiffol, dans *Revue biblique*, 1900, p. 253-26 ; H. Achelis, dans *Theologische Literaturzeitung*, 1899, p. 705; dom G. Morin, dans *Revue bénédictine*, 1900, p. 25; A. Loisy, dans *Bulletin critique*, 1900, et bien d'autres. Bon aperçu de toute cette littérature dans A. Ehrhard, *Die altchristl. Litteratur und ihre Erforschung von 1884-1900*, Fribourg-en-B., 1900, p. 532 sq. Que le *Testament* fût un document relativement jeune et dès lors dérivé, tout le monde en tomba vite d'accord. Le débat restait néanmoins entre les partisans de l'antériorité de la *Constitution ecclésiastique égyptienne* et ceux qui mettaient au point de départ le l. VIII des *Constitutions apostoliques*. La brillante démonstration de dom Connolly a définitivement tranché le débat. La *Constitution égyptienne* n'est rien d'autre que le livre de saint Hippolyte dont le titre se lit sur la statue même du docteur : Ἀποστολικὴ παράδοσις. Démonstration de R.-H. Connolly dans *The so called Egyptian Church Order and derived documents*, 1916; complétée dans une série d'articles du *Journal of theolog. studies*, 1917, p. 55 sq.; 1918, p. 132 sq.; 1921, p. 356 sq.; 1923, p. 457 sq.; 1924, p. 131 sq.; cette démonstration à laquelle se sont ralliés à peu près tous les critiques a été plus récemment contestée par R. Lorentz, *De Egyptische Kerkordening en Hippolytus van Rome*, 1929, contradiction qui a été mal accueillie : cf. Jungmann dans *Zeitschr. für kathol. Theol.*, 1930, p. 281 sq., et Rütten dans *Theolog. Revue*, 1931, p. 61. Nous ne referons pas la démonstration de R.-H. Connolly, dont le schéma a été donné à l'art. HIPPOLYTE *(Saint)*, t. VI, col. 2502. Rien d'ailleurs ne la confirme mieux que la fécondité des conséquences qui en ont été tirées. C'est toute une résurrection du passé liturgique qu'a permise la restitution à Hippolyte d'un texte si riche en formules et en indications rituelles remontant au début du IIIe siècle. De cette *Tradition apostolique* dérivent sans intermédiaire les *Canons d'Hippolyte*, cf. t. III, col. 1530 au bas, qui ne font guère que débiter en une série de petits paragraphes les développements de l'Ἀποστολικὴ παράδοσις. Voir un tableau comparatif dans Funk, *Didascalia et Constitutione sapostolorum*, t. II, 1905, p. XXV sq. Cette compilation a du moins le mérite, que n'a pas la *Constitution ecclésiastique égyptienne*, d'avoir sauvé le nom de l'auteur.

C'est aussi de la *Tradition apostolique* que dérive, mais indépendamment des *Canons d'Hippolyte*, le l. VIII des *Constitutions apostoliques*. Si on en analyse les trois sections successives, charismes, ordinations, canons (en retranchant de cette dernière la série connue sous le nom des 81 canons apostoliques), on constate que la marche suivie est très sensiblement celle de la *Tradition apostolique*, a commencer par la petite introduction sur les charismes qui, dans l'œuvre primitive, reliait ce nouveau traité d'Hippolyte à un ouvrage antérieur intitulé : *Sur les charismes*, Περὶ χαρισμάτων. Entrant dans le détail, on constatera que la disposition du développement relatif à l'ordination de l'évêque est la même, les prières de la messe prenant place immédiatement, encore que plus développées, après les rites et formules de la consécration épiscopale. La fidélité du compilateur à suivre son modèle explique seule le désordre apparent que l'on a depuis longtemps signalé dans cette partie du l. VIII. Il y a lieu d'instituer une comparaison minutieuse entre les formules liturgiques du texte primitif et celles des *Constitutions apostoliques;* il ne serait pas malaisé de montrer les raisons des quelques modifications qui se laissent remarquer.

On a dit plus haut, t. III, col. 1534, que, malgré certaines hésitations, qui ont subsisté assez longtemps, l'ensemble des critiques s'est rallié à la thèse qui voit dans les *Constitutions apostoliques*, prises comme un bloc, une compilation faite par un seul et même auteur. Sans doute l'unité d'un tel recueil ne saurait être celle d'un ouvrage original exécuté d'un seul jet; elle ne laisse pas d'être réelle. C'est ce dont témoigne la tradition manuscrite, qui associe le plus ordinairement les huit livres, de même les renvois qui se font d'une partie à l'autre, l'unité enfin de pensée et d'expression. La date où cette compilation a été faite ne peut se déterminer avec une parfaite exactitude; mais l'on ne se trompera guère en la fixant vers la fin du IVe siècle, à la même date où était mise en circulation l'édition interpolée des lettres de saint Ignace, qui a peut-être le même auteur. Ce point est considéré comme acquis par l'ensemble des critiques.

Il n'est pas sans intérêt d'insister sur la manière dont le compilateur a conçu et exécuté son travail. A son époque circulaient déjà, peut-être groupées en collections, des œuvres rappelant, soit aux laïques, soit aux membres de la hiérarchie, leurs devoirs généraux et particuliers. Telle la *Doctrine des douze apôtres (Didachè);* tel les ouvrages d'Hippolyte sur les charismes et sur les ordinations; telle la *Didascalie des apôtres*. C'est en partant de ces pièces que le compilateur a rédigé son recueil : La *Didascalie* lui fournit la matière de ses livres I-VI; il y change peu de choses aux prescriptions strictement morales, mais introduit dans les règles du droit les modifications nécessitées par le temps. La fiction de l'origine apostolique est conservée; en même temps, d'ailleurs, Clément de Rome, dont les pseudo-Clémentines ont popularisé le souvenir, est introduit comme intermédiaire entre les apôtres et l'ensemble de l'Église : διαταγαὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων διὰ Κλήμεντος. La *Didachè* lui donne semblablement la très grande partie du l. VII, qu'il complète par les prescriptions et les prières qui remplissent la dernière section. Enfin la *Tradition apostolique* d'Hippolyte, presque intégralement transcrite, fournit le l. VIII. C'est à la fin de ce livre que seront ajoutés plus tard, à moins qu'ils ne l'aient été par le compilateur même, les 81 (85) canons apostoliques, empruntés pour une bonne part au concile d'Antioche de 341, dont le dernier (85) contient le canon des deux Testaments. Avec une rare hardiesse on a trouvé le moyen d'y introduire, en fin de liste, les deux épîtres de Clément et « les constitutions, αἱ διαταγαί, qui vous ont été transmises en huit livres, à vous évêques, par moi Clément, mais qui, à cause des enseignements secrets qu'ils contiennent, τὰ ἐν αὐτοῖς μυστικά, ne peuvent être portées à la connaissance de tous ». Ainsi fut définitivement constitué le premier Octateuque clémentin. Son succès a été considérable, il a finalement traversé les siècles sans plus recevoir de modifications sensibles, et il a passé longtemps pour une œuvre des temps apostoliques. A la vérité, le canon 2 du concile Quini-Sexte (692) déclare bien que les ordonnances rédigées par Clément, αἱ διὰ Κλήμεντος διατάξεις, ont été interpolées par des mains hétérodoxes et doivent donc être rejetées. Mais c'est reconnaître en même temps l'origine vénérable de cet écrit. Quoi qu'il en soit, c'est seulement après la publication en Occi-

dent du texte de pseudo-Clément par le jésuite Fr. Torrès (Turrianus), en 1563, que les humanistes ont commencé à en mettre en doute l'authenticité.

Cependant, vers le même temps où le Quini-Sexte exprimait contre la rédaction actuelle de l'Octateuque grec de Clément la réprobation, d'ailleurs fort mitigée, que l'on vient de dire, l'Église jacobite de Syrie se constituait, elle aussi, son *Octateuque syriaque*. Sans doute entendait-elle par là faire concurrence aux *Constitutions apostoliques* de l'Église rivale. En 687, date fournie par le colophon qui termine le l. II du *Testament de Jésus-Christ*, ci-dessus, col. 195, le célèbre Jacques d'Édesse (car c'est bien lui ce Jacques l'Humble dont il est question) achevait la traduction dudit *Testament* du grec en syriaque. Selon toute vraisemblance, le *Testament* en grec existait déjà depuis près de deux cents ans, ayant pris naissance dans les milieux monophysites de Syrie, au temps de Sévère d'Antioche, qui, dans une de ses lettres cite quelques passages de l'un et l'autre livre. Voir Rahmani, édit. citée, p. XVI et la note 1. C'est à la même date que nous ramène la citation de la Θεοσοφία d'Aristocrite. Texte dans Funk, *Didascalia et Const. apost.*, t. II, p. 16. L'auteur de ce petit livre avait fabriqué son texte en cousant bout à bout une petite apocalypse, spécialement rédigée à l'usage de la Syrie ou de l'Asie Mineure, et un développement passablement verbeux du l. VIII des *Constitutions apostoliques*. Le motif qui a déterminé cette rhapsodie est obvie : il s'agissait de conférer aux ordonnances canoniques une autorité plus grande. Dans pseudo-Clément les divers préceptes, liturgiques ou moraux, étaient mis tour à tour sous le nom de quelqu'un des apôtres. Ici ils proviennent du Christ lui-même, encore qu'ils soient transmis par les apôtres, Clément continuant d'ailleurs à servir d'intermédiaire entre ceux-ci et l'Église. La citation faite par Sévère et celle de la *Theosophia* donnent comme *terminus ad quem* pour la composition du texte grec les dernières années du Ve siècle. Il est vraisemblable que le travail de compilation qui a joint au *Testament*, préalablement traduit en syriaque, de copieux extraits du l. VIII des *Constitutions apostoliques*, s'est effectué très peu après le travail de traduction de Jacques d'Édesse. La division du tout en huit livres est évidemment voulue, il s'agissait de donner dans l'*Octateuque syriaque* un pendant aux *Constitutions apostoliques* des melchites. Voir sur ce point les remarques d'A. Baumstark, *Ueber den « Octateuchus Clementinus », seine Geschichte und seine handschriftliche Ueberlieferung*, dans *Römische Quartalschrift*, t. XIV, 1900, p. 1-45; cf. 291-300.

C'est plus tard que l'Église monophysite d'Égypte se constitua sur le même plan un Octateuque clémentin, qui s'ouvrait lui aussi par le *Testament;* cette traduction copte fut à son tour traduite en arabe et en éthiopien; Mgr Rahmani en a colligé quelques variantes dans son édition. De cet Octateuque copte il faut distinguer un court recueil copte, en dialecte sahidique, qui paraît remonter à un original grec; il a été publié d'après le ms. *Or. 1320* du British Museum par P. de Lagarde dans ses *Ægyptiaca*, Gœttingue, 1883; G. Horner en a donné une traduction anglaise, *The Statutes of the Apostles or Canones ecclesiastici*, Londres, 1904. Diffèrent encore de ces textes les « 127 canons des apôtres » qui n'existent plus qu'en arabe et qui ont été publiés et traduits par J. et A. Périer dans la *Patr. Orient.*, t. VIII, 1912, p. 551-570. Divisés en deux livres, renfermant respectivement 71 et 56 canons, ils sont parallèles, pour le l. I, au *Testament*, allégé de toutes ses formules de prière; le l. II, étant une simple réédition, avec un numérotage spécial des 84 (85) canons apostoliques.

Toutes ces indications, qui nous écartent un peu du *Testament de N.-S. Jésus-Christ*, ont du moins l'intérêt de montrer la complexité des problèmes textuels que posent tous ces écrits canoniques. A la vérité ces problèmes intéressent davantage les historiens de la liturgie et du droit canonique que ceux de la théologie. Pour ce qui est du *Testament* en particulier, les renseignements dogmatiques que l'on y peut trouver se réduisent à bien peu de choses et il faut beaucoup de sagacité pour y découvrir les attaches de l'auteur primitif avec le monophysisme. Le fait que, dans une des formules liturgiques, le Fils est nommé avant le Père mérite d'être relevé : *Offerimus tibi hanc gratiarum actionem, æterna Trinitas, Domine Jesu Christe, Domine Pater..., Domine Spiritus sancte.* L. I, c. XXIII, éd. Rahmani, p. 43. Mais l'on n'en saurait tirer d'autres conséquences. La formule de la distribution de l'eucharistie a été également signalée : *Corpus Jesu Christi, Spiritus sanctus ad sanationem animæ et corporis*, l. II, c. X, p. 133; elle n'implique nullement une confusion entre les personnes de la Trinité. Le discours mystagogique mis sur les lèvres de l'évêque pour l'instruction des seuls fidèles, à l'exclusion des catéchumènes, les jours de Pâques, de l'Épiphanie et de la Pentecôte, l. I, c. XXVIII, roule essentiellement sur le mystère de l'incarnation; il demanderait à être étudié de près; il ne nous semble néanmoins rien dire qu'un melchite n'aurait pu avancer. L'assertion, selon laquelle le Verbe de Dieu, désireux de sauver le genre humain, descend au sein de la vierge « en se cachant à toutes les armées célestes et en trompant les phalanges adverses », p. 61, est évidemment un trait d'archaïsme. La phrase qui suit : « Quand celui qui était incorruptible a revêtu une chair corruptible, il a rendu incorruptible la chair qui était soumise à la mort », cette phrase est susceptible d'une interprétation orthodoxe et ne suffit pas pour que l'on puisse ranger l'auteur parmi les aphtartodocètes. Bref les formules liturgiques ne trahissent guère la confession à laquelle appartenait l'auteur ou le traducteur. L'intérêt de l'ouvrage est ailleurs; encore faudrait-il être bien certain, avant d'en faire un témoin de la liturgie du VIe ou du VIIe siècle, que l'auteur reproduit fidèlement les rites et les formules de son époque. Mais n'est-il pas à craindre que l'utilisation de textes archaïques l'ait entraîné à contaminer les formulaires qu'il lisait dans son livre et ceux dont il était le témoin à son époque? C'est dire que la publication du *Testament* n'a pu être qu'un point de départ pour des recherches ultérieures.

La 1re édit. complète du *Testament* est celle de Mgr Ignace Éphrem Rahmani, *Testamentum Domini nostri Jesu Christi*, texte syriaque et traduction latine, Mayence, 1899; mais ce texte était connu antérieurement : Renaudot en parle déjà dans *La perpétuité de la foi*, dans l'éd. d'Ant. Arnauld, Paris, 1782, t. II, p. 573 sq.; de même J.-W. Bickell, *Gesch. des Kirchenrechts*, t. I, p. 183 sq. P. de Lagarde publie le texte syriaque en 1856 d'après le texte très incomplet du ms. même qu'avaient vu Renaudot et Bickell, dans *Reliquiæ juris ecclesiastici antiquissimæ syriace*, p. 2-19; cette édition ne contient que la 1re partie du *Testament*, l'apocalypse; un autre texte syriaque de cette apocalypse a été publié aussi par J.-P. Arendzen, dans *Journal of theol. studies*, t. II, 1901, p. 401-416.

Outre les travaux mentionnés en cours d'article ou aux articles précédents, il faut signaler le travail capital de F.-X. Funk, *Das Testament unseres Herrn und die verwandten Schriften*, Mayence, 1901; la mise au point actuelle est bien faite par O. Bardenhewer, *Altkirchl. Literatur*, t. IV, 1924, p. 262-275; indications à relever dans E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen*, 2e éd., 1924, p. 551 sq.

É. AMANN.

TÉTRAGAMIE, conflit qui s'éleva entre l'Église byzantine et l'empereur Léon VI le Sage à la suite des quatre mariages successifs de ce prince. Voir LÉON LE SAGE, t. IX, col. 367-379, où la question a été longuement traitée. Sur le décret d'union, τόμος

ἑνώσεως, qui mit fin au débat, voir V. Grumel, *Regestes des actes des patriarches de Constantinople*, fasc. 2, p. 169-171, où l'on trouvera tous les renseignements utiles sur ce document qui fixe la législation de l'Église orientale à propos des secondes et des troisièmes noces. La date du décret d'union est le 9 juillet 920. Voir aussi É. Amann, dans Fliche-Martin, *Histoire de l'Église*, t. vii, p. 117-125.

R. Janin.

TEXIER Claude, jésuite français de la province d'Aquitaine (1611-1687). — On lui doit plusieurs recueils de sermons (avent, carême, dimanches de l'année, fêtes de la sainte Vierge, fêtes des saints, octave du T. S. Sacrement) ainsi qu'une *Conduite spirituelle pour les personnes qui veulent entrer en retraite*, Paris, 1677, dédiée à Mgr de Fénelon, évêque de Sarlat. Une édition de ses *Œuvres complètes* a paru à Avignon en 1845, puis à Lyon en 1847, 9 volumes.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. vii, col. 1951-1954.

J. de Blic.

TEYSSEYRRE Paul-Émile, né à Grenoble, d'une famille de magistrats, le 13 juin 1785, mort au séminaire Saint-Sulpice dans la nuit du 22 au 23 août 1818. Nature d'élite, belle intelligence, à la fois profonde et sachant se mettre à la portée de ses auditeurs; cœur généreux, sensible, puisant dans un ardent amour de Notre-Seigneur un amour débordant pour les âmes, en particulier pour les enfants. Ses études littéraires terminées à Grenoble, il entra, à seize ans, à l'École polytechnique, où il fut reçu le 12e sur 108. Après deux années à l'école des Ponts-et-Chaussées, il revint à l'École polytechnique en qualité de répétiteur. Partout il s'était montré fervent chrétien. Le 17 novembre 1806, il entra au séminaire Saint-Sulpice, où il reçut le sacerdoce le 8 juin 1811. C'était le moment où un décret de Napoléon chassait les membres de la compagnie de la direction des grands séminaires. M. Teysseyrre fut prié d'y demeurer en qualité de professeur d'Écriture sainte. La chute de l'Empire ayant permis la rentrée des sulpiciens, il demanda d'être agrégé à la compagnie. Après la mort de M. Montaigne, il fut chargé de la direction des catéchismes de Saint-Sulpice. Mgr Dupanloup, dans son incomparable livre : *L'œuvre par excellence, ou entretiens sur le catéchisme*, Paris, 1868, in-8°, t. vi, *Deux expériences*, mentionne la profonde et inoubliable impression que lui firent la vue et la parole de M. Teysseyrre, directeur des catéchismes de Saint-Sulpice. Il lui attribue le génie du catéchiste. D'autre part la découverte qu'il fit un jour au séminaire de la rue du Pot-de-Fer, des petits papiers de M. Teysseyrre, « fragments d'instructions familières, avis pour la première communion, histoires racontées aux enfants, paraboles, homélies », fut pour lui une révélation. Il y avait en ces notes « une telle alliance de l'esprit le plus vif et du cœur le plus tendre, de la naïveté la plus aimable avec la sublimité et la profondeur qu'on eût dit qu'il bégayait avec les enfants une langue céleste ». Tout cela était écrit d'une façon difficile à lire, mais quand on était arrivé à déchiffrer cette écriture, on avait le sentiment de la découverte d'un trésor. Ce fut une révolution dans les habitudes d'esprit du jeune Dupanloup et l'éveil de sa vocation de catéchiste. Il fit copier ces papiers de M. Teysseyrre sur des feuilles in-4° de couleur bleue pour ménager sa vue et relier en 16 volumes. Les notes concernant le catéchisme forment les cahiers 8 à 14. Les autres volumes concernent des lettres, des matières de théologie et la direction de la petite communauté. C'est à lui en effet qu'on doit la création de la *Petite communauté des clercs de Saint-Sulpice*. Il lui donna un règlement détaillé avec une glose indiquée par des notes marginales extrêmement pratiques.

Mais ce qui importe plus encore à ce Dictionnaire, c'est l'influence profonde que M. Teysseyrre a eue sur Lamennais, en particulier pour la composition du premier volume de l'*Essai sur l'indifférence*. Le dimanche 29 janvier 1809, dans l'église Saint-Sulpice, devant un concours de plusieurs milliers d'auditeurs, surtout des étudiants, l'abbé Frayssinous avait fait une conférence sur l'indifférence en matière de religion, et montré d'une façon saisissante tout ce que cette attitude a de déraisonnable et de funeste. L'abbé Teysseyrre très frappé de ce remarquable exposé en nota les idées, y ajouta ses réflexions et des citations d'auteurs. C'est à l'usage de sa *Communauté des clercs* qu'il avait fait ce travail. Le manuscrit comprend trois traités : 1° *Sur l'indifférence et la tolérance en matière de religion;* 2° *Réfutation du système de la tolérance et de l'indifférence en matière de religion;* 3° *Sur l'indifférence en matière de religion*. C'est grâce aux instances de Teysseyrre que Lamennais se mit à composer le premier volume de l'*Essai sur l'indifférence*, et on reconnaît dans l'œuvre de Lamennais l'influence du manuscrit dont nous venons de parler. M. Christian Maréchal, dans *La jeunesse de Lamennais*, Paris, 1913, in-8°, en a, dans les pages 598 à 632 de son volume, donné la preuve. Lamennais travaillant sur ces matériaux y a ajouté la magie de la présentation, qui faisait dire à Teysseyrre dans une lettre à M. Poiloup : « Vous allez voir paraître un ouvrage de M. de Lamennais qui réunit le style de Jean-Jacques Rousseau, le raisonnement de Pascal et l'éloquence de Bossuet. » Mais ce qu'on ne trouve pas dans les matériaux fournis par Teysseyrre, restés toujours dans la pure tradition de l'Église, et ce qui commence à percer dans ce premier volume, c'est un esprit nouveau qui s'accentuera dans les suivants. L'audace du nouvel apologiste n'était pas préservée des écarts, son éducation théologique étant incomplète.

M. Teysseyrre mourut peu de temps après. A la nouvelle de sa mort, Lamennais s'écria avec douleur : « L'Église de France ne pouvait pas faire une plus grande perte. »

Sur la vie de Teysseyrre et ses écrits, on peut voir : L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne*, t. ii, p. 50-53; Paguelle de Follenay, *Monsieur Teysseyrre, sa vie, son œuvre, ses lettres*, Paris, 1882, in-12 ; Christian Maréchal, *La jeunesse de Lamennais*, Paris, 1913, in-8°; *M. Teysseyrre*, 16 vol. manuscrits reliés contenant : des notes de M. Damarsais sur la vie de Teysseyrre, des lettres de ce dernier, des instructions dogmatiques et des dissertations, des notes de catéchisme, des règlements de la Petite communauté, etc., à la bibliothèque du séminaire Saint-Sulpice.

E. Lévesque.

THALASSIUS, moine et écrivain ascétique byzantin (viie siècle), auteur de quatre *Centuries* spirituelles Περὶ ἀγάπης καὶ ἐγκρατείας καὶ τῆς κατὰ νοῦν πολιτείας (*P. G.*, t. xci, col. 1428-1469). — On l'identifie d'ordinaire avec l'abbé Thalassius, higoumène d'un monastère voisin de Carthage durant la première moitié du viie siècle. Ce personnage jouissait en Afrique d'un grand renom de science et de vertu, au dire de la Διήγησις ψυχωφελής publiée par Combéfis, *Auctarium novissimum*, 1672, t. i, p. 325. Il entretenait des relations suivies avec Maxime le Confesseur qui composa à son intention le *De variis sacræ Scripturæ difficultatibus*, *P. G.*, t. xc, col. 244 sq., et lui adressa au moins cinq lettres. *Ibid.*, t. xci, col. 445, 616, 633-637. Maxime l'appelle son « maître et seigneur », sans autre dessein vraisemblablement que de souligner l'âge et la dignité sacerdotale de son correspondant. Wagenmann et R. Seeberg (art. *Maximus Confessor*, dans *Protest. Realencyclopädie*, 3e éd., t. xii, p. 463) identifient l'écrivain ascétique et l'ami de saint

Maxime avec le prêtre et higoumène du monastère romain de Sainte-Lucie de Renatis dit aussi des Arméniens, que nous trouvons à la IIe session du Concile du Latran de 649 (Mansi, t. x, col. 903, 910). Cette opinion pourrait s'expliquer par l'ignorance de la Διήγησις ψυχωφελής chez les auteurs cités.

Les quatre centuries sont adressées à un prêtre Paul. Les initiales des pensées forment un acrostiche continu qui n'est autre que l'envoi. Les maximes sont remarquables de concision et presque uniformément composées de deux membres sensiblement égaux. Elles ne suivent pas d'ordre déterminé. L'auteur insiste surtout sur la purification qui prélude à l'apathie : rectification du concupiscible par la charité, de l'irascible par la tempérance (ἐγκράτεια). Il n'en mentionne pas moins, à de nombreuses reprises, la deuxième phase de la vie spirituelle : prière pure et contemplation dont il connaît les degrés. Rien de neuf; tout au plus un *memento* fidèle des *leitmotiv* de la spiritualité monastique byzantine, qu'il s'agisse des étapes de l'ascension spirituelle, de l'anthropologie ascétique et de tous les concepts fondamentaux. L'inspiration générale rattache la doctrine des *Centuries* à Maxime en de multiples passages, à Évagre, directement ou indirectement, en d'autres. On trouvera de nombreux exemples de ces dépendances dans l'étude de M. Viller, *Aux sources de la spiritualité de saint Maxime*, dans *Revue d'ascétique et de mystique*, t. XI, 1930, *passim* et surtout p. 262, 266, notes 199, 210. Chaque centurie s'achève sur des pensées de contenu dogmatique : incarnation, Dieu, Trinité. A juger par ce qui regarde l'incarnation, la compilation paraît antérieure à la crise monothélite dont il n'est pas soufflé mot. Sur la théologie des attributs divins et de la Trinité, l'auteur appartient à la ligne Denys-Maxime. Pour la procession du Saint-Esprit, pas la moindre mention d'un rôle du Fils. Thalassius (IV, 92, 94, 99) en reste strictement à la notion d'ἀρχή et de προβολεύς. Malgré l'absence de toute préoccupation polémique, le διὰ τοῦ Υἱοῦ est entièrement absent.

Édition princeps des *Centuries* par Fronton du Duc, *Biblioth. Patr. gr. lat.*, t. II, Paris, 1624, col. 1179 sq., reproduite par Gallandi, *Veterum Patr. bibl.*, t. XIII, 1779, p. 3-23, puis par Migne, *loc. cit.* Ce texte appellerait quelques corrections, par exemple ἴδια au lieu de διὰ (II, 99), πίστεως pour γνώσεως (IV, 61). Le *Libellus ad Theodosium imperatorem* publié par Migne, t. XCI, col. 1472, au compte de Thalassius appartient à un homonyme du Ve siècle (430), lecteur et moine; cf. Fabricius, *Bibliotheca græc.*, t. x, 1737, p. 167-168 (2e éd., t. XI, p. 112-114, *P. G.*, t. XCI, col. 1426-1427); A. Ehrhard dans K. Krumbacher, *Geschichte der byz. Literatur*, 2e éd., 1897, p. 147.

J. GOUILLARD.

THALOFER **Valentin**, théologien allemand (1825-1891). — Né à Unterroth, près d'Ulm (Wurtemberg), le 21 janvier 1825, il prit le doctorat en théologie à Munich, par une thèse sur les sacrifices non sanglants du mosaïsme (1848), enseigna les sciences bibliques au lycée de Dillingen de 1850 à 1863 et devint à cette dernière date recteur du *Georgianum* de Munich et professeur de théologie pastorale à l'université. En 1876 il fut nommé doyen du chapitre cathédral d'Eichstätt et finalement prévôt; il enseignait en même temps la liturgie au séminaire de la ville; il mourut le 17 septembre 1891, laissant le souvenir d'un bon prêtre en même temps que d'un professeur consciencieux. Directeur de l'*Augsburger Pastoralblatt* (1860-1863), il fut aussi à la tête de la *Bibliothèque des Pères* dite de Kempten, de 1869 à 1888, et donna à cette publication une vigoureuse impulsion. Voir ici PÈRES, t. XII, col. 1213. Son œuvre personnelle est principalement d'ordre exégétique (surtout une *Erklärung der Psalmen*, 1857, nombreuses éditions, dont une encore en 1923), mais il faut citer : *Die Opferlehre des Hebräerbriefes und die katholische Lehre vom h. Messopfer*, Dillingen, 1855, ouvrage repris et augmenté sous le titre *Das Opfer des A. und N. Bundes, mit besonderer Rücksicht auf den Hebräerbrief und die katholische Messopferlehre exegetisch-dogmatisch gewürdigt*, Ratisbonne, 1870; son *Handbuch der katholischen Liturgie*, Fribourg-en-B., 1883, complété par A. Schmid, 1893, 2e éd. par Eisenhofer, en 1912, est demeuré classique et a exercé une heureuse influence dans le sens du renouveau liturgique. On cite également ses *Beiträge zur Geschichte des Aftermysticismus und insbesondere des Irvingianismus im Bisthum Augsburg*, Ratisbonne, 1857.

Allgemeine deutsche Biographie, t. XXXVII, p. 646-648; *Kirchenlexikon*, t. XI, col. 1451-1453; monographie de A. Schmid, *V. Thalofer, eine Lebensskizze*, Kempten, 1892; Buchberger, *Lexikon für Theologie*, t. x, col. 19-20.

É. AMANN.

THANNER **Matthias**, écrivain ascétique allemand et docteur en l'un et l'autre droit, se fit chartreux à Fribourg-en-Brisgau vers 1595 et remplit l'office de vicaire dans les chartreuses autrichiennes de Grennitz et Aggspach. Le chapitre général de 1648, en notifiant sa mort à l'ordre, déclara qu'il y avait vécu louablement plus de cinquante-deux ans. Dom M. Thanner a beaucoup écrit en latin et en allemand et la plupart de ses ouvrages approuvés pour être imprimés restèrent néanmoins inédits à cause des frais d'impression.

1. *Ven. Catharinæ de Geweswiler, priorissæ Subtiliensis seu Unterlindensis, Ord. S. P. Dominici, Colmariæ in Alsatia, De vitis primarum sororum monasterii sui.* Dom Matthias compléta cet ouvrage par l'appendice suivant : *Appendix de vitis aliquot aliarum pietate præstantium ejusdem ordinis virginum e diversis mss codd. collecta*, Molsheim, 1625, in-8°. M. Thanner avait traduit ce recueil en allemand et, au commencement du XVIIIe siècle, le bénédictin dom Bernard Pez promit d'imprimer (ou de réimprimer) cette traduction. Quoi qu'il en soit de cette promesse, le même dom Pez a publié l'ouvrage de la vénérable Mère C. de Geweswiler et plusieurs des *Vies* comprises dans l'appendice dans le t. VIIIe de sa *Bibliotheca ascetica* imprimée à Ratisbonne. (*Fleurs dominicaines ou les Mystiques d'Unterlinden à Colmar*, par le vicomte de Bussierre, Paris, 1864, in-12, x-288 p.; *Fiori Domenicani ossia le Mistiche*, etc., Florence, 1888, in-8°, 276 p.). — 2. *Vita et doctrina beatæ Catharinæ Adornæ Genuensis, seraphicæ amatricis Dei. Ejusdem duo insignes tractatus : Dialogus et de purgatorio. Ex italico latine...*, Fribourg-en-Brisgau, 1626, in-8°, 411 p. Les bollandistes ont loué cette traduction et, dans leurs notes sur sainte Catherine de Gênes, l'ont citée plusieurs fois. Cf. *Acta sanctorum*, 15 septembre, *Comment. ad Acta S. Catharinæ*, n. 12, et *pass.* — 3. *Vita et institutiones B. Catharinæ, Bononiensis virginis... ordinis S. Claræ, ex italica R. D. Christophori Mansueti de Monteclaro in latinum conversa... Accessit concio Christophori Verrucchini capuc. de ejusdem B. Catharinæ excellentiis*, Fribourg-en-Brisgau, 1628, in-8°, 274-186 p. — 4. *Vallis humilitatis, seu vera et profunda humilitas nova methodo explicata et sanctorum exemplis illustrata*, Fribourg-en-Brisgau, 1631 et 1639, in-8°; Cologne, 1644, in-8°, 959 p.; trad. allemande : *Das Thal der Demuth, durch Erkantniss seiner selbsten erkläret. Darinnen vorgestellet wird die weisse Thorheit und die thorrichte Weisskeit*, Dillingen, 1736, in-8°. — 5. *Spirituales tractatus devotissimæ ac illuminatissimæ virginis Baptistæ Vernaciæ, Genuensis, canonicæ regularis : I. De vita spirituali; II. De cognitione Dei, a F. M. T... ex italico in latinum versi*, Molsheim, 1628, in-8°.

Ouvrages inédits : Appendix de superbia qu'il avait préparé pour une édition in-4° de son « *Vallis humili-*

talis ». — *Sept traités mystiques* de la vénérable Baptiste Vernacia traduits de l'italien en latin. — *La vie de sainte Catherine de Ricci, dominicaine de Prato*, trad. latine du texte italien du P. Guido. — *La vie de sainte Marie-Madeleine de Pazzi* par Vincent Puccini, trad. latine et trad. allemande. — *La vie de la bienheureuse Osanna de Mantoue*, trad. en latin et en allemand. — Trad. latine de *La vie et la doctrine de la sœur Élisabeth von Eicken, dominicaine*. — Trad. du latin en allemand de *La vie et les révélations de sainte Gertrude*. — Trad. allemande du *Pré spirituel* de Sophronius. — *Méditations sur la passion*, en allemand, composées par un anonyme, revues et corrigées par dom Thanner. — *Vie de la bienheureuse Dorothée de Dantzick*, tirée des mémoires de son confesseur, en latin et en allemand. — Un traité allemand *Sur l'éternelle séparation de l'âme avec Dieu*. — Un traité allemand *Sur l'amour de Dieu envers les hommes*. — Enfin un autre traité aussi en allemand *Sur l'aveuglement des hommes dans les principales questions de la vie spirituelle*.

Voir la préface du tome VIII de la *Bibliotheca ascetica* du R. P. dom Bernard Pez.

S. AUTORE.

THÉANDRIQUE (OPÉRATION). — Cette expression a été employée pour désigner l'opération du Christ, considéré dans l'état de l'union de ses deux natures. Elle a pour auteur le pseudo-Denys : « Pour parler en bref, dit celui-ci, disons que le Christ n'était pas un homme, non certes qu'il n'ait pas été homme, mais parce que, né des hommes, il surpasse les autres hommes et que vraiment il a été fait homme au-dessus de l'homme. En lui, d'ailleurs, Dieu n'accomplissait pas les choses divines comme Dieu et l'homme, les choses humaines comme homme, mais Jésus agissait comme Dieu incarné, nous présentant ainsi une sorte d'opération nouvelle, l'*opération théandrique*, ἀλλ' ἀνδρωθέντος Θεοῦ, καινήν τινα τὴν θεανδρικὴν ἐνέργειαν ἡμῖν πεπολιτευμένος. » *Epist.*, IV, *ad Gaium*, *P. G.*, t. III, col. 1072.

L'expression θεανδρικὴ ἐνέργεια, de saveur monophysite, n'a cependant pas ici de signification bien déterminée. Prudence, sans doute, de la part de celui qui l'employa. Mais, à la suite des controverses monothélites, elle acquerra, au concile du Latran de 649, un sens catholique qui désormais lui donnera droit de cité dans la théologie orthodoxe. C'est cette évolution qu'il nous faut retracer. I. Avant Martin I[er]. II. Le concile de 649 et les doctrines théologiques postérieures.

I. AVANT MARTIN I[er]. — 1° *Les origines lointaines*. — On sait comment saint Cyrille d'Alexandrie attaqua les doctrines nestoriennes. Les formules employées par lui n'étaient pas toutes très heureuses. Nous n'en retiendrons que deux qui ont trait au présent sujet et sous lesquelles devaient s'abriter plus tard les tenants du monénergisme.

La première concerne l'état du Christ dans l'union des deux natures. Pensant recueillir d'Athanase une formule en réalité apollinariste, Cyrille avait proclamé que, dans le Christ, après l'union des deux natures, il existait μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη. Formule bien ambiguë, dont, au siècle suivant, Léonce de Byzance pourra donner trois interprétations connues : celle des apollinaristes, affirmant qu'après l'union il n'y a plus en réalité qu'une nature par une sorte de transformation réciproque, analogue à celle que subit l'airain devenant statue; celle des eutychiens, admettant un changement dans la nature humaine, analogue à celui de l'eau liquide devenant glace; enfin l'interprétation catholique indiquant qu'à la nature du Verbe s'est ajoutée la nature humaine. *Capita triginta, contra Severum*, c. XVII, *P. G.*, t. LXXXVI *b*, col. 1905 CD.

Pour désigner l'opération du Verbe incarné, Cyrille avait employé aussi une formule peu heureuse. C'est à propos de la résurrection de la fille de Jaïre : « Quand le Christ la ressuscita, il dit : « Fille, lève-toi », et il lui prit la main. Il lui rendit ainsi la vie, comme Dieu, par son commandement tout-puissant, comme homme, par le contact de sa chair sainte. Il montre par là la similitude et l'unité de l'opération de l'un et de l'autre, μίαν τε καὶ συγγενῆ δι' ἀμφοῖν ἐπιδείκνυσι τὴν ἐνέργειαν. » *In Joannem* (VI, 54), l. IV, *P. G.*, t. LXXIII, col. 577 CD. Dans la pensée de Cyrille, il ne saurait être question d'unité numérique et spécifique entre l'opération du Verbe-Dieu et l'opération du Verbe fait homme, interprétation formellement exclue par Cyrille lui-même, *Thesaurus*, *assert.* 32, *P. G.*, t. LXXV, col. 453 BC. Chaque opération garde son caractère propre, comme chaque nature son activité propre, tout comme le charbon rendu incandescent par le feu ne doit cependant pas être identifié avec le feu. *Scholia de incarnatione Unigeniti*, 9, *De carbone*, *ibid.*, col. 1377 D-1380 B. L'expression μίαν ἐνέργειαν devrait donc être entendue dans le sens d'*union* plutôt que dans le sens d'*unité*.

2° *La doctrine catholique de la dualité d'opérations dans le Verbe incarné*. — La doctrine scripturaire sur ce point a été exposée à l'art. JÉSUS-CHRIST, t. VIII, col. 1160 sq. Tant que l'hérésie monothélite ne s'affirme pas, les Pères se contentent de rappeler qu'en Jésus-Christ coexistent les deux natures douées d'activité. Il suffira de renvoyer ici à saint Athanase, *Cont. arianos*, orat. III, 31-34; 56-57; *Ad Serapionem*, epist. IV, n. 14; *De incarnatione et contra arianos*, n. 21, *P. G.*, t. XXVI, col. 389-396; 440-444; 656-657 A; 1021 C; à saint Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XXX, n. 12; XXXVIII, n. 15, *P. G.*, t. XXXVI, col. 117 C-120 B; 328; à saint Jean Chrysostome, *Contra anomœos de consubstantiali*, hom. VII, n. 6, *P. G.*, t. XLVIII, col. 765-766; *De vidua duo obola conferente*, dans Diekamp, *Doctrina Patrum*, c. XV, 1, p. 91-92.

Mais les exagérations monophysites s'abritant sous l'autorité de Cyrille d'Alexandrie devaient amener l'Église à formuler une doctrine plus explicite sur la dualité de natures et, partant, d'opérations dans le Christ. Cette précision fut apportée par le tome de Léon qui tout d'abord rappelle la dualité des natures, l'une et l'autre s'unissant sans changement : « Celui qui est vrai Dieu est aussi vrai homme; et il n'y a en cette unité aucun mensonge, car elle est formée du rapprochement de l'humilité de l'homme et de la grandeur de Dieu. Dieu n'a pas été changé par sa miséricorde; ainsi l'humanité n'a pas été absorbée par la majesté divine. » Voir le texte complet à l'art. HYPOSTATIQUE (*Union*), t. VII, col. 480. Le document pontifical va plus loin encore et affirme expressément la dualité des opérations dans le Christ : « Chacune des deux natures fait, en union avec l'autre, ce qui lui est propre : ainsi le Verbe opère ce qui est du Verbe, et la chair exécute ce qui est de la chair ». *Id.*, *ibid.* Le concile de Chalcédoine fut plus réservé dans sa profession de foi. Sans parler explicitement des opérations, il affirma simplement qu'il faut confesser « un seul et même Christ Jésus, fils unique, que nous reconnaissons être en deux natures, sans qu'il y ait confusion, ni transformation, ni division, ni séparation entre elles : car la différence des deux natures n'est nullement supprimée par leur union; tout au contraire, les attributs de chaque nature sont sauvegardés et subsistent en une seule personne et en une seule hypostase... » Voir le texte complet à l'art. CHALCÉDOINE (*Concile de*), t. II, col. 2195. L'affirmation des deux opérations est ici bien adoucie et l'on se contente d'affirmer la persistance des propriétés, σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως, les évêques d'Illyrie et de Palestine ayant considéré que la formule de Léon

« paraissait accentuer trop fortement la séparation entre l'élément humain et l'élément divin dans le Christ et favoriser par là même le nestorianisme ». *Ibid.*, col. 2197. Cf. Denz.-Bannw., n. 148.

On sait que les définitions de Chalcédoine ne mirent pas fin aux controverses. Le IIe concile de Constantinople (553), loin d'apporter une solution à la question des opérations dans le Christ, accentue simplement l'affirmation catholique de l'unité de personne, non plus seulement ἐν δύο φύσεσι mais ἐκ δύο φύσεων. Can. 7, 8. Cf. Denz.-Bannw., n. 219, 220. Il fallut l'hérésie monothélite pour occasionner la mise au point définitive de la doctrine.

3° *L'emploi équivoque de l'expression* θεανδρικὴ ἐνέργεια *dans les premières controverses monothélites.* — On a fait justement observer que « le monothélisme est quelque chose de moins simple, de plus compliqué que ne le suppose sa définition étymologique. Inventée par des politiques qui, tout en voulant se maintenir dans l'orthodoxie, cherchaient des formules conciliatrices pour rallier les monophysites de l'empire byzantin à la définition du concile de Chalcédoine, cette hérésie a pris diverses formes durant les soixante ans de son existence » (619-679).

Tout d'abord ce fut le *monénergisme*, dont la première forme, orthodoxe peut-être dans la pensée de son auteur, doit être rapportée à Sévère d'Antioche, disciple fervent de Cyrille d'Alexandrie au point de ne pas vouloir abandonner la terminologie cyrillienne, même en ce qu'elle pouvait avoir de défectueux. Voir ici, t. XIV, col. 1999. « Empruntant au pseudo-Basile sa distinction entre ἐνεργήσας, ἐνέργεια et ἐνεργηθέν, il enseigne que les choses opérées par Jésus-Christ, les ἐνεργηθέντα, sont évidemment de deux sortes, les unes divines, les autres humaines; mais, comme l'ἐνεργήσας en Jésus-Christ est unique, et comme l'ἐνέργεια n'est que le mouvement opératoire de l'agent, sa κίνησις ἐνεργετική, il s'ensuit que, dans le Sauveur, cette ἐνέργεια est une comme lui : Ἐπειδὴ γὰρ εἷς ὁ ἐνεργῶν, μία αὐτοῦ ἐστιν ἡ ἐνέργεια καὶ ἡ κίνησις ἡ ἐνεργετική. Cf. Mansi, *Concil.*, t. X, col. 1116, 1117, 1124; t. XI, col. 444; *P. G.*, t. LXXXVI *a*, col. 924 CD, 925 C; cf. t. LXXXVI *b*, col. 1772 D. » Lebon, *Le monophysisme sévérien*, Louvain, 1909, p. 443 sq. Cette ἐνέργεια est divine, puisque divine est la φύσις dont elle est le mouvement opératoire : toutefois, comme cette φύσις est, par l'incarnation, σύνθετος, c'est-à-dire composée avec la chair, son action l'est également et s'exerce en Jésus-Christ dans des conditions nouvelles. C'est une καινὴ θεανδρικὴ ἐνέργεια, comme l'a dit le pseudo-Aréopagite dont Sévère connaît les écrits. Le mot καινὴ marque la nouveauté de l'état où le Verbe s'est engagé, et θεανδρική équivaut à σύνθετος, indiquant que cet état est celui de la φύσις σεσαρκωμένη du Verbe. Cf. Diekamp, *Doctrina Patrum*, p. 309, 310; Lebon, *op. cit.*, p. 451 sq. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. III, p. 125. Voir ici MONOPHYSISME SÉVÉRIEN, t. X, col. 2226.

Ce monénergisme, μία ἐνέργεια, trouvait un point d'appui solide dans la formule cyrillienne que nous avons rapportée plus haut. Le patriarche Cyrus d'Alexandrie y adjoignit expressément l'épithète « théandrique », qui, sous le couvert d'une origine apostolique, pouvait l'accréditer près des catholiques. Il présenta, le 3 juin 633, aux monophysites d'Alexandrie la formule d'union suivante : « L'unique et même Christ et Fils opère les actions divines et les actions humaines par une seule énergie théandrique, μιᾷ θεανδρικῇ ἐνεργείᾳ. » Mansi, *Concil.*, t. XI, col. 565. La pensée de Cyrus était-elle foncièrement répréhensible? Il semble bien qu'on doive répondre par l'affirmative. Dans la *Lettre à Sergius*, Cyrus, en effet, marque expressément que, dans le Verbe, les opérations de la divinité et celles de l'humanité sont dénommées d'une manière orthodoxe, εὐσεβῶς, *une seule activité*, μία ἐνέργεια ταῦτα τῆς θεότητος καὶ τῆς ἀνθρωπότητος, et ce, parce qu'initialement elles reçoivent de la personne du Verbe leur *intonation* ou leur *principe*, τὴν ἔνδοσιν καὶ τὴν αἰτίαν. Mansi, *op. cit.*, t. XI, col. 568 E, 569 BC. Aussi cet unique principe d'initiative doit-il être appelé *hégémonique*, ἡγεμονική. *Ibid.*, col. 561 C.

On retrouve la même façon subtile d'éluder le problème de la double opération dans le Christ chez d'autres auteurs à tendances nettement monophysites. Pour Théodore de Pharan, le principe unique d'initiative est appelé principe *hypostatique*. *P. G.*, t. XCI, col. 136 D. A la VIIIe session du VIe concile œcuménique, le patriarche d'Antioche, Macaire, interrogé sur la question des deux activités ou vouloirs physiques du Christ, répondit qu'il n'admettait qu'*un seul vouloir hypostatique* et une (ou peut-être même *l'*) *activité théandrique*, ἓν θέλημα ὑποστατικὸν καὶ θεανδρικὴν τὴν ἐνέργειαν, signifiant par là non une activité mixte résultant de la fusion des natures, mais l'activité de l'homme-Dieu opérant avec ses deux natures. Par cette formule, Macaire pensait pouvoir accorder ses préférences théologiques et la formule dogmatique préconisée par Léon dans son tome à Flavien : *agit utraque forma cum alterius communione.* Mansi, t. XI, col. 345 E; cf. col. 349 BC; col. 356 E.

Une mise au point aussi exacte que possible de l'erreur monénergiste a été faite par Pyrrhus, dans sa dispute avec saint Maxime. En affirmant une seule activité, on ne nie pas pour autant l'activité humaine, mais cette activité, mise en relation avec l'activité divine, n'est plus en Jésus-Christ qu'une simple passivité, toute l'initiative des opérations appartenant au Verbe. *Disputatio cum Pyrrho*, *P. G.*, t. XCI, col. 349 BC. Voir MONOTHÉLISME, col. 2308-2310.

Hérésie subtile, puisqu'elle contient une part de vérité, reconnue d'ailleurs par saint Maxime dans sa réponse à Pyrrhus, à savoir, dans le Christ, Homme-Dieu, l'unique principe *quod* de toute activité, réalisant en conséquence la parfaite subordination de l'humain au divin dans le Christ (voir ici JÉSUS-CHRIST, col. 1309), mais hérésie néanmoins et principalement par prétérition, puisque, chez les auteurs que nous avons cités, elle consiste à ne pas vouloir tenir compte de l'activité humaine considérée en elle-même, ce qui constitue équivalemment une négation de toute possibilité de mérite réel dans l'âme du Christ. Dans ces conditions, on comprend que les deux interventions malheureuses du pape Honorius aient favorisé les desseins des monothélites et des monénergistes et que ni l'*Ecthèse* ni le *Type* n'étaient le moyen de rétablir la vérité et la paix. Voir ici MONOTHÉLISME, col. 2307-2308, et MARTIN Ier, col. 186. Une définition était nécessaire : elle viendra du pape Martin Ier, d'abord; du IIIe concile de Constantinople ensuite.

4° *La doctrine orthodoxe rappelée par les Pères.* — 1. Contre Sévère, Léonce de Byzance rappelle la nécessité d'admettre dans le Christ deux et non une seule énergie. Puisque chaque nature conserve ses propriétés, il est dans l'ordre qu'elle conserve aussi ses énergies, ses opérations, qui sont ses propriétés, puissances réelles ou puissances en action. *Contra nestorianos et eutychianos*, l. III, *P. G.*, t. LXXXVI *a*, col. 1320 AB; cf. *Solutio argumentorum a Severo objectorum*, t. LXXXVI *b*, col. 1932 C. S'il faut repousser une διαίρεσις κατ' ἐνέργειαν qui impliquerait séparation ou division des natures, il faut aussi rejeter l'ἕνωσις κατ' ἐνέργειαν, qui supposerait la fusion des natures. Cf. col. 1932 C, 1933 B. Toutefois, voulant concilier les formules cyrilliennes et la doctrine de Chalcédoine, Léonce accepte de parler d'ἕνωσις κατ' οὐσίαν ou d'ἕνωσις οὐσιώδης au sens d'ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν.

Cf. t. LXXXVI *a*, col. 1297 D, 1300 A, 1304 B; il va même jusqu'à adopter, en l'expliquant, la formule μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη. *Capita triginta contra Severum*, n. 16, 17, t. LXXXVI *b*, col. 1905.

2. On sait comment le patriarche Cyrus fut dénoncé et réfuté par saint Sophrone, qui devait devenir patriarche de Jérusalem en 634. La lettre synodale de ce dernier est, dans sa seconde partie, une mise au point de la doctrine christologique, tant au sujet de la dualité des natures, que de la persistance de leurs propriétés et, partant, de la dualité des opérations. Le Christ est un sujet unique, existant en deux natures; mais, comme chaque nature conserve en lui sa propriété sans diminution, ainsi « chaque forme opère en communion avec l'autre ce qu'elle a de propre ». *P. G.*, t. LXXXVI *c*, col. 3169 A. Il faut donc se garder de n'admettre qu'une seule opération essentielle et physique, ce serait s'exposer à les fondre en une seule nature. Col. 3172 C. C'est par les opérations qu'on discerne les natures et c'est la diversité des opérations qui permet de saisir la diversité des substances. Col. 3177 B. Ayant ainsi rappelé la doctrine traditionnelle conforme à l'enseignement de Chalcédoine, Sophrone apporte son interprétation personnelle relativement à l'opération théandrique de Denys : Denys, affirme-t-il, ne l'aurait pas donnée comme l'*unique opération* en Jésus-Christ, mais comme une opération nouvelle, καινὴν... ἑτερογενῆ καὶ διάφορον, qui s'ajoute aux deux autres et comprend les actions où la divinité et l'humanité s'exercent à la fois. Col. 3177 C.

Mais Sophrone rappelle avec force que, s'il faut admettre en Jésus-Christ deux opérations, il ne faut confesser qu'un seul opérateur : « Toute parole et toute opération, qu'elle soit divine et céleste, ou humaine et terrestre, nous professons qu'elle vient d'un seul et même Christ et Fils et de son unique hypostase synthétique (composée). C'était le Verbe de Dieu incarné qui produisait naturellement de lui chaque opération, sans division et sans confusion, suivant ses natures : suivant la nature divine, en laquelle il était consubstantiel au Père, l'opération divine et inexplicable; et suivant la nature humaine, en laquelle il restait consubstantiel à nous hommes, l'opération humaine et terrestre : chaque opération convenant et répondant à chaque nature ». Col. 3177 CD.

3. Chronologiquement, devrait ici intervenir la définition portée par Martin I[er] au concile de 649. Mais il semble préférable de continuer, sans l'interrompre, la série des témoignages de l'Orient en faveur d'une interprétation correcte de l'expression « opération théandrique ».

Nous trouvons en premier lieu saint Maxime († 662), dont la christologie reproduit fidèlement celle de Léonce de Byzance. On trouvera ici, t. X, col. 454, la doctrine de Maxime sur les opérations dans le Christ. Il suffit d'en rappeler le résumé : « L'activité, comme propriété naturelle, appartient à la nature, en est inséparable et donc se multiplie selon la nature. Puisqu'en Jésus-Christ il y a deux natures, il est nécessaire qu'il y ait aussi deux activités. Par suite, l'hypostase unique, qui ne fait pas de deux natures une seule nature, ne saurait faire non plus de deux activités une seule activité; elle fait seulement que les opérations humaines ont leur cachet propre, du fait que la nature humaine qui les produit appartient hypostatiquement à la divinité et participe à sa puissance. L'effet de ces deux activités, humaine et divine, peut être unique, comme il arrive dans les miracles, et c'est dans leur conjonction que Maxime voit réalisée la formule dionysienne, dont se prévalaient les monénergistes. Cette célèbre expression contient pour lui l'affirmation des deux natures. » Col. 455. Cette explication de l'opération théandrique était aussi, on l'a vu, celle de Sophrone. Maxime appuie même son interprétation sur le texte de saint Léon : *agit utraque forma cum alterius communione*. *P. G.*, t. XCI, col. 345 C; 345 D; 352 B. Il explique également, dans le sens du dyénergisme, la phrase de Cyrille d'Alexandrie : μίαν καὶ συγγενῆ δι' ἀμφοῖν τὴν ἐνέργειαν. Col. 344 BC. Et, pour mieux faire comprendre son explication, Maxime invoque l'exemple du charbon transformé par le feu ou du glaive rendu incandescent. Col. 336 D-340 A.

4. Anastase le Sinaïte († peu après 700) fait également bonne figure parmi les théologiens de l'orthodoxie catholique. Dans son *Hodegos*, c. I, *Brevis expositio fidei*, il rappelle, contre les monophysites, qu'en Jésus-Christ le même sujet accomplit des œuvres divines et humaines, et chacune de ces œuvres peut être dite théandrique, puisqu'elle procède d'un sujet Dieu-homme : Θεανδρικὴν δὲ ἐνέργειαν νοοῦμεν τὴν κοινοπρεπῶς πως ὑπὸ Χριστοῦ πραττομένην καὶ θεωρουμένην. *P. G.*, t. LXXXIX, col. 45 D. Cf. *De operatione*, col. 65 BD-68 AB.

5. La christologie de saint Jean Damascène († 749) a été exposée à l'art. consacré à ce Père, t. VIII, col. 730 sq. Résumons ce qui concerne le dyénergisme et l'opération théandrique. En raison de la compénétration sans confusion des deux natures, περιχώρησις, il y avait en Jésus compénétration sans confusion des deux activités. L'activité humaine, tout en demeurant distincte de l'activité divine, ne se manifeste pas sans elle et réciproquement : « Le Christ ne faisait pas les opérations humaines d'une manière purement humaine; car il n'était pas un pur homme. Il n'opérait pas non plus les choses divines en Dieu seulement, mais il était à la fois Dieu et homme, οὔτε τὰ ἀνθρώπινα ἀνθρωπίνως ἐνήργησεν, οὔτε τὰ θεῖα κατὰ Θεὸν μόνον. » *De fide orth.*, l. III, n. 19, *P. G.*, t. XCIV, col. 1080. Cf. n. 15, col. 1057-1060; *De duabus naturis*, n. 42-43, t. XCV, col. 181-184. C'est cette compénétration des activités que l'Aéropagite a désignée sous le nom d'opération théandrique : « Cela ne signifie pas autre chose, sinon que Dieu s'étant fait homme par l'incarnation, son action humaine était divine, ou déifiée, et participait à l'opération divine; et de même son action divine n'était pas exempte d'une participation de l'action humaine : l'une et l'autre opération ne pouvant être considérée que conjointement. Une telle façon de parler est une περίφρασις, *quand en un seul mot* on réunit deux choses. Nous appelons l'entaille faite par un glaive incandescent simplement incision ou brûlure par incision, et cependant l'incision est distincte de la brûlure (brûlure du feu, incision du glaive) : ainsi en parlant d'une action théandrique du Christ, nous comprenons cependant les actions de ses deux natures, la divinité opérant une action divine, l'humanité opérant une action humaine. » *De fide orth.*, l. III, n. 20, col. 1080 CD. Voir ici, t. VIII, col. 735.

Toutefois, Jean Damascène expose différentes manières de communication de la divinité à l'humanité dans les opérations du Christ. Au c. XV, rappelant qu'en Jésus « le Verbe agissait avec l'autorité et la puissance divines, et que l'humanité accomplissait les choses propres à l'humanité », il ajoute que cet accomplissement « se faisait à la volonté du Verbe qui était uni à l'humanité et qui s'était appropriée celle-ci ». Col. 1057. Plus loin, au même c. XV, il parle de « la communication qu'avait la chair au Verbe dans les opérations de la divinité, quand le Christ accomplissait avec le concours de son corps, des œuvres proprement divines ». Col. 1060. Enfin, dans l'un et dans l'autre chapitre, Damascène parle de « la divinité demeurant impassible dans son union avec la chair souffrante, et rendant ces souffrances mêmes salutaires », c. XV, col. 1057 BC; ou encore, c. XIX, de la communication faite par la divinité à l'opération de l'humanité (de la

chair), « pour que l'action de la chair soit vraiment salutaire ». Col. 1080 B.

6. On pourrait s'arrêter là : il est néanmoins utile de constater qu'au XI[e] siècle l'interprétation catholique de la formule dionysienne règne sans conteste. Euthymius Zigabène, après avoir montré qu'il est impossible d'affirmer en Jésus-Christ une seule volonté ou une seule opération, car ce serait nier à la fois l'humanité et la divinité du Sauveur, interprète dans le sens du dyénergisme l'opération théandrique, laquelle, selon lui, ne peut signifier que l'opération divine et l'opération humaine, mais considérées simultanément. De même, l'expression cyrillienne μία ἐνέργεια doit s'entendre de l'opération du Christ considérée dans son rapport avec la personne et non pas uniquement dans son rapport avec la nature. *Panoplia dogmatica*, tit. XXI, *P. G.*, t. CXXX, col. 1117 AC, 1120 AB. Un siècle plus tard, Théorianos l'expliquera dans le sens d'une opération où, chacune sur son plan et dans sa sphère, la nature divine et la nature humaine apportent leur concours. Il prend l'exemple du miracle rapporté par saint Jean, IX, 6 : « Faire un peu de boue avec la salive est une œuvre essentiellement humaine, mais placer cette boue sur l'œil pour la changer en lumière, c'est une opération divine. » Et, pour faire comprendre sa pensée, il apporte, lui aussi, la comparaison du glaive incandescent dans le feu : non seulement, comme glaive, il coupera; mais, comme incandescent, il brûlera. *Disputatio cum Armenorum catholico*, *P. G.*, t. CXXXIII, col. 180 BC.

On a pu le constater, en face de la tendance monophysite interprétant la formule dionysienne dans le sens du monénergisme, il existe, à partir du VI[e] siècle, une interprétation catholique expliquant en bonne part cette formule, en soi douteuse. Dans cette interprétation catholique on peut même relever deux sens connexes, l'un plus strict, qui réserve l'appellation de théandrique à l'opération à laquelle concourent formellement la nature divine et la nature humaine, en l'espèce toute opération concernant le salut des hommes, les miracles, la satisfaction offerte par le Christ, les mérites du Sauveur, etc.; l'autre, plus large, qui reconnaît comme théandrique toute opération, quelle qu'elle soit, qui procède de l'une ou de l'autre nature du Verbe incarné, considéré comme tel.

II. Le concile de 649 et la théologie postérieure. — Il ne serait pas difficile de montrer que le dyénergisme défini au VI[e] concile œcuménique trouve dans la tradition de l'Église occidentale un point d'appui solide. On peut citer Tertullien, *Apologeticum*, XXI, *P. L.* (1844), t. I, col. 397; *Adv. Praxean*, XXVII, t. II, col. 190; saint Ambroise, *De fide*, l. II, c. VII, n. 56, *P. L.*, t. XVI (1844), col. 571; *De incarnationis dominicæ sacramento*, c. V, n. 55, col. 827; *In Lucam* (XXII, 42), X, 60, t. XV, col. 1819; saint Pacien, *De similitudine carnis peccati*, éd. G. Morin, dans *Études, textes, découvertes*, t. I, Maredsous, 1913, p. 137-143; Leporius, *Libellus emendationis*, n. 9, *P. L.*, t. XXXI, col. 1228. Il est intéressant toutefois de trouver dans un ouvrage attribué à saint Hippolyte une remarque touchant la raison dogmatique qui, plus tard, devait légitimer, chez les Grecs, l'appellation de théandriques pour les opérations du Verbe incarné : « L'incarnation une fois faite, ni le Verbe n'opère sans une participation de la nature humaine, à laquelle il est uni hypostatiquement, ni le Christ homme ne peut agir sans une participation de la divinité, car cet homme est toujours Dieu. » *Serm. adv. Beronem et Heliconem*, fragm., *P. G.*, t. X, col. 889. A qui appartient cette réflexion? A quelle date la situer? On l'ignore encore.

1° *La définition du concile de 649.* — On a exposé, t. X, col. 186 sq., l'occasion du concile du Latran de 649 ainsi que la marche des sessions conciliaires. Un seul canon nous intéresse ici, c'est le can. 15, dont l'objet est précisément la formule dionysienne de l'opération théandrique :

Si quis secundum sceleros hæreticos deivirilem operationem, quod Græci dicunt θεανδρικήν, unam operationem insipienter suscepit, non autem duplicem esse confitetur secundum sanctos Patres, hoc est, divinam et humanam, aut ipsam deivirilis, quæ posita est, *novam* vocabuli dictionem unius esse designativam, sed non utriusque mirificæ et gloriosæ unitionis demonstrativam, condemnatus sit. Denz.-Bannw., n. 268.	Si quelqu'un, avec les criminels hérétiques, traduit follement l'expression grecque « opération théandrique » par opération *unique* et s'il ne confesse pas, avec les saints Pères, que cette opération est double, à savoir divine et humaine; s'il dit que dans la formule en question, le mot « nouvelle » (opération) doit se comprendre comme désignant l'unique être du Christ, sans marquer aussi la glorieuse et merveilleuse union de l'une et de l'autre nature, qu'il soit condamné.

A la simple lecture du texte, on saisit la pensée du concile : il a voulu uniquement fixer les limites du dogme catholique. S'en tenir à la formule dyonisienne, qui ne précise pas que l'énergie théandrique implique dualité de nature et d'opération, à plus forte raison interdire, comme l'Ecthèse l'avait fait, de parler de syénergisme, c'est manquer à la vérité catholique autrefois promulguée par saint Léon : *agit utraque forma cum alterius communione.* Il faut confesser dans le Christ une opération double, l'opération divine et l'opération humaine. Mais là s'arrête la précision apportée par le concile : c'est, si on le veut, un point de vue encore partiellement négatif et qui laisse aux théologiens la possibilité d'interpréter avec des nuances sensiblement différentes la formule de l'opération théandrique. Or, on a vu ces nuances appréciables chez Sophrone et Maxime, d'une part, et, d'autre part, chez Jean Damascène et les écrivains postérieurs.

Toutefois, le canon suivant (can. 16), voir t. X, col. 192, rappelle qu'il serait hérétique, pour sauvegarder le dyénergisme, de vouloir, entre les deux opérations humaine et divine, introduire des discordes et des divisions. Conformément à la doctrine cyrillienne, il faut rapporter essentiellement à une seule et même personne, la personne du Verbe incarné, les expressions évangéliques, qui montrent que « le même » est naturellement Dieu et homme. Denz.-Bannw., n. 269. Cf. la lettre de Martin I[er] à l'empereur Constant, *P. L.*, t. LXXXVI, col. 137-146.

2° *Le pape Agathon et le concile de Constantinople.* — 1. *Le concile romain de 680.* — Dans un concile romain de 680, Agathon reprend la doctrine canonisée par saint Léon et par Martin I[er] : le Verbe, en s'incarnant, n'a pas changé sa nature divine et n'a pas changé la nature humaine; unies dans le même sujet, nous ne pouvons séparer les deux natures qu'en pensée, et cependant les deux natures coexistent en Jésus-Christ sans confusion, sans séparation, sans mutation. « Chaque nature conserve ses propriétés, chaque forme opère l'action qui lui est propre, mais avec la participation de l'autre, le Verbe faisant les actions qui sont du Verbe, et l'homme celles de l'homme... En conséquence, il faut reconnaître en Jésus-Christ deux volontés naturelles et deux opérations naturelles. » Cette profession de foi fut transmise par le pape avec quelques explications supplémentaires, en particulier l'affirmation que les deux volontés naturelles et les deux opérations naturelles ne sauraient être opposées ou discordantes, ni appartenant à des sujets différents. Voir Cavallera, *Thesaurus*, n. 736, 737, 738. Et c'est en ce sens, déjà consacré par des interprétations officielles, qu'Agathon se réfère à Denys l'Aréopagite. *Epist. ad imperatores*, dans Mansi, t. XI, col. 233-316.

2. *Le VIe concile œcuménique* (681). — Ce concile n'ajoute rien à la doctrine rappelée par Agathon. Après avoir rappelé en Jésus l'existence de deux volontés non contraires, il conclut à l'existence de deux opérations, l'humaine et la divine, unies dans le même sujet, mais inséparables et sans confusion possible de l'une avec l'autre. C'est la paraphrase de l'assertion de saint Léon : *agit utraque forma cum alterius communione quod proprium est, Verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exequente quod carnis est.* Et, un peu plus loin, il se réfère à Cyrille d'Alexandrie pour affirmer l'unité du sujet auquel, indivisément mais inconfusément, se trouvent rapportées les deux natures et les deux opérations. Une dernière indication est néanmoins ajoutée : c'est dans cette inconfusion et cette distinction des natures et opérations que l'on saisit comment la double opération du Christ a pu concourir à notre salut. Denz.-Bannw., n. 292. L'opération théandrique n'est pas nommée; mais l'idée qu'on s'en faisait est à la base de toute cette profession de foi.

3° *Doctrines théologiques.* — Les théologiens se sont emparés de ces données dogmatiques et, dans leurs commentaires à la *Somme théologique*, IIIa, q. XIX, a. 1, apportent leurs dernières précisions à la doctrine de l'opération théandrique.

1. *Saint Thomas.* — Il est utile de voir ce que saint Thomas lui-même a pensé de l'action théandrique. La formule dyonisienne est apportée par lui en objection, pour démontrer qu'il ne peut y avoir en Jésus-Christ qu'une seule opération. Et voici son interprétation :

Denis admet dans le Christ une opération théandrique, c'est-à-dire divino-humaine, non par la confusion des opérations ou des vertus de l'une et de l'autre nature, mais parce que son opération divine se sert de l'opération humaine et que son opération humaine participe à la vertu de l'opération divine. D'où, comme il le dit lui-même dans la lettre à Caïus, dans l'homme le Verbe opérait ce qui est de l'homme : ainsi la Vierge le conçut surnaturellement et l'eau fugitive se solidifia sous ses pieds. Il est évident qu'il appartient à la nature humaine d'être conçue, comme la marche est une opération de l'homme; mais, dans le Christ, ces deux choses ont existé surnaturellement. De même encore, la vertu divine opérait humainement, comme quand elle guérit le lépreux en le touchant. Aussi Denis ajoute-t-il, dans la même lettre : « Ne faisant pas les choses divines comme Dieu, mais en tant que Dieu fait homme, il accomplissait ainsi des choses nouvelles par l'opération conjointe de Dieu et de l'homme. » Il est prouvé que Denis a compris qu'il y avait deux opérations dans le Christ, l'une relevant de la nature divine et l'autre de la nature humaine, car dans le *De divinis nominibus*, c. II, il dit que, pour ce qui appartient à l'opération humaine du Christ, le Père et l'Esprit-Saint n'y ont aucune part, à moins qu'on ne l'explique en disant que le Père et l'Esprit-Saint ont voulu dans leur miséricorde que le Christ fît et souffrît ce qu'effectivement il a fait et souffert en tant qu'homme. Et le même Denis ajoute que le Père et le Saint-Esprit prennent part à l'opération sublime et ineffable que le Verbe de Dieu, même après son incarnation, a accomplie en tant que Dieu immuable. Il est donc évident que l'opération humaine, dans laquelle le Père et le Saint-Esprit n'ont d'autre part que leur acceptation miséricordieuse, est autre que l'opération accomplie par le Christ, en tant que Verbe de Dieu, et qui lui est commune avec le Père et le Saint-Esprit. *Loc. cit.*, ad 1um.

Le corps de l'article contient un excellent exposé théologique de la question de l'opération théandrique. Les partisans du monénergisme n'admettant dans le Christ qu'un seul vouloir sont logiques avec eux-mêmes en ne lui reconnaissant également qu'une seule opération. Et saint Thomas indique immédiatement le point défectueux du raisonnement par lequel les hérétiques veulent justifier leur erreur. Dans un même sujet où les facultés sont subordonnées les unes aux autres, disent-ils, les actions et mouvements des puissances inférieures sont dirigées par les puissances supérieures; elles sont plutôt *operata* qu'*operationes*. Ainsi, « dans l'homme, se promener, qui est l'action des pieds, palper, qui est l'action des mains, sont des *œuvres* de l'homme, dont l'âme opère l'une par le moyen des pieds, l'autre, par le moyen des mains. Mais, du côté du sujet qui opère et qui est unique, l'*opération* est une et sans différenciation possible; toute la différenciation se trouve du côté des choses opérées ». Appliquant ce principe au Verbe incarné, dont la nature humaine était régie et réglée par la nature divine, les hérétiques disaient que « l'opération demeurait la même de la part de la divinité qui opère, quoique les choses opérées fussent diverses, en tant que la divinité du Christ agissait, soit par elle-même, portant toutes choses par la puissance de sa parole, soit par l'humanité, par exemple en marchant corporellement ». Et saint Thomas de rappeler ici les paroles de Sévère, récitées au VIe concile général, dans la xe session.

L'erreur des adversaires consiste en ce qu'ils veulent ignorer que, même les principes d'action subordonnés à des agents supérieurs conservent sous cette impulsion la forme propre selon laquelle ils ont leur propre opération. C'est ainsi que l'instrument, entendu au sens le plus strict du mot, possède une double opération : celle qui répond à sa forme propre, celle qui répond à la forme de l'agent supérieur qui l'anime et qu'on appelle pour ce motif opération instrumentale. Et saint Thomas de rappeler l'exemple classique de la hache, dont l'opération propre est de couper et qui, mue instrumentalement, fait des meubles. Ainsi, « partout où le moteur et l'objet mû ont des formes ou des vertus opératives différentes, il faut que l'opération de celui qui meut soit autre que l'opération propre de celui qui est mis en mouvement. Et cependant celui qui est mû participe à l'opération de celui qui le meut et celui qui meut se sert de l'opération propre de son instrument : il y a ainsi de l'un à l'autre une communication réciproque. De même, dans le Christ, la nature humaine a sa forme et sa vertu propre par laquelle elle opère, et il en est de même de la nature divine. Donc, la nature humaine a une opération propre distincte de l'opération divine et réciproquement. Mais la nature divine se sert de l'opération humaine, comme d'une opération instrumentale, et la nature humaine participe à l'opération de la nature divine, comme l'instrument participe à l'opération de l'agent principal. C'est ce que dit le pape saint Léon dans l'épître à Flavien : « l'une et l'autre forme, c'est-à-dire la nature divine aussi bien que la nature humaine, fait ce qui lui est propre en communication avec l'autre, le Verbe opérant ce qui est du Verbe et la chair exécutant ce qui est de la chair. » S'il n'y avait qu'une seule opération de la divinité et de l'humanité dans le Christ, il faudrait dire ou bien que la nature humaine n'a pas de forme et de vertu propre (car il est impossible de le dire de la nature divine), d'où il suivrait qu'il n'y aurait dans le Christ que l'opération divine, ou bien il faudrait dire que la vertu divine et la vertu humaine sont fusionnées dans le Christ en une seule vertu. Deux hypothèses pareillement impossibles. En acceptant la première, on ne met dans le Christ qu'une nature imparfaite; par la seconde, on confond les deux natures. » Art. 1, corpus.

Pour bien comprendre toute la pensée de saint Thomas, il ne faut pas s'en tenir à l'art. 1. Au fond, l'importance du débat sur l'opération théandrique est qu'il faut, avant tout, sauvegarder dans le mystère de l'Homme-Dieu, non seulement l'intégrité de la nature humaine et de toutes ses propriétés, mais encore la possibilité d'un mérite rédempteur. Si toute opération devait être rapportée à l'unique nature divine, la possibilité du mérite serait sans fondement. La question

de l'opération humaine dans le Christ amène saint Thomas à élucider d'abord la question de l'extension de l'acte proprement humain dans l'humanité du Sauveur. Tout en admettant la multiplicité des fonctions et des opérations vitales dans le Christ, saint Thomas fait observer qu' « en Jésus-Christ, comme homme, il n'y avait aucun mouvement de la partie sensitive qui ne fût réglé par la raison ». Bien plus, « les opérations naturelles et corporelles appartenaient aussi d'une certaine manière à sa volonté, en ce sens qu'il dépendait de cette faculté que son corps fît et souffrît les choses qui lui sont propres. Aussi, dans le Christ, il y a eu une opération humaine beaucoup plus tôt que dans tout autre homme ». A. 2. Cette incursion sur la puissance instrumentale de l'âme du Christ relativement aux opérations du corps, voir ici Jésus-Christ, col. 1316, complète heureusement la mise au point touchant l'action théandrique et prépare les articles suivants touchant le mérite de l'opération humaine du Christ, d'abord pour lui-même (a. 3), ensuite pour les autres (a. 4).

2. *Les commentateurs.* — A la suite de Cajétan, les commentateurs de saint Thomas font remarquer que le problème de l'opération unique ou multiple dans le Christ est facile à résoudre quand on l'envisage par rapport au principe actif agissant par sa vertu *propre.* Il s'agit, pour employer un terme scolastique, non du principe premier d'action dans un sujet, principe qui se confond avec le sujet lui-même, *principium quod*, mais du principe humain et immédiat de l'opération, *principium quo.* Ainsi l'homme est le principe premier agissant et son action se manifeste par l'opération de ses facultés intellectuelles, sensitives, motrices, etc. En s'en tenant à cette considération, se demander si dans le Christ il n'y a qu'une seule opération commune à la divinité et à l'humanité, c'est équivalemment demander si, dans le Christ, il n'y a qu'un seul principe immédiat de l'opération soit divine soit humaine. Et, puisque dans le Verbe incarné il y a les deux natures, et une humanité intègre et parfaite, jouissant de son activité propre, il est évident que, conformément à la définition du VI[e] concile, il faut affirmer dans le Christ deux opérations, l'opération divine et l'opération humaine.

Mais les commentateurs font ensuite observer que ces deux opérations appartiennent à un unique sujet, le Verbe fait homme : il faut donc, selon la célèbre formule de saint Léon, qu'elles soient coordonnées entre elles. Or, si l'on considère de près les raisons de coordination invoquées par les Pères, on en relève trois. La première se tient uniquement dans un ordre de perfectionnement moral, l'opération humaine étant toujours dirigée par la divinité de telle sorte qu'elle s'est montrée toujours conforme aux exigences de l'ordre : « Je vous ai donné l'exemple, dit le Christ, afin que vous agissiez comme moi-même j'ai agi. » Joa., xiii, 15. La seconde considère l'ordre de l'efficience instrumentale par rapport aux œuvres surnaturelles, miracles et prodiges de toute sorte, que l'humanité était appelée à accomplir en tant qu'instrument de la divinité. La troisième, enfin, se rattache à la communauté d'action de la divinité unie à l'humanité dans l'ordre du mérite et de la satisfaction, en tant que la divinité du Verbe, par le fait de l'union hypostatique, communiquait à l'humanité sainte du Sauveur la valeur infinie attachée aux actions d'un sujet divin. Tous ces aspects de l'action théandrique se trouvent indiqués par saint Jean Damascène, voir ci-dessus, col. 210.

Les commentateurs en concluent que n'importe laquelle des actions du Christ considéré dans son humanité peut être dite théandrique, sous l'un des trois aspects précités, puisqu'il n'existe aucune action humaine du Christ qui n'ait été au moins dirigée par la divinité. Mais la réciproque n'est pas vraie : les opérations proprement divines ne sont théandriques que si elles utilisent de quelque manière l'humanité. Les commentateurs ajoutent que l'opération théandrique est surtout celle qui a pour objet de conférer à l'opération humaine du Christ un mérite et une valeur de satisfaction infinis comme l'exige la dignité infinie du Verbe incarné. Le cardinal Billot a exposé fort lucidement ces trois degrés, de plus en plus parfaits, de l'action théandrique, pour s'arrêter avec plus de complaisance sur le dernier qui a trait à la satisfaction et au mérite du Sauveur :

« On peut donc considérer l'opération théandrique dans un ordre triple : dans l'ordre de la perfection morale, dans l'ordre des mutations sur les choses extérieures, dans l'ordre de la satisfaction et du mérite auprès de Dieu.

« Sous le premier aspect, l'opération théandrique présente cet exemplaire suprême de sainteté qui, pour tout le genre humain, a resplendi dans le Christ. Sous le second aspect, l'opération théandrique se rapporte aux miracles accomplis par le Sauveur. Sous le troisième aspect, elle implique la satisfaction qui a ôté le péché de ce monde et le mérite infini qui a rendu la grâce aux hommes.

« A ne considérer que l'extérieur des choses, ce qui frappe notre esprit, il faudrait donner la première place aux deux premiers aspects de l'opération théandrique. Car, sous ces deux aspects, l'opération théandrique manifeste très particulièrement le mystère de l'incarnation; elle en est un signe qui le rend croyable et qui nous incite à le croire. Si donc on affirme ici que l'opération théandrique se rapporte *principalement* aux œuvres du Christ concernant son mérite et sa satisfaction, c'est parce que ces sortes d'œuvres n'ont pu être accomplies, de quelque façon qu'on les envisage, que par un Homme-Dieu, tandis que le modèle de sainteté, les miracles, ne réclament pas aussi impérieusement l'union personnelle de la nature créée à Dieu. En effet, Dieu, de puissance absolue, aurait pu orner un homme de tant de grâce et régler et modérer ses actions en toutes choses de telle façon que cet homme, dépassant toutes les catégories particulières de la nature humaine, aurait été pour tout le genre humain un modèle parfait de sainteté, proposé à l'imitation de tous et de chacun, modèle que nul n'aurait pu égaler, dont tous auraient participé et qui aurait présenté une mesure de sainteté au moins égale à la mesure de l'imitation, comme la chose fut réalisée en fait dans le Christ. Pareillement Dieu, de puissance absolue, aurait pu, par l'instrument d'une simple créature humaine, opérer tous les prodiges qu'il opéra par son humanité unie à sa divinité : ressusciter les morts, guérir les malades, commander aux éléments terrestres, chasser les démons, accomplir les autres merveilles que nous lisons dans l'Évangile. Mais, pour offrir une satisfaction suffisante à la réparation du péché, était absolument requise l'humanité comme instrument conjoint à la divinité, puisque d'une part il fallait une œuvre satisfactoire offerte par une créature humaine, et d'autre part la valeur infinie que la divine hypostase communiquait à cette œuvre. Une telle satisfaction est donc bien l'opération théandrique par excellence. » *De Verbo incarnato*, 7[e] éd., Rome, 1927, th. xxxi, corollaire, p. 333-334.

S. Thomas, *Summa theol.*, III[a], q. xix, a. 1, et les commentateurs. Cf. *Cont. Gent.*, l. IV, c. lvi; *Compendium theologiæ*, c. ccxi; Petau, *De incarnatione*, l. VIII, c. vii-xiii; Noël Alexandre, *Hist. eccl.*, sæc. vii, dissert. ix; Franzelin, *De Verbo incarnato*, th. xl; Stentrup, *Christologia*, th. li-liii; L. Billot, *De Verbo incarnato*, th. xxxi; A. d'Alès, *De Verbo incarnato*, th. xiii.

A. Michel.

1. THEINER Jean-Antoine, ecclésiastique allemand, finalement sorti de l'Église (1799-1860). — Né à Breslau le 15 décembre 1799, il fut ordonné prêtre en 1822; deux ans plus tard il fut nommé professeur d'exégèse et de droit canonique à l'université de sa ville natale, où il prit, en 1826, le doctorat en théologie et en droit canonique. Il écrivit à cette date : *Variæ doctorum catholicorum opiniones de jure statuendi impedimenta matrimonii dirimentia*, Breslau, 1825, et *De pseudo-isidoriana collectione, ibid.*, 1827; mais aussi des publications d'ordre moins scientifique en faveur du mouvement catholique réformiste : *Die katholische Kirche in Schlesien*, 1826, et surtout : *Einführung der erzwungenen Ehelosigkeit bei den christlichen Geistlichen und ihre Folgen*, 1828, violente attaque contre le célibat ecclésiastique. Obligé de quitter sa chaire, il devint curé de Polsnitz, en 1830, puis de Hundsfeld, en 1837. Il passa ouvertement au rongianisme, fut excommunié en 1845 et prit, dans « l'Église catholique allemande », la direction de la communauté de Breslau. Il ne tarda pas, d'ailleurs, à se brouiller avec Ronge, contre qui il écrivit *Reformatorische Bestrebungen in der katholischen Kirche*, 1846. Retourné à la vie laïque, il devint secrétaire de la bibliothèque de Breslau (1855-1860), et mourut le 15 mai 1860, sans s'être réconcilié avec l'Église.

Kirchenlexikon, t. XI, col. 1488; Buchberger, *Lexikon für Theologie*, t. X, col. 26.

É. AMANN.

2. THEINER Augustin, frère cadet du précédent, membre de l'Oratoire d'Italie (1804-1874). — Né à Breslau le 11 avril 1804, d'abord hésitant sur la voie à suivre, amené par son frère dont il subit toujours l'influence, aux études juridiques, il entreprit de longs voyages de recherches en Belgique, en Angleterre, en France — il s'y rencontra avec Lamennais — se fixa définitivement à Rome, où il situe lui-même sa conversion; cf. *Histoire de ma conversion*, Paris, 1838. Ordonné prêtre, il entra dans l'Oratoire de saint Philippe de Néri, où il rencontra, pour les travaux d'érudition auxquels il voulait se livrer, de singulières facilités. Membre de plusieurs congrégations romaines et de diverses sociétés savantes, il eut la faveur de Grégoire XVI, plus tard celle de Pie IX, qui devait finalement le disgrâcier après le concile du Vatican, durant lequel il avait été en étroites relations avec la minorité antiinfaillibiliste. Il mourut à Civita-Vecchia le 8 août 1874; on a pu se demander s'il était mort dans le sein de l'Église catholique; il était toujours resté intime avec Doellinger.

Son œuvre littéraire, qui est considérable, intéresse bien plus l'historien que le théologien. Pourtant ce dernier y rencontrera nombre de documents inédits du plus haut intérêt; malheureusement Theiner est un esprit brouillon, trop souvent négligent et qui ne laisse jamais un plein sentiment de sécurité. Il avait débuté par une étude d'histoire du droit canonique : *Disquisitiones in præcipuas canonum et decretalium collectiones*, in-4°, Rome, 1836, puis était passé à des sujets plus modernes : *Die neuesten Zustände der katholischen Kirche in Polen und Russland*, 1841; *Die Rückkehr der regierenden Häuser Braunschweig und Sachsen zur katholischen Kirche*, 1843; *Herzog Albrechts von Preussen gewesenen Hochmeisters des deutschen Ordens und Friedrichs I. Königs von Preussen versuchte Rückkehr zur kath. Kirche*, 1845; *Zustände der kath. Kirche in Schlesien, 1740-1758*, 1846. L'ouvrage qu'il avait à la demande de Pie IX rédigé sur le pontificat de Clément XIV, *Geschichte des Pontifikats Klemens' XIV.*, 2 vol., Paris, 1853; trad. ital., 3 vol., Milan, 1855, ne brille pas par l'impartialité; il lui valut des répliques de Fr.-H. Reinerding et du P. de Ravignan, et la traduction italienne fut interdite dans les États pontificaux. A partir de 1855, Theiner, préfet des Archives vaticanes, put puiser à pleines mains dans ce riche dépôt et publia une série de documents du plus haut intérêt pour l'histoire de l'Église. Il avait d'abord tenté de poursuivre la continuation des *Annales ecclesiastici* de Baronius, à partir du point où les avaient laissés Rinaldi (de 1199 à 1565) et Laderchi (de 1565 à 1571); c'est ainsi qu'il publia à Rome, 1856, trois volumes qui menaient l'histoire ecclésiastique jusqu'à la fin du pontificat de Grégoire XIII (1585); il parlait de rassembler les matériaux qui lui permettraient d'atteindre la fin du règne de Pie VI. Mais il fut bientôt arrêté par la masse des documents à mettre en œuvre. Sur les entrefaites il fut sollicité par l'éditeur Guérin, de Bar-le-Duc, de donner une nouvelle édition des *Annales* en prenant comme point de départ l'édition de Lucques, dont Mansi avait assuré la publication. Encore que la préface du t. Ier, Bar-le-Duc, 1864, promette d'importantes modifications à l'œuvre de Mansi, il ne semble pas que l'édition procurée par Theiner, 37 vol. grand in-4° qui parurent à Bar, puis à Paris, de 1864 à 1883, ait changé grand' chose à l'édition de Lucques; elle a seulement rendu plus accessible au grand public la consultation d'une œuvre devenue fort rare. A partir de 1859, délaissant la continuation des *Annales*, Theiner se mit à publier sous le titre de *Vetera monumenta* des pièces inédites concernant l'histoire ecclésiastique de divers pays : Hongrie, 2 vol. in-fol., Rome, 1859, 1860; Pologne, Lithuanie et pays avoisinants, 4 vol., *ibid.*, 1860-1864; Slaves du Sud, 2 vol., *ibid.*, 1863; Irlande et Écosse, *ibid.*, 1864. Il donna aussi en français les *Monuments historiques relatifs aux règnes d'Alexis Michaélovitch, Féodor Ier et Pierre le Grand, czars de Russie, extraits des archives du Vatican et de Naples*, Rome, 1859; en latin un *Codex dominii temporalis sanctæ Sedis*, 3 vol., Rome, 1861-1862; des *Monumenta spectantia ad unionem Ecclesiæ græcæ et romanæ* (en collaboration avec Miklosich), Vienne, 1872. De même inspiration, sinon de même facture, un travail traduit en allemand par Mgr Fessler sous le titre : *Die zwei allgemeinen Konzilien von Lyon und Konstanz und die weltliche Herrschaft des h. Stuhles*, 1862, qui eut un gros succès. Par contre l'*Histoire des deux concordats de la République française et de la République cisalpine de 1801 et de 1803*, Bar-le-Duc, 1869-1870, fut vivement attaquée. Pendant le concile du Vatican, Theiner avait communiqué au cardinal de Hohenlohe plusieurs documents relatifs au concile de Trente que la curie voulait garder secrets; ce fut la cause de sa disgrâce. Ces documents et d'autres furent publiés après la mort de Theiner sous le titre d'*Acta genuina concilii Tridentini*, 2 vol., Agram, 1874; ils sont devenus sans grand intérêt depuis la publication des Actes de Trente entreprise par la Goerresgesellschaft sous le haut patronage de la curie romaine.

Allgemeine deutsche Biographie, t. XXXVII, p. 674-677; *Kirchenlexikon*, t. XI, col. 1486-1488; H. Reusch, *Das Index der verbotenen Bücher*, t. II, p. 1124 sq., 1110 sq.; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. V *b*, col. 1630-1634; Buchberger, *Lexikon für Theologie*, t. X, col. 27-28.

É. AMANN.

THÉISME, doctrine qui professe l'existence d'un Dieu personnel, créateur et provident. — A l'art. DÉISME, t. IV, col. 231-232, on a expliqué la distinction actuellement faite entre les mots « théisme » et « déisme », qui ont pourtant tous deux la même étymologie. Encore que le mot « théisme » doive s'opposer d'abord à celui d' « athéisme », voir t. I, col. 2190 sq. et à celui de « panthéisme », voir t. XI, col. 1855 sq., c'est principalement au mot « déisme » qu'on l'oppose aujourd'hui. Ce dernier système, tout en reconnaissant l'existence de Dieu et sa distinction d'avec le monde,

rejette *a priori* toute intervention de la Cause suprême dans son œuvre. Au rebours, le théisme admet cette intervention. Sans doute reconnaît-il que, par son seul labeur, la raison humaine peut arriver à la connaissance de Dieu, de son existence, de ses attributs, de son action et tout particulièrement de sa providence. Mais, ceci posé, il laisse ouverte la question de la possibilité des rapports entre Dieu et son œuvre. Cette œuvre, la Cause suprême ne la dirige pas seulement par les lois générales de la nature; elle domine d'assez haut tout le système des causalités qui dérivent d'elle pour qu'il lui soit loisible d'y intervenir, même au détriment du déterminisme des lois naturelles; en d'autres termes, le théisme admet la possibilité du miracle. Tout spécialement il reconnaît la possibilité de ce miracle d'ordre psychologique qu'est la révélation : Dieu par des procédés divers, d'ordre extérieur ou d'ordre intérieur, fait s'épanouir dans une conscience humaine des pensées, spéculatives mais surtout pratiques, auxquelles n'aurait pas abouti d'emblée le psychisme humain. En d'autres termes le théisme est avant tout interventionniste. C'est le théisme qui constitue le substratum sur lequel s'édifie ultérieurement la théologie du révélé. C'est l'exposé général du théisme qui est fait ici à l'article DIEU, aux articles ATTRIBUTS DIVINS, t. I, col. 2223-2235; CRÉATION, MIRACLE, RÉVÉLATION.

É. AMANN.

THÉMISTIUS, diacre d'Alexandrie et chef de la secte des agnoètes (VIe siècle). — On est mal renseigné sur les circonstances de sa vie. Selon Libératus, il était déjà en fonction sous le patriarche antichalcédonien Timothée III (518-535) et c'est à celui-ci qu'il aurait soumis d'abord ses idées sur « l'ignorance » où l'humanité du Christ aurait été de certaines choses. *Breviarium*, c. XIX, *P. L.*, t. LXVIII, col. 1034. Repoussé par le patriarche, il aurait fait schisme. Selon le pseudo-Léonce, *De sectis*, act. V, c. IV-VI, *P. G.*, t. LXXXVI *a*, col. 1232, cette altercation doctrinale se serait produite non point avec Timothée, mais avec son successeur Théodose (voir ci-dessous, col. 325), alors que celui-ci était déjà en résidence à Constantinople, donc après 536; c'est dans la capitale que le schisme aurait éclaté, les partisans de Thémistius s'étant alors séparés de la communion de Théodose. Les deux données ne sont pas absolument incompatibles; la première discussion a pu avoir lieu à Alexandrie, au temps de Timothée, amenant une certaine fermentation; Thémistius a pu néanmoins être du nombre des clercs de tout grade qui, de bonne grâce ou contraints, accompagnèrent Théodose à Constantinople, où se serait produit l'éclat définitif entre le patriarche et son diacre. Ces discussions eurent leur écho à Alexandrie, où un certain nombre de personnes se rallièrent aux idées de Thémistius. Il restait encore de ces thémistiens ou agnoètes au temps du patriarche melchite, saint Euloge (581-608), qui discuta leurs arguments et fut de ce chef félicité par le pape saint Grégoire. Voir *Epist.*, X, XXXIX, *P. L.*, t. LXXVII, col. 1096. Cette lettre est de 600, on n'y trouve plus la moindre allusion à Thémistius qui devait être mort depuis assez longtemps.

Les idées du diacre et leur genèse nous sont mieux connues. A l'encontre de la théologie, plus ou moins teintée d'eutychianisme, que soutenait Julien d'Halicarnasse, Thémistius était rallié au monophysisme modéré (presque verbal) de Sévère d'Antioche; avec ce dernier il admettait que l'humanité du Christ, étant consubstantielle à la nôtre, avait été affectée des mêmes indigences que nous, avait été capable de souffrances réelles, avait été sujette à la corruption et à la mort. Mais il poussait jusqu'au bout les conséquences que tirait Sévère de ce principe incontestable. Les déficiences de l'humanité, ce ne sont pas seulement celles de la chair, mais celles de l'esprit : la connaissance humaine est vite au bout de ses limites. Il n'en a pas été autrement dans le Christ; bien que son savoir ait de beaucoup dépassé le nôtre, il avait, comme le nôtre, ses lacunes, ses ignorances; plusieurs passages de l'Évangile le montraient bien : Jésus demandait où l'on avait mis le corps de Lazare, Joa., XI, 34, c'est donc qu'il ne savait pas où se trouvait le cadavre; chose plus grave, il avait solennellement déclaré que, « pour ce qui était du jour et de l'heure du jugement dernier, nul ne le savait, ni les anges, ni le Fils lui-même, mais le Père seul ». Marc., XIII, 32. A la vérité, Thémistius n'était pas le premier à relever ces textes relatifs à « l'ignorance » du Sauveur; les ariens les avaient mis en avant et, en leur temps, les Pères avaient répondu à leurs difficultés; plusieurs, et non des moindres, avaient reconnu cette « ignorance » en la mettant au compte de l'humanité du Christ. Pour qui admettait la doctrine des deux natures il n'y avait point ici de difficulté insurmontable. Mais Thémistius, il ne faut pas l'oublier, était monophysite : s'il n'y a plus, après l'incarnation, qu'une seule nature, la nature divine en laquelle s'absorbe la nature humaine, s'il n'y a plus — et Thémistius le reconnaissait — qu'une seule « opération », attribuer l'ignorance au Verbe incarné, c'est faire entrer l'ignorance dans la divinité même. Néanmoins il ne faut pas perdre de vue que le monophysisme sévérien est plus verbal que réel. C'est en paroles surtout que l'on y maintient la μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη; dans la réalité, Sévère et Thémistius admettaient, tout comme les chalcédoniens, que l'humanité du Christ était créée comme la nôtre et possédait toutes les caractéristiques que nous possédons nous-mêmes; s'ils ne voulaient pas dire qu'elle était une φύσις distincte de la φύσις divine, c'est que, faisant de φύσις le synonyme absolu d'ὑπόστασις, ils craignaient de tomber dans le « nestorianisme », comme le faisaient, disaient-ils, les chalcédoniens. Pour inconséquente que fût leur doctrine, les sévériens admettaient des déficiences possibles dans l'humanité du Christ. Toute la question était de savoir jusqu'où allaient ces déficiences; Sévère et Théodose s'arrêtaient aux déficiences de la chair, Thémistius admettait les limitations de la connaissance. C'étaient surtout des arguments de fait qu'il faisait valoir et il n'en avait guère de nouveaux à produire.

Le diacre paraît avoir été un écrivain fécond; mais de cette production il ne nous reste plus que des titres et quelques fragments. Dans le dossier de la controverse monothélite rassemblé avant le concile du Latran de 649 et qui fut également employé pour le VIe concile œcuménique, il est question, à plusieurs reprises, d'un *tomos* adressé par Thémistius à l'impératrice Théodora, en réponse à un mémoire qu'avait composé, à l'intention de la souveraine, le patriarche Théodose. Mansi, *Concil.*, t. X, col. 1118; t. XI, col. 440 D où l'écrit est appelé ἀντιρρητικὸς κατὰ τοῦ τόμου Θεοδοσίου; c'est le même écrit qui est déjà signalé par Maxime le Confesseur, *Dialog.*, *P. G.*, t. XCI, col. 172. Maxime connaît aussi un autre traité (πραγματεία), qu'il faut identifier avec le « Traité contre Colluthus », cité dans le dossier du Latran, Mansi, t. X, col. 1118; ce Colluthus, un personnage de l'entourage de Théodose, avait écrit, au nom de son patriarche contre Thémistius. *Ibid.*, col. 1121. Le même dossier signale aussi une « Épître dictée par lui (Thémistius) pour les Salamites »; une « Lettre adressée au prêtre Marcel et au diacre Étienne »; un « Discours abrégé dédié au moine Charisius »; une « Réponse à ce que lui avait écrit Constant, évêque de Laodicée »; une dissertation Πρὸς τοὺς λέγοντας, ὅτι διὰ τὸ μίαν εἶναι θεοπρεπῆ τὴν ἐνέργειαν τοῦ Χριστοῦ

πάντων εἶχε τὴν γνῶσιν ἡ ἀνθρωπότης αὐτοῦ; une « Apologie des vingt chapitres, adressée à une réunion de moines ». Photius, deux siècles plus tard, connaissait un livre de Conon, Eugène et Thémistius contre le *De resurrectione* de Jean Philopon, *Bibl.*, cod. 23, *P. G.*, t. CIII, col. 60; si le Thémistius ici nommé est bien notre diacre, cela montrerait qu'il avait des sympathies pour un des groupes trithéistes (voir l'art. TRITHÉISME). Enfin le même Photius fait mention d'une polémique littéraire entre Thémistius et un moine alexandrin nommé Théodore. A l'apologie de Thémistius — sans doute la même qui est citée plus haut — et dont le titre complet était Καλωνύμου τοῦ καὶ Θεμιστίου ἀπολογία ὑπὲρ τοῦ ἐν ἁγιοῖς Θεοφοβίου (nous ignorons tout de ce dernier), le moine Théodore répliqua par un volumineux ouvrage, au titre verbeux : Ἔλεγχος ὡς ἐν συντόμῳ τῆς ἄνωθεν καὶ ἐξ ἀρχῆς Θεμιστίου κατὰ τῶν ἡμῶν Πατέρων προπετοῦς καὶ ἀλογωτάτης ἐνστάσεως, ἐκ προφάσεως νῦν ἡμῖν πεπονημένος τῶν προβεβλημένων ὑπ' αὐτοῦ κατὰ τῆς ἀληθείας ζητημάτων τε καὶ προτάσεων καὶ σαφὴς διευκρίνησις τῆς προκειμένης ὑποθέσεως. (Réfutation abrégée de l'ouvrage jadis et dès le début composé par Thémistius, où il s'insurge avec précipitation et sottise contre nos saints Pères, discussion des questions soulevées par lui contre la vérité et examen diligent de l'hypothèse qu'il propose.) A cet ouvrage, continue Photius, Thémistius répliqua par un court traité, un μονοβίβλος; Théodore ne s'avoua pas vaincu et riposta par une œuvre en trois tomes. Fut-ce même la fin de la polémique?

Les fragments conservés de Thémistius ont été colligés par les adversaires du monothélisme pour démontrer que l'affirmation de l'unique « énergie » et de l'unique volonté ne se trouvait que chez des hérétiques. Tous ceux que nous avons ne se rapportent donc qu'à ce point très spécial; ils insistent sur l'unité de volonté (θελῆσις) et de connaissance (γνῶσις) en Jésus; mais de même qu'ils distinguent deux θελήματα, deux vouloirs, de même ils devaient — malheureusement il ne s'est point conservé de textes en ce sens — distinguer deux γνωρίσματα, deux façons de connaître, deux objets et deux modes de connaissance, ce qui permettait au diacre alexandrin d'échapper aux conséquences de l'affirmation de l'unique nature et de l'unique énergie. En définitive la psychologie du Christ qu'il proposait était plus voisine du chalcédonisme qu'il ne le pensait lui-même. Les agnoètes étaient, dans le fond, des chalcédoniens qui s'ignoraient. Le pseudo-Léonce en fait la très judicieuse remarque, *De sectis*, act. X, c. III. *P. G.*, *loc. cit.*, col. 1264 : « La question des limites exactes de la connaissance (humaine) du Christ n'a point été tranchée par le Concile. » En polémiquant contre les thémistiens, Euloge ne semble point s'être douté que ceux-ci étaient plus près de Chalcédoine que les sévériens de stricte observance, lesquels, à leur tour, étaient plus orthodoxes que les julianistes, eux-mêmes plus proches des catholiques que les vrais eutychiens. Peut-être n'est-il pas inutile de faire ces remarques si l'on veut entendre le sens des condamnations portées, a-t-on dit, par le pape saint Grégoire le Grand contre l'agnoétisme.

Les sources ont été étudiées au cours de l'article; ni Timothée de Constantinople, *De recept. hæretic.*, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 41, 53, 57, ni Jean Damascène, *De hæres.*, 85, *P. G.*, t. XCIV, col. 756, n'ajoutent rien que l'on ne trouve avant eux; Nicéphore Calliste, *H. E.*, l. XVIII, c. L, *P. G.*, t. CXLVI, col. 433, confond Thémistius avec le philosophe païen de même nom du IVe siècle, attribue à celui-ci l'erreur agnoïte, qui aurait repris consistance au VIe siècle; Michel le Syrien, *Chronique*, éd. et trad. Chabot, t. II, p. 248, n'est pas plus renseigné que les auteurs grecs. Voir pour la mise en œuvre J. Maspéro, *Histoire des patriarches d'Alexandrie*, Paris, 1923, *passim* (table au mot *Agnoètes*, *Thémistius*). Pour la question proprement théologique, voir ici au mot AGNOÈTES, t. I, col. 595 et SCIENCE DU CHRIST, t. XIV, col. 1646-1647.

É. AMANN.

THÉOCRATIE. — Le mot paraît bien avoir été forgé par l'historien juif Flavius Josèphe : « Parmi les peuples, écrit-il, les uns ont confié à des monarchies, les autres à des oligarchies, d'autres encore au peuple le pouvoir politique. Mais notre législateur (Moïse) n'a arrêté ses regards sur aucun de ces gouvernements; il a, si l'on peut faire cette violence à la langue, institué comme gouvernement la théocratie, plaçant en Dieu le pouvoir et la force, ὡς δ'ἄν τις εἴποι βιασάμενος τὸν λόγον, θεοκρατίαν ἀπέδειξε τὸ πολίτευμα, Θεῷ τὴν ἀρχὴν καὶ τὸ κράτος ἀναθείς. » *Cont. Apionem*, l. II, c. XVI. Et un peu plus loin, faisant l'apologie de ce genre de gouvernement : « Peut-il y avoir, dit-il, une constitution plus belle et plus juste que celle qui attribue à Dieu le gouvernement de tout, qui charge les prêtres d'administrer au nom de tous les affaires les plus importantes et confie au grand-prêtre, à son tour, la direction des autres prêtres...? Les prêtres (dans ce système) ont la surveillance rigoureuse de la loi et des autres occupations, ils sont les surveillants et les juges et châtient eux-mêmes les coupables. Peut-il exister une magistrature plus sainte que celle-là? » *Ibid.*, c. XXI et XXII.

Par où l'on voit que, à l'estimation de Josèphe, la théocratie, qu'il vaudrait mieux appeler la hiérocratie (souveraineté des prêtres) est proprement le régime qui a gouverné les Juifs entre le retour de la captivité et la ruine de Jérusalem en l'an 70 de notre ère, quoi qu'il en fût des divers pouvoirs laïques qui pouvaient interférer avec celui du sacerdoce. Cf. ici l'art. JUDAISME, § III, *Institutions*, t. VIII, col. 1606-1614. Mais l'historien juif fait remonter à Moïse lui-même la responsabilité de cet état de choses. Jusqu'à quel point cette vue correspond-elle à la réalité, ce n'est pas ici le lieu de le discuter. A étudier l'histoire d'Israël, on se rendrait compte que la théocratie, telle que la définit Josèphe est, en ce qui concerne la nation juive, de date relativement récente.

Il est toutefois un autre aspect du régime politique du peuple israélite qui donne aux gouvernements successifs de celui-ci allure théocratique. En vertu de l'alliance du Sinaï, les choses civiles et les choses religieuses étaient si intimement unies que les préceptes religieux étaient lois d'État et inversement; dès lors la transgression d'une loi civile (lois sur les héritages, par exemple, ou sur les mariages) était considérée comme une atteinte directe à la volonté divine. Par ailleurs c'est Dieu qui avait investi directement et sans intermédiaire ses représentants visibles, Moïse, Josué, les juges, Saül, David; toutes les lois et ordonnances concernant la conquête, la division, l'administration, la défense du pays étaient censées avoir été données par lui. L'institution même de la monarchie ne changea pas essentiellement ces rapports entre Dieu et son peuple : les rois étaient les représentants de Jahvé, investis de droits sacerdotaux, plus ou moins étendus, plus ou moins admis par le sacerdoce en exercice; on voit les prophètes leur transmettre les communications divines et les souverains amenés, par force ou par amour, à suivre ces indications. De son côté, la hiérarchie sacerdotale elle-même n'était pas sans intervenir, à l'occasion, pour rappeler aux rois leurs devoirs. Bref, sans être une théocratie au sens exact où nous avons entendu Josèphe définir ce régime politique, l'État juif, au temps des rois, se rapprochait jusqu'à un certain point de la conception plus ou moins idéale que représente ce mot.

A-t-il subsisté quelque chose de ces idées théocra-

tiques dans la nouvelle économie du salut instaurée par Jésus-Christ? Est-il dans les vues du Sauveur ou de son Église que les sociétés civiles soient gouvernées immédiatement par Dieu, c'est-à-dire, dans la pratique, par ses représentants, par le sacerdoce? Nul, à coup sûr, ne le soutiendra. Le Christ a nettement marqué la limite entre les deux pouvoirs temporel et spirituel qui se partagent le gouvernement des hommes, Matth., XXII, 16-22; il a déclaré formellement que son royaume n'était pas de ce monde, Joa., XVIII, 36, refusé de trancher de son autorité propre des différends relatifs à des affaires d'héritage, Luc., XII, 13-14. Dès qu'elle a réfléchi à la loi constitutive de la société devenue chrétienne, l'Église a clairement défini la distinction des deux zones qui ressortissent respectivement au pouvoir temporel et au pouvoir spirituel. Dans sa zone d'attribution, chacun de ces deux pouvoirs est indépendant de l'autre. Nul ne l'a dit avec plus de clarté que le pape Gélase (492-496) dans sa lettre fameuse à l'empereur Anastase. *P. L.*, t. LIX, col. 41. De fait, à partir du moment où l'empire romain se convertit au christianisme, le péril est bien plutôt du côté d'empiètement du pouvoir séculier sur le domaine spirituel que d'ingérences du spirituel dans le temporel. Les revendications de l'Église, d'ailleurs assez timidement exprimées, visent à obtenir dans le domaine des choses religieuses une indépendance qui lui est, à bien des reprises, strictement mesurée. Loin de chercher à mettre la main sur le domaine propre de l'État, l'Église doit bien plutôt se défendre contre les empiètements des souverains laïques. On a étudié à l'article POUVOIR DU PAPE EN MATIÈRE TEMPORELLLE, t. XII, col. 2704 sq., comment la papauté médiévale a été amenée à revendiquer et quelquefois à exercer une certaine autorité sur le temporel. Les historiens indépendants donnent assez volontiers le nom d'idées théocratiques, de théocratie médiévale, etc., à l'ensemble de vues qui se sont fait jour au milieu du XIe siècle sur les rapports entre le « sacerdoce et l'empire ». Ils parlent du régime théocratique conçu d'abord par Grégoire VII, clairement exprimé par Innocent III et plus encore par Innocent IV, rappelé avec une sorte de brutalité par Boniface VIII. Tout en constatant cet usage, il faut regretter l'abus du mot. Les théories des papes en question prétendent assurer au pouvoir spirituel une prépondérance de dignité et d'autorité par rapport au pouvoir temporel, mais elles n'entendent pas supprimer la distinction entre les deux pouvoirs. Tout au plus pourrait-on dire que, par la métaphore des « deux glaives », les théoriciens du « pouvoir direct » laissent quelque prise à l'accusation portée. Les « deux glaives » sont d'abord, en théorie, aux mains de l'Église, entendons que celle-ci possède *radicaliter* l'un et l'autre pouvoir, le spirituel et le temporel. Mais elle ne les retient pas tous les deux. Gardant l'usage du glaive spirituel, elle remet au pouvoir séculier le glaive temporel, tout en se réservant de contrôler l'usage qui en sera fait. Les deux pouvoirs demeurent donc distincts, encore que le temporel soit subordonné au spirituel. Nous sommes assez loin de la définition que donnait Josèphe de la théocratie. Quant à la concentration dans les mêmes mains du pouvoir spirituel et du temporel par le fait que le pape est devenu le souverain d'un État indépendant, ou les évêques seigneurs temporels plus ou moins autonomes, elle n'a rien à faire avec la théocratie : encore qu'exercés par la même personne, les deux pouvoirs restent distincts par leur nature et leur application.

Pour la première partie « Théocratie israélite », se reporter à l'art. ROIS *(Livres des)*, t. XIII, surtout col. 2832 sq., 2840 sq.; à compléter par l'art. PARALIPOMÈNES *(Livres des)*, t. XI, surtout col. 1977 sq.; enfin à l'art. JUDAISME, t. VIII, col. 1606-1614.

Pour la « théocratie pontificale », outre l'art. POUVOIR DU PAPE EN MATIÈRE TEMPORELLE, se reporter aux articles concernant les divers papes Grégoire VII, Innocent III, Grégoire IX, Innocent IV (particulièrement important), Boniface VIII.

É. AMANN.

THÉODICÉE. — Ce mot, qui signifie étymologiquement « justification de Dieu » (Θεός et δίκη), a été employé pour la première fois par Leibniz : *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, Amsterdam, 1710; cf. art. LEIBNIZ, t. IX, col. 175. Les ouvrages de P. Bayle, tout spécialement le *Dictionnaire* et la *Réponse aux questions d'un provincial*, avaient ravivé la question du problème du mal; cf. art. BAYLE, t. II, col. 488 sq. C'est à la demande formelle de la reine Charlotte de Prusse que Leibniz composa son ouvrage pour répondre aux objections de Bayle et justifier contre lui les prérogatives divines, tout spécialement la providence. Mais l'usage a peu à peu élargi la signification originale du mot. Le problème du mal constituant la difficulté la plus considérable qui puisse être faite à l'existence d'un Dieu unique, créateur souverainement sage, souverainement puissant, la discussion de ce problème devra former une partie considérable de toute étude sur Dieu. Ainsi le mot « théodicée » a fini par désigner ce que l'on appelait autrefois la « théologie naturelle », c'est-à-dire la science de Dieu telle qu'elle peut s'établir par les seules lumières de la raison, en dehors de tout appel (au moins explicite) aux enseignements de la révélation. Voir ici l'art. DIEU, t. IV, col. 756 sq., où la première section, *Connaissance naturelle de Dieu*, est consacrée à établir la légitimité de la théodicée, col. 757 sq., et la seconde à fournir les preuves rationnelles de l'existence de Dieu, col. 874 sq.; la troisième, *Dieu, sa nature d'après la Bible*, col. 948-1023 ne ressortit pas à la théodicée, pas plus que l'ensemble de la section IV, *Dieu, sa nature d'après les Pères;* mais la théodicée se retrouve au dernier paragraphe, col. 1148 sq. : *Apport philosophique dans la théodicée des Pères*, aussi bien qu'à la section V : *Dieu, sa nature selon les scolastiques*, car les spéculations de ces derniers sont surtout d'ordre rationnel; la fin même de cette section est consacrée aux éléments péripatéticiens introduits en théodicée, col. 1185-1202 et tout spécialement à l'influence de la philosophie religieuse des Arabes, col. 1202, et du juif Maimonide, col. 1223. Quant à la section VI : *Dieu, sa nature d'après la philosophie moderne*, col. 1243 sq., elle donne une histoire détaillée de la théodicée moderne et des différents problèmes avec laquelle celle-ci a été aux prises; elle signale aussi les principaux ouvrages sur ces divers aspects de la théodicée.

É. AMANN.

THÉODORE Ier, pape du 24 novembre 642 au 14 mai 649. — D'origine orientale — son père était de Jérusalem — il succéda, après une vacance de cinq ou six semaines, au pape Jean IV. Les premiers mois de son pontificat furent troublés par la révolte du cartulaire Maurice contre l'exarque de Ravenne, Isacius, avec qui ce fonctionnaire avait jadis eu partie liée. La tentative de Maurice échoua; enlevé de Sainte-Marie Majeure où il avait cherché un asile, le malheureux fut livré à l'exarque et décapité à Ravenne. Isacius ne tarda pas, d'ailleurs, à mourir et fut remplacé par Théodore Caliopa, que l'on retrouve dans l'histoire du pape Martin successeur de Théodore. Le *Liber pontificalis* à qui nous devons ces détails sur les troubles romains de l'hiver 642-643, ne dit pas quelle fut en l'occurrence l'attitude du pape. Il faut penser qu'il resta loyal envers l'exarque byzantin; le *Liber* ne signale pas de difficultés entre les deux pouvoirs durant les années suivantes.

Cela ne veut pas dire que Théodore Ier ait souscrit à la politique religieuse de Constantinople. Celle-ci s'agitait autour de l'acceptation de l'*Ecthèse* monothélite d'Héraclius. Cf. art. MONOTHÉLISME, t. x, col. 2320. A défaut de Rome, qui, dès le temps du pape Séverin, avait pris position contre le document impérial, l'empereur Constant II escomptait la fidélité du titulaire de Constantinople. Depuis l'automne de 641, le siège patriarcal était occupé par Paul, qui, d'ordre du basileus, avait remplacé Pyrrhus, compromis dans les événements politiques à la suite desquels Constant II était arrivé au trône. Paul, d'ailleurs, tout en restant fidèle à l'*Ecthèse*, entendait bien ne pas rompre avec le premier siège; le pape Théodore, assez mal renseigné sur les circonstances dans lesquelles Paul avait remplacé Pyrrhus, essaya d'obtenir du patriarche en exercice une rétractation de la doctrine monothélite et de l'adhésion à l'*Ecthèse*. Au cours de 643 il envoyait à Constantinople une légation, qui comprenait, entre autres, le diacre Martin, son futur successeur. Les lettres qu'elle emportait se sont conservées : Jaffé, *Regesta*, n. 2049, 2050, 2052. Toutes insistaient sur la nécessité de procéder régulièrement contre Pyrrhus, qui n'avait pas été canoniquement déposé, et sur l'obligation pour le nouvel élu d'abandonner l'*Ecthèse*, que Rome avait condamnée. Mais c'était se méprendre sur les dispositions réelles de Paul qui se montra finalement un partisan aussi convaincu de la formule monothélite que ses deux prédécesseurs Sergius et Pyrrhus. Les négociations se prolongèrent quelque temps, sans que nous puissions en dire le détail. Finalement, à une date qu'il est impossible de préciser et après réception d'une lettre du patriarche constituant une fin de non recevoir (cf. Grumel, *Régestes*, n. 300), le pape Théodore prononça contre Paul une sentence de déposition, d'ailleurs inexécutable : *propter quod justa ab apostolica Sede ipse depositionis ultione percussus est*, dit le *Liber pontificalis*, qui emprunte cette phrase, comme plusieurs autres de sa notice, à un discours prononcé par le pape Martin Ier au concile du Latran de 649. Cf. Mansi, *Concil.*, t. x, col. 878.

Un moment Théodore avait cru être plus heureux avec l'ex-patriarche Pyrrhus. Déposé, comme nous l'avons dit, en 641, celui-ci avait fini par se rendre en Afrique où on le trouve, en 645, soutenant avec le célèbre Maxime le Confesseur une discussion, demeurée fameuse, sur les deux « énergies » et les deux volontés dans le Christ. Voir t. x, col. 449. A la suite de cette controverse, Pyrrhus s'était déclaré convaincu de la vérité du dyothélisme et, toujours accompagné de Maxime, s'était rendu à Rome pour se réconcilier avec le pape Théodore, sans doute vers la fin de cette même année. Celui-ci se prêta de bonne grâce aux demandes de Pyrrhus, qui, après avoir condamné le monothélisme soutenu par lui et son prédécesseur et après avoir professé la foi orthodoxe, fut reçu avec les honneurs qui convenaient à son rang : *fecit (Theodorus) cathedram ei poni juxta altarem* (sic), *honorans eum ut sacerdotem regiæ civitatis*, dit le *Liber pontificalis*, qui ajoute ce détail aux précisions données par le pape Martin dans le discours déjà cité. Au fait, Pyrrhus désirait surtout avoir l'appui du pape Théodore pour remonter sur le trône patriarcal. Quand il vit cette chance lui échapper, il joua sur l'autre tableau; venu à Ravenne, il chanta de nouveau la palinodie. Alors un synode romain rassemblé par le pape à Saint-Pierre le condamna et sanctionna sa déposition. Théophane, *Chronographia*, an. 6121, signale un geste tout à fait extraordinaire fait par le pape à cette occasion; sur le tombeau de saint Pierre il aurait fait apporter le calice et aurait versé dans l'encrier quelques gouttes du précieux sang, pour signer l'acte de condamnation. « Les documents romains, fait remarquer L. Duchesne, ne parlent pas de ce cérémonial imposant. » Il se pourrait fort bien que ce détail soit légendaire : Théophane n'est pas toujours un garant absolument sûr.

C'est encore sous le pontificat de Théodore, et vers les derniers moments, que se place la publication par l'empereur Constant II du *Type*, rendu vraisemblablement à la demande du patriarche Paul et qui constituait un recul du gouvernement byzantin par rapport à l'*Ecthèse*. Nous ignorons si Théodore eut connaissance de cet acte et, supposé qu'il l'ait connu, l'attitude qu'il prit à son égard. Ce serait son successeur, Martin Ier, qui mettrait sensiblement sur le même pied l'*Ecthèse* « très impie » et le *Type* « scélérat ».

Théodore Ier mourut le 14 mai 649, laissant, au dire du *Liber pontificalis*, une réputation de grande bonté. La ville de Rome et la banlieue lui doivent l'érection de quelques sanctuaires qui paraissent avoir été assez modestes.

Jaffé, *Regesta pontificum romanorum*, t. I, p. 228 sq.; V. Grumel, *Régestes du patriarcat de Constantinople*, fasc. 1; *Liber pontificalis*, édit. L. Duchesne, t. I, p. 331-335 (la notice, presque contemporaine, doit beaucoup aux actes du concile du Latran de 649; cf. ici art. MARTIN Ier, t. x, col. 186 sq.).

Voir les diverses histoires de la papauté et de l'Italie mentionnées dans les bibliographies des papes contemporains; y ajouter : V. Grumel, *Recherches sur l'histoire du monothélisme*, dans *Échos d'Orient*, t. XXVII, 1928; Caspar, *Geschichte des Papsttums*, t. II; É. Bréhier, dans Fliche-Martin, *Histoire de l'Église*, t. V, p. 165 sq.

É. AMANN.

2. THÉODORE II, pape en novembre 897. — Il remplaça le pape Romain, lequel avait été élu en août après l'insurrection qui avait jeté bas Étienne VI, le triste président du « concile cadavérique », si cruel à la mémoire de Formose. Romain avait pris à l'endroit de celle-ci les premières mesures de réparation; ce fut Théodore II qui les mena à bien. Dans les trois semaines qu'il fut pape, il eut le temps de tenir un synode où fut réglée l'affaire des ordinations conférées par Formose. Le concile cadavérique les avait déclarées invalides et le pape Étienne VI avait exigé des ecclésiastiques ainsi ordonnés des lettres constatant qu'ils renonçaient à leurs fonctions. Aucun d'entre eux néanmoins n'avait été réordonné. Le synode de Théodore leur rendit tous leurs droits; leurs lettres de renonciation furent brûlées. D'autre part le corps de Formose, jeté dans le Tibre quelque temps après le concile cadavérique et qu'une crue du fleuve avait déposé dans la campagne, fut ramené par le pape Théodore, avec toute la solennité possible, à Saint-Pierre où il retrouva sa place parmi les tombeaux de ses prédécesseurs. L'apaisement provisoire que ces diverses mesures produisirent à Rome ne devait malheureusement pas survivre au décès de Théodore dont il est difficile de préciser la date. Au dire de Flodoard, ce pape n'avait siégé que vingt jours.

Mêmes sources et mêmes travaux que ceux indiqués aux articles FORMOSE, MARIN, etc. Les textes essentiels rassemblés dans Jaffé, *Regesta*, t. I, p. 441. Cf. É. Amann, dans Fliche-Martin, *Histoire de l'Église*, t. VII, p. 25-26.

É. AMANN.

3. THÉODORE D'ALANIE (1re moitié du XIIIe siècle). — Titulaire de cette ville, située dans la Russie méridionale et qui administrait les colonies byzantines en bordure de la Mer Noire, cet évêque a laissé un récit très vivant d'un voyage apostolique entrepris par lui dans l'arrière-pays, chez les Alains. Ce récit est adressé au patriarche grec de Constantinople, pour lors en résidence à Nicée, et à son synode permanent. Texte dans *P. G.*, t. CXL, col. 388-413. Les renseignements fournis par cette relation sont du plus vif intérêt, tant au point de vue géographique qu'à celui de l'histoire de l'évangélisation de la Russie. Les

Alains chez qui pénètre Théodore sont chrétiens, mais quels singuliers chrétiens! Très jalouses de leur juridiction, les autorités ecclésiastiques locales ne brillent ni par la science, ni par la vertu. — De ce même Théodore, A. Maï signale, à la suite d'Allatius, un écrit d'ordre ascétique : Ἠθικά, en dix sections, dont il donne les *incipit* et qu'il a trouvé dans un ms. du Vatican, qui n'est pas autrement désigné. Par ailleurs le ms. d'Oxford, *Bodl. Barocc. 131* (XIVᵉ s.), fol. 185-186, donne un discours prononcé par Théodore d'Alanie à l'intronisation du patriarche Germain II de Constantinople (1222-1240), qui, au temps de l'Empire latin, était réfugié à Nicée.

Notice de Maï dans *Nova biblioth. Patrum*, t. VI *b*, p. 379-397, reproduite dans *P. G.*, t. CXL, col. 385 sq.; A. Ehrhard, dans Krumbacher, *Gesch. der byzant. Literatur*, 2ᵉ éd., 1897, p. 157.

É. AMANN.

4. THÉODORE D'ANDIDA, auteur d'une explication des cérémonies de la messe. — A. Maï a publié dans la *Bibliotheca nova Patrum*, t. VI, p. 545, une brève dissertation intitulée : Προθεωρία κεφαλαιώδης περὶ τῶν ἐν τῇ θείᾳ λειτουργίᾳ γινομένων συμβόλων καὶ μυστηρίων, *Commentaire abrégé des symboles et des mystères de la divine liturgie*, reproduite dans *P. G.*, t. CXL, col. 417-468. Elle se donne comme l'œuvre d'un Théodore évêque d'Andida, adressée par lui à son collègue Basile, évêque de Phytéa. L'un et l'autre personnage nous sont inconnus par ailleurs et même leurs sièges épiscopaux ne seraient pas faciles à identifier. D'après Lequien, ils seraient à chercher dans la Phrygie salutaire; A. Ehrhard met Andida en Cappadoce. Les dates de ces deux évêques ne se laissent pas non plus déterminer avec exactitude. On a parlé, sans autres preuves, du XIᵉ ou du XIIᵉ siècle. Toutes ces imprécisions n'empêchent pas la dissertation en cause d'être fort intéressante. On en a déjà dit quelques mots à l'art. MESSE, t. X, col. 1332. Par ailleurs, F. Kattenbusch, à l'art. *Mystagogische Theologie* de la *Prot. Realencyclopädie*, t. XIII, p. 612-622, a montré l'importance de cette dissertation qui se situe dans une série de productions analogues s'échelonnant de la *Hiérarchie ecclésiastique* du pseudo-Denys (fin du Vᵉ siècle), jusqu'au *De divino templo* de Syméon de Thessalonique (milieu du XVᵉ siècle). Ces compositions ont ceci de commun qu'elles développent, avec plus ou moins de bonheur, le symbolisme des rites et des prières de la messe. Partant de cette idée traditionnelle que la messe est une reproduction et comme une représentation du sacrifice de la croix, les auteurs de ces écrits cherchent à retrouver dans les cérémonies de la liturgie une image des diverses circonstances de la passion du Sauveur, ou même de ce qui l'a précédé et de ce qui l'a suivi. On sait que l'Occident latin a connu aussi de semblables tentatives, à commencer par celle d'Amalaire de Metz. Or, l'intérêt du travail de notre Théodore consisterait en ceci qu'il est le premier à avoir trouvé dans les rites liturgiques une représentation figurée non plus seulement de la passion du Sauveur, mais de toute sa carrière terrestre, de toute l'ἐπιδημία, de toute l'οἰκονομία de Jésus. C'est l'idée sur quoi il insiste, parce qu'il sent bien qu'elle n'est pas acceptée de tous, dans son introduction. N. 1. Il se rend bien compte, d'ailleurs, que le parallélisme entre l'histoire du Christ et les cérémonies de la messe n'est pas toujours facile à établir, surtout en ce qui concerne les rites de l'avant-messe. Mais, fort de l'exactitude de son idée, il ne se laisse rebuter par rien. On lira avec intérêt comment il voit dans les cérémonies de la prothèse, la représentation du mystère de l'annonce à Marie. N. 10; on sera plus surpris encore de découvrir que le pain de la prothèse, s'il représente le corps du Christ, ne laisse pas de représenter aussi la sainte Vierge : εἰς τύπον τῆς ἀεὶ παρθένου καὶ Θεοτόκου. N. 9. La table de la prothèse elle-même est à la fois le symbole de la crèche de Bethléem, de la maison de Nazareth où s'écoula la vie cachée du Sauveur, du tombeau où son corps fut déposé après sa mort. Aussi bien, fait remarquer assez naïvement Théodore, on ne peut pas multiplier indéfiniment les autels dans le sanctuaire! Les différentes lectures représentent la vie publique de Jésus, mais aussi, par anticipation, la prédication des apôtres dans l'univers. La « grande entrée » est la répétition du cortège triomphal qui mène Jésus, au jour des Rameaux, de Béthanie à Jérusalem. N. 14 sq., surtout 18. Le reste des cérémonies saintes est ensuite raccordé, tant bien que mal, aux événements qui se succèdent dans la semaine sainte jusqu'à la mort, la sépulture et la résurrection du Sauveur. Tout n'est pas également heureux dans les rapprochements faits par Théodore et son imagination s'est parfois donné trop libre carrière. Il ne laisse pas de rester un témoin précieux tant de l'état des cérémonies de la messe byzantine vers le XIᵉ siècle, que des idées théologiques admises par tous à ce moment. Si contestable que soit le dessein de faire cadrer les divers rites de la liturgie avec des événements historiques, la doctrine demeure qui voit dans la messe le renouvellement de la Cène et du drame du Calvaire.

Se reporter à l'article cité de F. Kattenbusch, et à la préface d'A. Maï reproduite dans *P. G.*, t. CXL, col. 413 sq.; cf. A. Ehrhard, dans Krumbacher, *Gesch. der byzantin. Literatur*, 2ᵉ éd., p. 157.

É. AMANN.

5. THÉODORE BAR-KONI (ou Kewani), théologien nestorien du VIIIᵉ siècle. — Sa personne est mal connue. Assémani l'identifiait avec un Théodore, évêque de Lašom en 893; depuis, on en a fait un évêque de Kaškar au début du VIIᵉ siècle (Rubens Duval). J.-B. Chabot a fait remarquer que dans les mss du *Livre des Scolies*, le seul ouvrage de Théodore qui nous soit conservé, l'auteur n'est pas présenté comme un évêque, mais est simplement appelé « docteur du pays de Kaškar »; il paraît donc être un moine « écrivant pour ses frères ». D'autre part une note dit que le l. IX a été achevé en 791. Cette date est à retenir. Le catalogue d'Ébedjésus, dans J.-S. Assémani, *Bibliotheca orient.*, t. III, *a*, Rome, 1725, p. 198, lui attribue « un *Livre de Scolies*, une histoire ecclésiastique, des instructions ascétiques et des discours funéraires ». Seul le premier ouvrage s'est conservé; il a été édité par Addaï Scher, dans le *Corpus scriptorum christianorum orientalium*, *Script. syri*, sect. II, t. LXV-LXVI. C'est une compilation où sont mélangées toutes sortes de données philosophiques, théologiques, apologétiques. Il est divisé en onze livres; l. I-V, scolies sur l'Ancien Testament; l. VI, introduction au Nouveau Testament, formée surtout par des définitions théologiques; l. VII et IX, scolies sur le Nouveau Testament; l. VIII, deux traités, l'un contre les chalcédoniens et les monophysites, l'autre contre les ariens; l. X, dialogue entre un chrétien et un païen (celui-ci est en réalité un musulman); l. XI, traité contre les hérésies, partiellement dérivé de saint Épiphane, mais qui ajoute des données fort intéressantes et généralement de bon aloi sur les manichéens, les mandéens et autres sectaires peu connus. C'est à cause de ces notices que Théodore a eu en ces derniers temps un regain de notoriété. Voir ici art. MANDÉENS, t. IX, col. 1812; art. MANICHÉISME, *ibid.*, col. 1842, 1855, 1874, etc.

On a signalé l'édition donnée par Addaï Scher; il n'y a pas jusqu'à présent de traduction complète; mais les textes relatifs au manichéisme sont traduits dans H. Pognon, *Inscriptions mandaïtes des coupes de Khonabir*, Paris, 1899, et dans F. Cumont, *La cosmogonie manichéenne d'après Théodore bar Koni*, Bruxelles, 1908; cf. aussi Baumstark,

dans *Oriens christianus*, 1905, p. 1-25; Martin Lewin a publié les scolies sur Gen., XII-L : *Die Scholien des Theodor bar Kôni zur Patriarchengeschichte*, Berlin, 1905.

Voir les histoires de la littérature syriaque : Rubens Duval, p. 368, 369; Baumstark, *Gesch. der syr. Literat.*, p. 218-219; J.-B. Chabot, *Littérature syriaque*, 1934, p. 107-108. Je n'ai pu consulter G. Furlani, dans *Giornale della Soc. asiat. ital.*, nouv. série, t. I, 1925-1926, p. 250-296.

É. AMANN.

6. THÉODORE DE CANTORBÉRY, 7e archevêque de cette ville (602-690). — On ne sait à peu près rien de la première partie de sa vie. Né à Tarse, en Cilicie, il a dû recevoir dans cette ville, qui, au VIIe siècle, avait conservé quelque chose de sa gloire passée, une solide formation intellectuelle; il l'a perfectionnée à Athènes et s'est acquis par là une réputation d'humaniste et de philosophe : *Græco-latinus ante philosophus et Athenis eruditus*, écrit de lui, cinquante ans après sa mort le pape Zacharie. Jaffé, *Regesta pontif. rom.*, n. 2286. La première fois qu'il sort de l'ombre, sans qu'il soit possible d'esquisser son *curriculum vitæ* antérieur, c'est en 667; à ce moment il est en Italie, où il peut être venu avec l'empereur Constant II, qui a fait son entrée solennelle dans Rome en 663 et a séjourné en Occident jusqu'à sa mort (668). Moine dans un des couvents grecs des environs de Naples, il n'a encore reçu aucun ordre, mais il a la pleine confiance de l'abbé Hadrien, que le pape voulait justement élever au siège de Cantorbéry. La jeune Église d'Angleterre était alors profondément troublée; les rois de Kent et de Northumbrie, favorables aux usages romains, si vivement combattus par les Scots et qui venaient seulement de triompher à la conférence de Whitby (664), avaient envoyé à Rome, pour l'y faire consacrer comme archevêque par le pape, un prêtre nommé Wighard. Mais, peu après son arrivée, celui-ci était mort de la peste. Cf. Jaffé, n. 2089. Dès ce moment le pape s'intéressait vivement à l'Église d'Angleterre; sur le refus de l'abbé Hadrien, il choisit comme métropolitain de Cantorbéry le moine Théodore qu'il consacra lui-même le 26 mars 668. Jaffé, *ibid.*, post n. 2093. C'est seulement deux ans après sa consécration que Théodore put arriver dans sa ville épiscopale. Mais, durant son passage en Gaule, il avait déjà pu se rendre compte de toute la complexité des problèmes que les questions de personnes tout autant que celles de doctrine créaient en Grande-Bretagne. Investi d'une autorité quasi-patriarcale sur l'Église d'Angleterre, le nouvel arrivé entreprit dès l'abord la visite de son ressort, s'efforçant d'instaurer partout les règles monastiques conformes à celles du continent et de faire reconnaître le comput pascal romain, théoriquement accepté à la conférence de Whitby, mais qui était encore loin de s'imposer de manière générale. Une tâche non moins importante était la constitution d'un épiscopat. De fait, au moment où Théodore entrait en fonctions, il n'y avait pas plus de quatre évêques pour l'heptarchie anglo-saxonne; encore la situation de trois d'entre eux était-elle irrégulière. L'archevêque réussit à faire remonter Wilfrid sur le siège d'York, à régulariser la promotion de Ceadda, cf. art. RÉORDINATIONS, t. XIII, col. 2400, qui fut installé à Lichtfield, à consacrer plusieurs autres prélats. Quand, en septembre 673, Théodore réunit à Hertford le concile de la Grande-Bretagne anglo-saxonne, il avait déjà autour de lui un épiscopat. Ce concile est très important; grec d'origine, l'archevêque s'était muni de la *Collectio canonum* qu'au début du VIe siècle son compatriote, Denys le Petit, avait compilée et traduite en latin; il en tira un certain nombre de prescriptions qu'il recommanda spécialement à l'attention de l'Église d'Angleterre. Elles sont relatives au comput pascal, à l'organisation de l'épiscopat, à la discipline monastique, à l'indissolubilité du mariage. Voir la lettre synodale dans Bède, *H. E.*, IV, v, *P. L.*, t. XCV, col. 180-183. En acceptant ces prescriptions l'Église anglo-saxonne se rattachait à l'organisation générale des Églises du continent.

Théodore entendait bien que ces prescriptions ne demeurassent pas lettre morte; il continua à travailler à la constitution de l'épiscopat, dans le sud, d'abord, puis dans le nord, où son intervention n'alla pas sans quelque raideur. Wilfrid, qui, grâce à Théodore, avait recouvré le siège d'York, s'était heurté aux mauvaises dispositions de la cour de Northumbrie. Profitant de ce début de disgrâce, l'archevêque de Cantorbéry, qui n'hésitait pas à regarder Wilfrid comme l'un de ses suffragants, arrive à York et démembre le très grand diocèse de Wilfrid, où il crée trois autres sièges, Lindisfarne, Hexham et Whiterne. Rien ne prouve que Wilfrid fût opposé au principe de la subdivision, mais il se considérait, à juste titre, comme ayant voix dans la question. Il fit appel au pape Agathon et, non sans de multiples délais, se rendit à Rome, où son droit fut reconnu. Pour le détail du concile romain, voir les indications dans Jaffé, *Regesta*, post n. 2106. Mais, quand il rentra en Angleterre, Wilfrid n'arriva pas à faire reconnaître par la cour de Northumbrie les décisions de Rome; il fut même emprisonné, puis exilé, tandis que les évêques dont le pape avait ordonné la retraite gardaient leurs sièges. Théodore consacra deux nouveaux prélats en 681; on le retrouve encore dans le nord en 684, puis en 685 où il ordonne un nouveau titulaire pour le siège de Lindisfarne. Ne voyons pas, d'ailleurs, dans cette attitude de l'archevêque une révolte contre Rome, qui, elle-même, ne lui tint pas rigueur. En 680, il est invité par le pape Agathon au concile romain où doit être arrêtée l'attitude à prendre dans l'affaire du monothélisme; le pape espérait beaucoup de la présence de celui qu'il appelle *famulum atque coepiscopum nostrum, magnæ insulæ Britanniæ archiepiscopum et philosophum*. Cf. Mansi, *Concil.*, t. XI, col. 292. Théodore ne se présenta pas, mais il reçut communication des actes du synode romain, qu'il transmit à l'épiscopat anglais au concile d'Hetfield (septembre 680). Cf. Bède, *H. E.*, IV, XVII. Quelques années plus tard, en 686, il se réconciliait avec Wilfrid. D'après le biographe de celui-ci, Eddius, Théodore aurait confessé l'injustice qu'il avait commise et aurait offert à Wilfrid sa propre succession; mais le titulaire d'York tenant à rentrer en Northumbrie, il demanda seulement qu'on l'aidât à recouvrer son siège. Ainsi fut fait et la rentrée de Wilfrid dans le nord inaugura pour celui-ci une trêve de cinq ans; il connaîtrait par la suite de nouvelles disgrâces, un nouvel appel à Rome. Théodore ne devait plus être mêlé à ces dernières agitations autour de Wilfrid; il mourut en effet le 19 septembre 690, à l'âge de quatre-vingt huit ans; il en avait consacré vingt à sa patrie d'adoption.

L'œuvre de ce Grec en Angleterre a été de capitale importance. C'est vraiment Théodore qui a fait l'Église anglo-saxonne et qui a, par là-même, contribué à faire la nationalité anglaise. Il a réussi dans l'œuvre d'organisation où avaient échoué saint Augustin de Cantorbéry et ses premiers compagnons. S'il n'est pas l'auteur du premier rapprochement entre Bretons et Anglo-Saxons — le premier honneur en revient à Wilfrid — du moins a-t-il déployé, pour parfaire l'unification, des efforts qui furent couronnés de succès. A cette Église il a donné une solide organisation épiscopale et rompu définitivement avec les vieux errements des chrétientés celtiques et de leurs évêques gyrovagues. Quand il meurt, il y a vraiment un épiscopat anglo-saxon, qui ressemble à celui du continent, qui s'apparente, par le droit canonique qu'il met en œuvre, aux épiscopats d'Italie et des Gaules, plus encore peut-être à ceux d'Orient. Ce dernier point est d'intérêt et

d'ailleurs se comprend sans peine. Formé en pays de langue grecque, Théodore devait marquer d'une empreinte spéciale la jeune Église d'Angleterre. Son action a été considérable et plus encore peut-être dans le domaine de la pratique morale que dans celui du droit canonique proprement dit. On a dit à l'art. PÉNITENTIELS, t. XII, col. 1166 sq., voir surtout col. 1168, les caractéristiques des compilations qui se réclament du nom de Théodore. Encore qu'il soit impossible d'attribuer à l'archevêque lui-même la paternité du pénitentiel qui porte son nom et qui d'ailleurs se présente sous des formes très diverses, il n'en reste pas moins que, d'une manière ou de l'autre, les *Judicia Theodori* remontent, par tradition orale ou écrite, au grand archevêque. Par là il a eu sur le développement de la morale chrétienne, non seulement en Angleterre, mais sur le continent même, une très considérable influence. Ajoutons que, par la création des écoles monastiques anglaises, œuvre où l'aidèrent l'abbé Hadrien, venu de Rome avec lui, et Benoît Biscop, Théodore a été l'un des mainteneurs en Occident de la culture classique, dont, aux âges suivants, Bède d'abord, Alcuin ensuite seront les plus illustres représentants.

1° *Sources.* — L'essentiel est dans Bède, *Historia ecclesiastica*, l. IV et V, *passim*, *P. L.*, t. XCV, voir l'index, au mot *Theodorus*, col. 1741; à compléter par le biographe de Wilfrid, Eddius, dans Mabillon, *Acta SS. O. S. B.*, t. II; Guillaume de Malmesbury, *De gestis pontificum anglorum*, l. I, *P. L.*, t. CLXXIX; Haddan et Stubbs, *Councils and ecclesiastical documents*, t. III, p. 114-226. Tous ces renseignements sont mis en œuvre par le Rév. W. Stubbs dans l'article *Theodorus von Tarsus* dans Smith et Wace, *A Dictionary of christian biography*, t. IV, 1887, p. 926-932; cf. dans le même recueil l'art. consacré à Wilfrid, p. 1179-1185.

2° Le *Pénitentiel de Théodore.* — Le *Pænitentiale Theodori* a été publié pour la première fois au complet par F.-W.-H. Wasserschleben, *Die Bussordnungen der abendländischen Kirche*, Halle, 1851, puis par Haddan et Stubs, *op. cit.*, t. III, 1871, p. 173-213; antérieurement avaient été publiés des textes plus ou moins complets et plus ou moins purs; la plus importante de ces éditions est celle de L. d'Achéry, *Spicilegium*, 1re édition, t. IX, 1669, p. 52 sq.; 2e éd., in-4°, t. I, 1723, p. 486 sq. Sur la publication de J. Petit, *Pænitentiale Theodori*, Paris, 1677, voir l'art. PETIT *Jacques*, t. XII, col. 1337. En 1840, Benj. Thorpe publie un texte très voisin du texte original; il est reproduit par Kunstmann, *Dic lat. Pœnitentialbücher der Angelsachsen*, Mayence, 1844. Sur les *Judicia Theodori* qui sont au point de départ du *Discipulus Umbrensium*, voir ici, t. XII, col. 1167, où se trouvera l'essentiel de la bibliographie.

Les *Capitula Theodori* qui ne sont pas contenus dans le *Pénitentiel* sont publiés dans Haddan et Stubs, *op. cit.*, t. III, p. 211-212; le paragraphe sur les commutations de peines, qui, en divers pénitentiels, est attribué à Théodore, n'est certainement pas de lui.

É. AMANN.

7. THÉODORE DAPHNOPATÈS, érudit byzantin (Xe s.). — Haut fonctionnaire — il était *protasecretis* et honoré du titre de patrice — ce personnage devint, sous Romain II (959-963), préfet urbain. Il ne se renfermait pas d'ailleurs en ses fonctions administratives et faisait partie de ce cercle d'érudits qu'animait Constantin VII Porphyrogénète. Parmi les occupations de ces lettrés, la moins remarquable n'était pas la composition d'Ἐκλογαί ou Ἀπανθίσματα, sortes de centons, qui groupaient, pour développer un thème donné, des passages divers d'un Père de l'Église. On trouvera dans *P. G.*, t. LXI, col. 567-902, une série de *Deflorationes* de ce genre : περὶ ἀγαπῆς, περὶ εὐχῆς, μετανοίας, etc., qui rassemblent, non sans habileté, sur ces divers sujets, de beaux passages de saint Jean Chrysostome. Dans la collection susdite le nom de Théodore se lit en tête de deux morceaux seulement : *hom.*, XXX, éloge de saint Paul, *loc. cit.*, col. 787, et *hom.*, XLVIII : Ἀπάνθισμα...συλλεγὲν παρὰ Θεοδώρου· τί πράττων ὁ χριστιανὸς κληρονομήσει ζωὴν αἰώνιον; col. 899. Mais il faut sans doute attribuer à notre Théodore plusieurs autres pièces de la collection. Daphnopatès a d'ailleurs composé des discours plus personnels. L'un d'eux sur la Nativité de saint Jean-Baptiste est publié parmi les œuvres de Théodoret, *P. G.*, t. LXXXIV, col. 33 sq. L'autre, en traduction latine seulement, a été prononcé au premier anniversaire de la translation à Constantinople d'une relique du Précurseur, en 956. *P. G.*, t. CXI, col. 611.

Dans l'introduction à sa Σύνοψις ἱστοριῶν, Cédrénos cite, parmi les historiens qui l'ont précédé, notre Théodore. *P. G.*, t. CXXI, col. 25. On s'est demandé si une œuvre historique de cet auteur ne s'était pas conservée et l'on a émis l'hypothèse que la dernière partie du l. VI du *Theophanes continuatus* (règnes de Romain Ier, Constantin Porphyrogénète et Romain II) aurait été rédigée par Daphnopatès. Au fait, la facture de cette dernière section est assez différente, du moins pour la disposition des matières, de l'ensemble de la *Continuation de Théophane.* On a publié un certain nombre de lettres en provenance de la chancellerie de Romain Ier et dont le rédacteur est certainement notre Théodore; il y en a d'adressées au pape, au métropolite d'Héraclée, Anastase, à l'émir d'Égypte, à Syméon de Bulgarie. Voir J. Sakkelion dans le *Deltion*, t. I, 1883-1884, p. 657-666; t. II, 1885-1889, p. 38-48; 385-409.

Fabricius-Harles, *Bibliotheca græca*, t. X, p. 385; C. Oudin, *De scriptor. ecclesiast.*, t. II, p. 448 (reproduit dans *P. G.*, t. CXI, col. 607-612); K. Krumbacher, *Gesch. der byzant. Literatur*, 2e éd., 1897 p. 170 (A. Ehrhard), p. 348 et surtout p. 459.

É. AMANN.

8. THÉODORE D'HÉRACLÉE (IVe siècle). — Évêque de cette ville de Thrace, Théodore était l'un des plus remarquables représentants du parti eusébien. Il eut un rôle prépondérant au fameux concile d'Antioche de 341, dit concile de la Dédicace. Deux ans plus tard il fit partie avec Narcisse de Néronias, Maris de Chalcédoine et Marc d'Aréthuse d'une ambassade ecclésiastique envoyée à l'empereur Constant par son frère Constance, pour expliquer les raisons du second exil d'Athanase. Socrate, *H. E.*, II, XVIII. En Occident, l'ambassade refusa de se mettre en rapport avec l'évêque d'Alexandrie et elle présenta à Constant la IVe formule d'Antioche, dont Théodore avait assuré la rédaction. Cf. Athanase, *De synodis*, § 25; Socrate, *loc. cit.* L'évêque d'Héraclée fit également partie de la députation envoyée par les Orientaux à Sardique en 343; il est mentionné par la lettre du concile des Occidentaux en tête des évêques arianisants qui sont déposés et excommuniés. Cette sentence, on le sait, devait être sans effet. Théodore mourut en 355.

Saint Jérôme le signale comme un écrivain élégant et clair, auteur de commentaires qui n'étaient pas sans mérite sur le Psautier, les évangiles de Matthieu et de Jean et les épîtres. *De vir. ill.*, n. 90; cf. *Epist.*, CXII, 20, *P. L.*, t. XXII, col. 929; *Comment. in Matth.*, præf., t. XXVI, col. 20. En 1643, Cordier avait publié un commentaire sur le Psautier en grec et en latin, qu'il croyait être celui de Théodore, mais qui s'est révélé une compilation tardive. Les chaînes ont gardé un certain nombre de fragments de Théodore.

É. AMANN.

9. THÉODORE LE LECTEUR, historien ecclésiastique du VIe siècle. — Ainsi nommé de la fonction de lecteur qu'il remplissait à Sainte-Sophie de Constantinople, il n'est pas autrement connu; tout au plus peut-on fixer ses dates vers l'époque du Ve concile (553). Son œuvre littéraire, qui était assez considérable, n'est que partiellement conservée. Elle comportait : 1° Une *Histoire tripartite*, composée en fusionnant les trois ouvrages de Socrate, Sozomène et Théodoret,

et qui racontait les événements depuis la 20e année de Constantin jusqu'en 439. Cette tripartite n'a pas encore trouvé d'éditeur. H. Valois a utilisé, pour l'édition des trois historiens en question, les variantes de Théodore que lui avait communiquées Léon Allatius, lequel avait en sa possession un ms. passé aujourd'hui à la qibliothèque Saint-Marc de Venise (= *344*). Cet ouvrage de Théodore a été à son tour abrégé et l'Épitomè de la Tripartite a été utilisé par plusieurs historiens byzantins. — 2° Un récit personnel des événements depuis la mort de Théodose II (450) jusqu'à l'accession de Justinien (527), qui ne s'est pas intégralement conservé, mais seulement en des extraits de provenance diverse. Un certain nombre de ceux-ci ont été recueillis pour eux-mêmes dans des collections indépendantes, par exemple dans le *Baroccianus 142;* d'autres figurent dans des historiens ultérieurs, tel Nicéphore Calliste au XIIIe siècle, ou même dans des théologiens. Lors de l'iconoclasme, l'attention des défenseurs des saintes images s'est arrêtée sur divers faits merveilleux racontés par Théodore et justifiant le culte des icones. Saint Jean Damascène en a recueilli plusieurs au l. III du *De imaginibus;* l'on en trouve aussi quelques-uns dans les actes du IIe concile de Nicée, sess. I et sess. V. Les érudits modernes ont aussi enrichi de quelques fragments ce bagage assez mince que H. Valois avait rassemblé au XVIIe siècle. Tout cela ne permet guère de porter un jugement sur la valeur littéraire et historique de l'œuvre. Le reproche que l'on entend faire à Théodore d'avoir trop de confiance aux récits merveilleux repose sur les anecdotes relevées par Jean Damascène; les autres fragments conservés ne le justifient pas de tout point.

L'édition de *P. G.*, t. LXXXVI *a*, col. 165-228, reproduit celle de Valois, 1673 (à la suite de Philostorge), ou plutôt celle de Valois-Reading, Cambridge, 1720. Plus récemment des fragments nouveaux ont été recueillis par E. Miller, dans *Mélanges de philologie et d'épigraphie*, 1re partie, Paris, 1876 (reproduit de *Revue archéolog.*, nouv. sér., t. XXVI, 1873); par A. Papadopoulos-Kérameus, dans le *Journal du Ministère de l'instruct. publique (russe)*, janvier 1901; par Fr. Diekamp, *Histor. Jahrbuch*, t. XXIV, 1903, p. 553-558.

Sur la Tripartite, voir J. Bidez, *La tradition manuscrite de Sozomène et la Tripartite de Théodore le Lecteur*, dans *Texte und Unters.*, t. XXXII, fasc. 2 *b*, 1908, qui touche aussi à l'activité générale de Théodore; on continue à citer une dissertation de G. Dangers, *De fontibus... Theodori lectoris et Evagrii*, et une de J.-V. Sarrazin, *De Theodoro Lectore Theophanis fonte præcipuo*, dans *Commentationes philologæ Jenenses*, t. I, Leipzig, 1881, p. 163-238; un article de Nolte dans *Theolog. Quartalschrift*, t. XLIII, 1861, p. 569 sq. Voir surtout Pauly Wissova, *Realencyclopaedie für Altertumskunde*, 2e éd., t. X, 1934, p. 1869-1881.

É. AMANN.

10. THÉODORE MÉTOCHITÈS, érudit et polygraphe byzantin († 1332). — Fils de Georges Métochitès, lequel avait, comme archidiacre de Jean Beccos, énergiquement travaillé à l'œuvre de l'union, Théodore n'hérita point des tendances unionistes de son père. Tout au contraire, on le voit dans l'intimité d'Andronic II Paléologue, qui fit échouer définitivement la politique de réconciliation avec Rome. Ami et conseiller très écouté du basileus, il exerça, à partir de 1311, la charge très importante de grand logothète. Quand, en 1328, Andronic fut détrôné par son petit-fils Andronic III, Théodore partagea les disgrâces du vieux souverain. D'abord exilé à Didymotique, il eut finalement la permission de rentrer dans la capitale et se retira au monastère de Chora (τῆς χώρας), qu'il avait restauré au temps de sa fortune; c'est là qu'il mourut le 13 mars 1332, après avoir pris au dernier moment l'habit monastique, suivant de très près son maître dans la tombe. Son éloge funèbre fut prononcé par son disciple de prédilection, Nicéphore Grégoras, qui en a conservé le texte. *Hist. byzant.*, l. X, c. II, *P. G.*, t. CXLVIII, col. 672 sq. C'est à Grégoras également que nous devons le meilleur de nos renseignements sur la vie de Théodore. Voir l. VII, c. XI, 2; l. VIII, c. V; l. IX, c. V et VII; l. IX, c. VII, VIII, XIII, etc. L'empereur Jean Cantacuzène, dans son *Histoire*, l. I, c. XI, *P. G.*, t. CLIII, col. 116, témoigne aussi de l'ampleur des connaissances et de la vivacité d'esprit de Théodore. Même note en d'autres contemporains, en particulier dans Thomas Magistros.

Encore que l'œuvre de Théodore Métochitès ne soit que très imparfaitement publiée, les divers témoignages en question ne laissent aucun doute sur la place considérable qu'a tenue notre auteur dans le grand mouvement de résurrection de l'hellénisme qui prend naissance dans l'empire byzantin après la reconquête sur les Latins et dont le règne d'Andronic Ier marque l'épanouissement. On a souligné, non sans raison, qu'il s'agit là d'une véritable renaissance et que c'est à ce moment que se prépare, en milieu grec, le grand retour à l'antiquité classique qui, après la chute de Constantinople, ira toucher également les Occidentaux. Or, Métochitès est l'un des personnages les plus représentatifs de cette première renaissance. Il l'est par l'ampleur et la variété de ses connaissances : Nicéphore Grégoras l'appelle une bibliothèque vivante; il l'est par son ardeur au travail : bien qu'investi de fonctions administratives très absorbantes, il trouve le moyen de consacrer un temps considérable aux choses de l'esprit.

Sa production littéraire, qui fut considérable, n'est malheureusement pas très accessible. Son œuvre principale : Ὑπομνηματισμοὶ καὶ σημειώσεις γνωμικαί, *(Miscellanea philosophica et historica)* a seule été éditée au complet, par Chr.-G. Müller et Th. Kiessling, Leipzig, 1821; il n'y en a dans la *P. G.* que des bribes, t. CXLIV, col. 936-954; du moins la table des morceaux permet-elle de se faire une idée de l'œuvre. C'est une série d'essais, de longueur fort diverse, sur les thèmes les plus variés : philosophie profane et religieuse, histoire, littérature. Parmi les sujets qui intéressent la morale chrétienne, signalons au moins les nos 66, sur la Providence; 73 et 74, sur la possibilité de concilier la vie chrétienne et le soin des affaires; 76, sur le célibat. Mais on ferait erreur en voyant dans cette œuvre un écrit religieux; l'ensemble est d'inspiration très laïque et témoigne d'un commerce assidu surtout avec les philosophes et les historiens de l'antiquité classique. Si Théodore s'inspire parfois d'écrivains chrétiens, c'est Synésius qui est son garant principal et l'on sait que celui-ci a été tout formé par l'hellénisme. Voir son article. — Traitent de thèmes analogues, à la façon non plus des essayistes, mais à celle des rhéteurs, dix-huit discours, dont deux seulement ont été publiés par K. Sathas dans la Μεσαιωνικὴ βιβλιοθήκη, t. I. — Beaucoup plus importantes sont des paraphrases d'Aristote qui ont eu une influence considérable dans la résurrection de l'aristotélisme. Théodore a ainsi expliqué les huit livres de la *Physique*, le *De anima*, le *De cælo*, le *De generatione et corruptione* et l'ensemble des *Parva naturalia*, le *De memoria*, le *De somno*, le *De motibus animalium*, les quatre livres des *Météores*. Cette paraphrase n'a pas été publiée en grec; Gentian Hervet en a donné une traduction latine, Bâle, 1559, rééditée en 1562, puis à Ravenne en 1614. A côté de ces travaux philosophiques, il faut placer une *Introduction au système astronomique de Ptolémée;* elle témoigne d'une connaissance approfondie de l'astronomie, que Théodore s'était parfaitement assimilée, encore qu'il y mêlât trop de spéculations astrologiques; cf. Grégoras, *Hist. byz.*, l. VIII, c. V. — La production poétique de Métochitès est non moins considérable : une vingtaine de poèmes, dont

l'ensemble ferait bien dix mille vers, sur les événements et les personnages de l'époque. Plusieurs sont d'inspiration religieuse, célébrant Dieu, la Vierge; deux poèmes sont consacrés aux Pères de l'Église : Athanase, Basile, Grégoire de Nazianze, Jean Chrysostome. — Théodore a-t-il fait œuvre d'historien proprement dit? Quelques-uns l'ont cru et J. Meursius a donné à Leyde en 1618 : *Theodori Metochitæ historiæ romanæ a J. Cæsare ad Constantinum liber singularis*, texte grec et traduction latine. En fait Meursius s'est laissé tromper par le titre du ms. qu'il a publié. L'ouvrage en question est simplement une partie de la *Chronique* de Michel Glykas. Dans la préface de son édition, Meursius promettait de donner aussi une *Histoire sacrée* en deux livres et une *Histoire de Constantinople*, Βυζαντίς, du même Métochitès. Rien de cela n'a jamais paru et ici encore il pourrait y avoir confusion avec d'autres œuvres, soit de notre Théodore, soit d'écrivains différents. — Parmi les lettres de Théodore qui attendent encore un éditeur, H. Omont a signalé une lettre latine adressée au roi de France Charles IV le Bel, datée du 13 mai 1327; elle est relative à la mission à Constantinople du dominicain Benoît de Côme, venu pour traiter, au nom de Jean XXII, de l'union des Églises. Cette mission n'eut aucun succès. Cf. H. Omont, *Projet de réunion des Églises grecque et latine sous Charles le Bel*, dans *Biblioth. de l'École des Charles*, t. LIII, 1892, p. 254-257.

Fabricius-Harles, *Biblioth. græca*, t. x, p. 412-426, reproduit dans *P. G.*, t. CXLIV, col. 929-954; K. Sathas, Μεσαιωνικὴ βιβλιοθήκη, t. I, p. 19-135; K. Krumbacher, *Gesch. der byzant. Literatur*, 2e éd., 1897, p. 550 sq.

É. AMANN.

11. THÉODORE DE MOPSUESTE, ainsi nommé de la ville de Cilicie dont il fut évêque; nommé aussi Théodore d'Antioche, cette ville étant son lieu de naissance; le personnage le plus représentatif, tant en exégèse qu'en théologie, de l'École d'Antioche (350-428). I. Vie. II. Œuvres (col. 237). III. L'exégète (col. 244). IV. Le théologien (col. 255).

I. VIE. — Théodore naquit à Antioche vers 350, d'une famille riche et dont plusieurs membres occupèrent des situations importantes. Comme Jean Chrysostome, sinon en même temps que lui, il a été, dans sa ville natale, l'élève du fameux rhéteur païen, Libanius. Converti par Jean à la vie ascétique, en même temps qu'un de leurs amis communs, Maxime, qui deviendra évêque de Séleucie d'Isaurie, il se fait baptiser et se retire dans un *ascétérion* dirigé par Cartérius et par Diodore, le futur évêque de Tarse. A ce moment, Théodore pouvait avoir vingt ans. Après quelque temps d'une vie exemplaire, il est tenté de rentrer dans le monde et de se marier, ne se sentant pas fait pour la vie monastique. C'est alors que Jean lui adresse les deux petits traités *Ad Theodorum lapsum*, *P. G.*, t. XLVII, col. 277-316, dont le second avait été spécialement composé à son intention. Cf. l'édit. française de Legrand. Théodore ne resta pas sourd aux prières de son ami; il renonça à l'idée du mariage et revint à la vie monastique. Sozomène, *H. E.*, VIII, II; cf. Socrate, *H. E.*, VI, III; mais la *Responsio Theodori lapsi*, *P. G.*, t. XLVIII, col. 1063, est, à n'en pas douter, inauthentique. Sur les dix années qui suivirent cette crise nous avons peu de renseignements. Ce furent sans doute, des années de travail intellectuel intense sous la direction de Diodore, qui devait quitter l'école en 378 pour monter sur le siège de Tarse. Cette période fut décisive dans la vie de Théodore; c'est alors qu'il se pénétra des principes exégétiques et théologiques que son maître avait hérités de la première génération des Antiochiens.

En 383 il est ordonné prêtre, selon toute vraisemblance par Flavien, qui depuis 381 gouvernait le parti mélétien de l'Église d'Antioche. Voir art. MÉLÈCE, t. X, col. 520. Mais il ne paraît pas s'être beaucoup mêlé aux pénibles discussions qui déchiraient les catholiques antiochiens en deux factions rivales. Dans toute son œuvre littéraire on ne trouve rien qui y fasse allusion. Bien plutôt avait-il la préoccupation de réfuter les hérétiques et de commenter, à l'usage des personnes savantes, les divers livres de la Sainte Écriture. Dès ce moment, en effet, il entreprend son travail d'exégète qu'il poursuivra jusqu'à ses derniers jours. Prédicateur de quelque renom, cf. Facundus d'Hermiane, *Pro defensione trium capitul.*, VIII, 4 : *agebat frequenter... sermonibus in populum contra Synusiastas*, *P. L.*, t. LXVII, col. 722, il vit sa gloire pâlir quand, en 386, Jean Chrysostome inaugura sa carrière oratoire. Diodore, son ancien maître, l'attirait auprès de lui; c'est à Tarse qu'on le trouve entre 386 et 392; c'est là qu'on vient le chercher pour en faire l'évêque de Mopsueste, pas très loin de Tarse, dans la Cilicie seconde. Un siècle plus tard, Léonce de Byzance, qui ne lui voulait pas de bien, racontera qu'à la mort de Diodore l'évêque de Mopsueste aurait intrigué pour monter sur le siège de Tarse et que Théophile d'Alexandrie aurait mis bon ordre à cette tentative. *Contra nestorian. et eutychian.*, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1364. C'est un méchant propos d'une méchante langue.

L'épiscopat de Théodore devait durer vingt-six ans, mais l'on sait peu de chose de son activité durant cette période. On ne saurait douter de son zèle à procurer le bien des âmes; la fameuse lettre d'Ibas atteste que Théodore convertit de l'erreur à la vérité sa ville de Mopsueste. Sa renommée de science dépassait de beaucoup les limites de son diocèse. C'est ainsi qu'il aurait assisté à la conférence d'Anazarbe, entre catholiques et macédoniens. Cf. *P. O.*, t. IX, p. 506. Il est à Constantinople en 394, au concile qui jugea le dissentiment entre Agapius et Bagadius au sujet de la possession du siège de Bostra; c'est sans doute à cette occasion qu'il prêcha devant Théodose le Grand, lequel admira la fermeté de sa théologie et la profondeur de son éloquence. Facundus, *op. cit.*, II, 2, col. 563. Le drame de 404, dont fut victime Jean Chrysostome, ne le laissa point indifférent. Voir la lettre CXII de Jean, qui lui est adressée, *P. G.*, t. LII, col. 668; cf. lettre CCIV, col. 725. En 418, Théodore vit arriver à Mopsueste Julien et les évêques pélagiens d'Italie qui avaient été déposés par le pape Zosime et pensaient trouver en lui un défenseur. Voir Marius Mercator, *Commonitorium*, 15, dans la *Collectio palatina*, *Acta concil. œcum. (A. C. O.)*, t. I, vol. V, p. 23. Julien resta auprès de lui jusqu'en 422, date à laquelle il retourna en Italie. S'il faut en croire Mercator, *ibid.*, sitôt Julien parti, Théodore l'aurait condamné dans un synode provincial. Peut-être l'évêque de Mopsueste prit-il prétexte, en effet, d'une assemblée réunie à d'autres fins pour préciser sa propre doctrine au sujet du péché originel. Il mourut six ou sept ans après, vers la fin de 428. Théodoret, *H. E.*, V, XXXIX, 40. C'était le moment où Nestorius d'Antioche venait d'être désigné pour le siège de Constantinople. Un des historiens de celui-ci, Barḥadbešabba, fait passer Nestorius par Mopsueste, alors qu'il se rendait dans la capitale; Théodore aurait donné à l'archevêque nommé des conseils de modération. Texte dans *P. O.*, t. IX, p. 517. C'est possible, ce n'est pas certain. Voir art. NESTORIUS, t. XI, col. 91. On rapprochera de ce récit un texte fort tendancieux d'Évagre le Scolastique, *H. E.*, I, II, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2425, suivant qui c'est à cette entrevue que Nestorius aurait reçu les semences de l'hérésie qu'il ne devait pas tarder à répandre. Pour s'affermir en ses idées, Nestorius n'avait pas besoin des derniers avis du vieil évêque de Mopsueste.

En dépit de certaines attaques auxquelles il avait été en butte à diverses reprises, Théodore mourut dans

la paix de l'Église. Plus tard, pour dégager sa mémoire, ses défenseurs feront état des relations qu'il put avoir avec les docteurs les plus réputés de l'Orient. Facundus parle de ses bons rapports avec Théophile d'Alexandrie, *op. cit.*, VIII, 5, col. 725 D; avec Grégoire de Nazianze, *ibid.*, VII, 7, col. 709 A. Qu'il ait connu ce dernier, c'est chose assurée, mais la lettre signalée comme lui ayant été adressée par le Théologien était, en fait, destinée à un autre Théodore, évêque de Tyane. Cf. Ve concile, act. v, dans Mansi, *Concil.*, t. IX, col. 255. En tout état de cause il est certain que Théodore eut de bonnes relations avec saint Cyrille, qui en 412 avait remplacé Théophile sur le siège d'Alexandrie; il lui dédia, en effet, son commentaire sur Job. Il n'empêche que, sitôt déclenchée l'affaire nestorienne, le nom de Théodore de Mopsueste fut jeté dans la mêlée théologique. Dès 431, à Éphèse, on avait condamné, mais sans prononcer son nom, une formule de foi que certains disaient provenir de lui. Mansi, *Concil.*, t. IV, col. 1341; cf. *Actio Charisii*, dans *A. C. O.*, t. I, vol. 1. Peu après l'acte d'union de 433, qui aurait dû amener l'apaisement, Théodore est dénoncé comme l'un des pères du nestorianisme. Cf. art. NESTORIUS, col. 130. Le concile de Chalcédoine évita de le mettre en cause et entendit sans aucune manifestation d'hostilité les éloges qui étaient décernés à son action et à sa doctrine par la célèbre lettre d'Ibas. Mais, à partir de la fin du ve siècle, on discuta bruyamment sa personne et son œuvre littéraire. Les attaques vinrent d'abord du camp monophysite qui inscrivit parmi ses griefs contre Chalcédoine le fait que le « concile maudit » avait écouté sans sourciller les éloges donnés à Théodore par Ibas. Bientôt, pour retirer cette arme aux antichalcédoniens, les orthodoxes feront chorus avec les monophysites. Dans l'affaire des Trois-Chapitres, c'est surtout l'évêque de Mopsueste qui est compromis. C'est lui qui fournit à Justinien d'abord, au pape Vigile ensuite, la plus ample matière à condamnation. Ses écrits sont condamnés; finalement, en dépit des efforts du pape Vigile, sa personne même est vouée à l'anathème. Sur tout ceci, voir l'art. TROIS-CHAPITRES. C'est en Afrique seulement que son œuvre et sa mémoire trouvaient des défenseurs et ceci n'a pas été sans influence sur la conservation d'une partie de ses travaux. Il est juste d'ajouter que, dans le temps même où Théodore devenait la bête noire de l'Église d'empire, il commençait dans l'Église orientale, c'est-à-dire dans l'Église de l'Empire perse (si improprement appelée l'Église nestorienne), sa prodigieuse carrière. Bien vite il était promu au titre d'Interprète par excellence de l'Écriture *(mefaškenat)* et, faut-il ajouter, de théologien irréfragable, de la doctrine duquel il était interdit de s'écarter. Voir NESTORIENNE *(Église)*, t. XI, col. 290. Et ceci encore explique que c'est dans cette Église que se retrouvent les renseignements les plus abondants sur l'activité littéraire du grand évêque de Mopsueste, que se découvrent peu à peu les textes les plus importants et les plus caractéristiques de son œuvre théologique.

II. ÉCRITS. — A la suite des condamnations qui l'ont frappée, l'œuvre littéraire de Théodore a partiellement disparu dans son texte original. A l'exception de quelques ouvrages conservés au complet, il n'en subsiste guère que des fragments sur l'authenticité desquels on n'est pas toujours au clair. Quelques traductions latines ou syriaques en restituent des parties importantes. Il convient donc d'abord de dresser le catalogue exact de l'œuvre entière que l'on fera suivre d'un essai de datation; de préciser ensuite ce qui nous reste de cette succession, et sous quelle forme cela nous est parvenu.

1° *Recensement et datation des œuvres de Théodore.* — 1. *Les catalogues.* — Deux historiens nestoriens ont essayé de dresser le catalogue des écrits de Théodore : l'auteur anonyme de la *Chronique de Séert*, publiée en arabe avec traduction française par Mgr Dib, dans *P. O.*, t. V, p. 289-291 (cette chronique est difficile à dater, IXe-XIIIe s.); et Ébedjésu, métropolite de Tsoba (Nisibe), en 1318, texte dans J.-S. Assemani, *Bibliotheca orientalis*, t. III *a*, p. 30 sq. Ces deux catalogues se recouvrent à peu près, celui de la *Chronique de Séert* étant plus embrouillé que l'autre; pour plus de clarté nous distinguerons œuvres exégétiques et œuvres proprement théologiques. Nous donnons les numéros successifs d'Ébedjésu, en faisant suivre entre parenthèses et précédés d'une *S* les indications de la *Chronique de Séert*.

a) Œuvres exégétiques. — Ébedjésu signale des commentaires : sur la Genèse (*S :* Pentateuque); sur les Psaumes (*S :* David); sur les douze petits prophètes *(S : idem);* sur les livres de Samuel (*S :* Samuel et Cédron?); sur Job *(S : idem*, mais à une autre place); sur l'Ecclésiaste *(S : idem);* sur Isaïe (omis par *S*); sur Ézéchiel, Jérémie et Daniel (*S : idem* et dans le même ordre); sur saint Matthieu (*S : idem*, mais ajoute saint Marc); sur Luc et Jean *(S : idem);* sur les Actes *(S : idem);* sur les épîtres paulines, dans l'ordre suivant : Rom., I et II Cor., Gal., Eph., Philipp., Col., I et II Thess., I et II Tim., Tit., Phil., Hebr. (*S* donne le même ordre, sauf pour la fin, où, par un lapsus évident, il écrit, après les deux aux Thessaloniciens : deux à Philémon et Hébreux, une à Timothée). — Les commentaires sur la Genèse *(Commentum de creatura?)*, les Psaumes, Job, Matthieu, Luc, Jean, les Actes et l'épître aux Hébreux sont signalés dans les actes du Ve concile, sess. IV. Mansi, *Concil.*, t. IX, col. 202 sq.

b) Œuvres théologiques. — Ici il est plus difficile de faire converger les deux listes d'Ébedjésu et de la *Chronique*, les titres grecs ayant pu être rendus différemment de part et d'autre. Voici la liste d'Ébedjésu avec les titres qui nous paraissent y correspondre dans *S : De sacramentis* ou *De mysteriis* (*S :* explication de la messe); *De fide* (*S :* explication du symbole de Nicée); *De sacerdotio* (*S :* Du sacerdoce); *De Spiritu sancto* (*S :* De l'Esprit saint); *De incarnatione adversus apollinaristas et anomæos* (*S :* sur l'humanité de Notre-Seigneur); *Adversus Eunomium* (*S :* réfutation d'Eunome); *Adversus asserentes peccatum in natura insistere* (*S :* réfutation de ceux qui prétendent que le péché est inné dans la nature); *Adversus magiam* (*S :* réfutation des mages); *Ad monachos* (pas dans *S*); *De obscura locutione* (pas dans *S*); *De perfectione operum* (*S :* sur la parfaite direction?); *Adversus allegoricos libri quinque* (*S :* contre ceux qui ne voient dans la lecture des Livres que le côté parabolique); *Pro Basilio* (pas dans *S*); *De assumente et assumpto* (*S :* réfutation d'Apollinaire); *Liber margaritarum* (*S :* des lettres appelées « perles »; un livre dans lequel il réfutait tout innovateur, qu'il remplit d'excellentes choses, il l'appela le « livre des perles); *De legislatione* (rien dans *S* qui puisse correspondre). *S* signale de plus une *Explication de la doctrine d'Arius* et une *Lettre* adressée à un renégat; s'agirait-il de l'*Epistola ad Theodorum lapsum*, ci-dessus col. 235, mise par erreur au compte de Théodore au lieu de l'être à celui de Chrysostome, ou de la *Responsio Theodori lapsi?* — De ces divers ouvrages le Ve concile signale : l'*Interpretatio symboli nicæni ad baptizandos*, qui correspond certainement au *De fide;* le *De incarnatione;* un *Contra Apollinarem et synusiastas*, qu'il y a tout lieu d'identifier avec le *De assumente et assumpto.* Si le *Commentum de creatura* n'est pas un commentaire exégétique sur la Genèse, ne pourrait-on l'identifier à l'*Adversus magiam?*

2. *Identification des ouvrages signalés.* — Pour les commentaires de l'Écriture, il ne saurait y avoir de

difficulté. Mais il y a intérêt à remarquer dès l'abord que certains d'entre eux sont également signalés par d'autres écrivains et que la plupart ont fourni des fragments, plus ou moins nombreux, plus ou moins considérables, aux auteurs de chaînes scripturaires.

a) Œuvres exégétiques. — Le commentaire sur la Genèse signalé par Ébedjésu pourrait être identique à l'Ἑρμηνεία τῆς κτίσεως, mentionné par Photius, *Biblioth.*, n. 38, *P. G.*, t. CIII, col. 69. L'existence d'un fragment sur l'Exode (dans *P. G.*, t. LXVI, col. 66) et de fragments encore inédits sur le Lévitique, les Nombres et le Deutéronome pose la question de l'exactitude de la donnée de *S* qui parle d'un commentaire sur le Pentateuque. — Les autres commentaires signalés par Ébedjésu et la *Chronique de Séert* ont tous laissé au moins quelques traces dans les chaînes exégétiques. On aura remarqué que nul des deux catalogues ne mentionne de commentaires sur Josué, les Juges, Ruth, les Rois, ni, pour ce qui est du Nouveau Testament, sur Marc, les Épîtres catholiques et l'Apocalypse. Des fragments encore inédits subsistent en des chaînes sur les quatre premiers de ces livres, mais leur origine théodorienne reste bien douteuse. On ne saurait donc être certain que l'évêque de Mopsueste a commenté ces livres. Par ailleurs les fragments sur le Cantique rassemblés dans *P. G.*, t. cit., col. 699-700 et qui viennent du V[e] concile, n. 69-71, ne semblent pas provenir d'un commentaire, mais d'une lettre. Encore qu'il subsiste quelques fragments sur Marc, *P. G.*, *ibid.*, col. 713, il n'est pas vraisemblable que Théodore ait commenté cet évangile. Il n'a pas commenté non plus les épîtres catholiques, Léonce de Byzance le déclare expressément, *Cont. nestor. et eutych.*, l. III, 14, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1365; le témoignage des chaînes serait donc à rejeter. Somme toute on peut donc considérer comme complète la liste des commentaires fournie par Ébedjésu, en remarquant néanmoins qu'il n'est pas impossible que Théodore ait commenté l'ensemble du Pentateuque et non pas seulement la Genèse.

b) Œuvres théologiques (nous suivons la liste d'Ébedjésu). — Le *De sacramentis (De mysteriis)* et le *De fide* sont identifiés depuis la découverte de Mingana, voir ci-dessous. C'est une double série de catéchèses préparatoires au baptême et parallèles à celles de saint Cyrille de Jérusalem. On y retrouve les extraits qu'a relevés le V[e] concile, comme provenant du *Liber ad baptizandos*, n. 35-39, 41 et 42. — Le *De sacerdotio*, sauf une allusion fugitive dans un traité spirituel nestorien (dans *Woodbroke Studies*, t. VII), n'a pas laissé de trace. — Le *De Spiritu sancto*, auquel le pseudo-Léonce de Byzance fait allusion, *De sectis*, IV, 3, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1221 A, doit vraisemblablement s'identifier avec le procès-verbal de la conférence d'Anazarbe, où Théodore, peu avant ou peu après son élévation à l'épiscopat, défendit, contre les macédoniens, la divinité du Saint-Esprit. — Le *De incarnatione* est attesté par Cyrille d'Alexandrie, *Epist.*, LXX et LXXIV; par Gennade, *De vir. ill.*, n. 12; par Facundus, *op. cit.*, l. IX, 3, col. 747; par Léonce de Byzance, *Cont. nestor. et eutych.*, dans les pièces justificatives qui terminent le l. III, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1384 sq. (avec renvoi à t. LXVI, col. 972 sq.); par Justinien (cf. *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1073 A); par le V[e] concile en une douzaine de passages; par le pape Pélage II, *Epist. III ad episcopos Histriæ*. C'était un ouvrage considérable, de près de quinze mille stiques, divisé en quinze livres, dont chacun est attesté, à l'exception des l. III et IV. — Il faut bloquer ensemble les deux titres *Adversus Eunomium* et, beaucoup plus bas dans la liste d'Ébedjésu, *Pro Basilio* et lire, comme faisait Photius, cod. 4, cf. cod. 177 : Ὑπὲρ Βασιλείου κατὰ Εὐνομίου, *P. G.*, t. CIII, col. 52, 517. L'ouvrage est attesté aussi par le pseudo-Léonce, *loc. cit.*, et par Facundus, *op. cit.*, IX, 3, col. 754 C; il était fort étendu, en vingt-cinq livres, dit Photius. Autant que l'on en peut juger, c'était une défense de saint Basile contre Eunomius, analogue à l'écrit de même inspiration composé par Grégoire de Nysse. — Le traité *Adversus asserentes peccatum in natura insistere*, connu de la *Collectio palatina* (voir l'art. MARIUS MERCATOR, t. IX, col. 2482), l'a été aussi de Photius, cod. 177, qui en traduit le titre Πρὸς τοὺς λέγοντας φύσει καὶ οὐ γνωμῇ πταίειν τοὺς ἀνθρώπους; réfutation d'une doctrine, plus ou moins bien comprise, du péché originel, *P. G.*, t. CIII, col. 513 sq. — L'*Adversus magiam* est caractérisé par Photius, cod. 81 : περὶ τῆς ἐν Περσίδι μαγικῆς καὶ τίς ἡ τῆς εὐσεβείας διαφορά, ἐν λόγοις γ'; il ne s'agit pas de la magie, mais de la doctrine des mages persans, adorateurs du feu, à laquelle Théodore opposait les vues de l'Église sur l'origine du monde. *Ibid.*, col. 281. — Nous n'avons aucun renseignement sur les trois termes suivants du catalogue d'Ébedjésu : *Ad monachos*, *De obscura locutione*, *De perfectione operum*. — L'*Adversus allegoricos* en cinq livres est vraisemblablement identique avec le *De allegoria et historia contra Origenem*, dont Facundus, *op. cit.*, III, 6, col. 602 sq., a donné quelques extraits. — Le *De assumente et assumpto* était évidemment un livre sur l'incarnation. Dans *S* il correspond au titre : *Réfutation d'Apollinaire*, ce qui corrobore la supposition que nous avons affaire ici avec le *De Apollinare et ejus hæresi* dont Facundus a conservé un assez long fragment, *op. cit.*, X, 1, col. 769 B, et qu'il cite encore III, 2, col. 585 B; IX, 4, col. 755. C'est à un *Contra Apollinarem* que sont empruntées les douze premières citations du V[e] concile et trois textes de Justinien. — Le *Liber margaritarum* est un recueil de lettres. — Nous ne saurions dire à quoi correspond le *De legislatione;* œuvre exégétique? œuvre de théologie? il est impossible de trancher la question.

3. *Datation des ouvrages de Théodore.* — Quelques points de repère permettent de donner une chronologie au moins relative, de l'œuvre littéraire de Théodore. Voir, à ce sujet, Vosté, dans *Revue biblique*, 1925, p. 54 sq., dont nous adoptons les conclusions.

La première œuvre en date est le *Commentaire du Psautier*, comme Théodore le reconnaît lui-même dans la préface du livre *Adversus allegoricos*, citée par Facundus, III, 6. Encore qu'il ne faille pas prêter aux propos de Léonce de Byzance une importance exagérée, il convient de remarquer que cet auteur attribue à la prime jeunesse de l'exégète — il aurait eu à peine dix-huit ans — ses premiers essais scripturaires. Le *Commentaire sur les petits prophètes* a dû suivre d'assez près, c'est la même ardeur juvénile qui s'y remarque et aussi les mêmes audaces. Tout cela a dû amener quelques réserves de la part de l'opinion et peut-être de l'autorité ecclésiastique. Pour quelque temps Théodore va abandonner l'exégèse et se consacrer, sans doute pour donner des gages de son orthodoxie, à la lutte contre l'hérésie. C'est le temps de sa prêtrise (382-393). D'une part il prêche contre les synousiastes, c'est-à-dire contre les apollinaristes, partisans de la confusion des natures dans le Christ. D'autre part il les combat par la plume; le *De incarnatione* est de cette période, composé, au dire même de la préface du *Contra Apollinarem*, trente ans avant ce dernier ouvrage qui est de la fin de l'épiscopat. Facundus, X, 1, col. 769 B. Selon toute vraisemblance c'est encore de l'époque de la prêtrise que date le traité *Pour Basile contre Eunomius*, où sont pris à partie les survivants de l'arianisme.

C'est à la période de l'épiscopat qu'il faut évidemment reporter la double série de catéchèses *De fide* et *De mysteriis*, sans que l'on puisse préciser le moment. Le *De Spiritu sancto* est soit antérieur de peu à l'épiscopat, soit des débuts de celui-ci, ayant été rédigé

à l'occasion de la conférence d'Anazarbe où l'on chercha à rallier les derniers macédoniens. Mais c'est surtout le travail exégétique qui a rempli la majeure partie du séjour à Mopsueste. Peut-être le *De obscura locutione*, qui faisait la théorie des sens de l'Écriture, a-t-il été composé au début. Les commentaires sur l'Ancien Testament ont paru d'abord et, en premier lieu les petits prophètes, puis les autres livres selon l'ordre même du canon, à l'exception du commentaire sur Job, composé plus tardivement et dédié à Cyrille d'Alexandrie en 417, date à laquelle celui-ci rétablit dans les diptyques le nom de Jean Chrysostome. Les commentaires sur le Nouveau Testament vinrent après ceux de l'Ancien et dans cet ordre : Matthieu, Luc, Jean, les épîtres paulines. Peut-être l'Ecclésiaste ne fut-il expliqué que postérieurement, un peu avant Job. Les dernières années de l'épiscopat furent occupées à des travaux d'ordre plus théologique. Le traité *Adversus asserentes peccatum in natura insistere* doit être l'écho des polémiques entre Pélage et ses adversaires en Palestine qui eurent leur dénouement au concile de Diospolis (415), à moins qu'il ne faille le retarder jusqu'après l'arrivée à Mopsueste de Julien d'Éclane, à la fin de 418. De cette même période, sans qu'il soit possible de préciser davantage, serait le traité *Adversus allegoricos* et certainement aussi le *Contra Apollinarem (De assumente et assumpto)*, postérieur de trente ans au *De incarnatione;* de ce temps aussi les ouvrages d'ascétique que nous connaissons si mal : *Ad monachos*, *De perfectione operum*, *De sacerdotio*, peut-être *De legislatione*. Nous ne savons trop où placer le *Traité contre la religion des mages*, qui a laissé fort peu de traces.

2° *Les* Reliquiæ *de l'œuvre de Théodore.* — Que subsiste-t-il aujourd'hui de cette œuvre immense, qui, si elle était intégralement conservée, classerait l'évêque de Mopsueste parmi les écrivains les plus féconds de l'ancienne littérature chrétienne? Relativement peu de chose : quelques traités ou commentaires au complet, mais, pour la plus grande part, des fragments plus ou moins nombreux, plus ou moins authentiques, plus ou moins loyalement cités.

1. *Ouvrages intégralement conservés.* — *a) Commentaires de l'Écriture.* — *Sur les douze petits prophètes*, conservé en grec, publié à deux reprises par A. Maï, d'abord sans traduction dans *Scriptorum veterum nova collectio*, t. vi *a*, puis avec traduction latine et quelques notes dans *Nova Patrum bibliotheca*, t. vii. Le tout reproduit dans *P. G.*, t. lxvi, col. 123-662. — *Sur saint Jean*, conservé intégralement en syriaque, publié en 1897 par J.-B. Chabot, qui en promettait alors une traduction latine. On annonce comme prochaine une nouvelle édition avec traduction par le R. P. Vosté. — *Sur les petites épîtres de saint Paul* (c'est-à-dire toutes les épîtres paulines moins Rom., I et II Cor., Hebr.), commentaire qui s'est conservé en une vieille traduction latine du vi^e^ siècle en provenance de l'Afrique. Publié d'abord par Pitra, *Spicilegium Solesmense*, t. i, 1852, p. 49-159, puis par J.-L. Jacobi, *Commentaria in Epistolas Pauli minores*, publication échelonnée entre 1855 et 1872; beaucoup mieux par H.-B. Sweete, *Theodori M. in Epistolas B. Pauli commentaria*, 2 vol., Londres, 1880-1882. — *Sur les Psaumes.* On peut considérer, jusqu'à un certain point, comme une œuvre complète, le *Commentaire de Théodore de M. sur les Psaumes i-lxxx*, que vient de publier R. Devreesse, dans les *Studi e Testi*, n. 93, Città del Vaticano, 1939. A la vérité cette édition ne donne l'exégèse continue que des psaumes xliii à xlix, mais les fragments soit grecs, soit latins des autres psaumes sont si solidement encadrés que l'on a la sensation de lire le texte intégral de l'exégète. R. Devreesse, en ce qui concerne la traduction latine, a largement profité de l'édition fournie par G.-I. Ascoli en 1878, *Il codice irlandese dell' Ambrosiana edito e illustrato.*

b) Œuvres théologiques. — Les *Catéchèses* ont été conservées dans une traduction syriaque et publiées, avec traduction anglaise, par A. Mingana, dans *Woodbroke Studies, christian documents edited and translated*, t. v, Cambridge, 1932 (explication du symbole de Nicée), t. vi, 1933 (explication du *Pater* et des sacrements de l'initiation chrétienne). Cette publication est d'un intérêt considérable, puisqu'elle permet de lire, dans un texte continu et qui a toutes chances d'être authentique, un exposé doctrinal complet de l'évêque de Mopsueste. — Les critiques ont failli avoir le même bonheur avec le *De incarnatione*, dont Mgr Addaï Scher, archevêque chaldéen de Séert (Kurdistan) avait annoncé en 1920 la découverte en une traduction syriaque et la publication incessante. Le précieux ms. a malheureusement disparu, en 1922, lors du massacre du prélat et du pillage de sa bibliothèque. Y a-t-il quelque espoir de retrouver cet exemplaire ou un autre? — On peut considérer comme complet le traité *De Spiritu sancto* qui représente l'intervention de Théodore dans la conférence contradictoire d'Anazarbe. Texte dans *P. O.*, t. ix, p. 635 sq.

2. *Fragments.* — Du reste de la production littéraire de Théodore, il ne subsiste que des fragments.

a) Comment ont-ils été transmis? — Il faut distinguer entre commentaires d'une part et œuvres théologiques de l'autre. — a. *Fragments exégétiques.* — C'est le plus ordinairement, mais pas toujours, par les « chaînes » qu'ont été transmis les fragments de l'œuvre exégétique de l'Interprète. Cf. R. Devreesse, *Par quelles voies nous sont parvenus les commentaires de Théodore?* dans *Revue biblique*, 1930, p. 362 sq. Il ne saurait être question d'entrer ici dans le détail. Seules quelques remarques générales sont à faire; pour les précisions voir R. Devreesse, art. *Chaînes exégétiques* dans le *Supplément au Dictionn. de la Bible*, t. i, 1928, col. 1084-1233, en se reportant à chacune des sections. Le premier travail qui s'impose est de vérifier l'exactitude du lemme qui, dans une chaîne donnée, introduit tel ou tel fragment. Tandis qu'en effet certains caténistes inspirent pleine confiance, d'autres ont des attributions plus ou moins fantaisistes. Parfois aussi intervient l'inattention d'un scribe. Il n'est pas rare qu'on lise le lemme Θεοδώρου alors qu'il faudrait lire Θεοδωρήτου; on n'est pas toujours certain que le Théodore annoncé soit celui de Mopsueste ou au contraire un des innombrables Théodore de l'histoire littéraire byzantine. F. Fritzsche a rassemblé ainsi, parmi les fragments incontestablement théodoriens, un certain nombre d'autres qui n'appartiennent pas à l'Exégète. On ne saurait donc utiliser sans précaution les textes que, à la suite de Fritzsche, Migne a rassemblés dans *P. G.*, t. lxvi. Mais l'authenticité d'un texte théodorien étant démontrée, il est loisible, s'il s'agit d'un fragment exégétique, de s'y fier sans arrière-pensée. L'exégèse de Théodore a été moins suspectée que sa théologie et, dans l'ensemble, les caténistes ont respecté la pensée et les expressions de celui qu'ils considéraient comme une autorité exégétique de tout premier ordre.

b. *Fragments d'œuvres théologiques.* — Il faut en juger tout autrement quand il s'agit des extraits fournis par une deuxième catégorie de témoins, ceux qui font servir à des buts polémiques les textes qu'ils tirent soit des œuvres théologiques de Théodore, soit de ses commentaires. Le procès de la mémoire de Théodore a commencé dès le deuxième tiers du ve siècle, est allé s'exacerbant au vi^e^ siècle, pour aboutir à la condamnation de 553. Toute cette effervescence a amené les polémistes à fouiller, soit pour l'attaquer, soit aussi pour la défendre, la production littéraire

de l'évêque de Mopsueste. Il va de soi que l'impartialité n'a pas toujours été la règle de ces enquêtes. Détachés de leur contexte, coupés parfois de manière tendancieuse, bien des fragments, d'ailleurs authentiques, peuvent rendre un son qu'ils n'avaient pas dans l'œuvre primitive.

Marius Mercator ouvre la liste. A la suite de son *Commonitorium adversum hæresim Pelagii et Cœlestii*, où il a pris Théodore à partie dès le début, et avant de donner les pièces de la controverse nestorienne, il insère une *Expositio pravæ fidei Theodori*, un symbole de foi qu'il prétend être de l'évêque de Mopsueste et qu'il fait suivre d'une réfutation. Texte dans *A. C. O.*, t. I, vol. V, p. 23-28; cf. *P. L.*, t. XLVIII, col. 1041-1046. — Au début du VIe siècle, quand déjà est dans l'air la controverse des Trois-Chapitres, Léonce de Byzance, pour faire le procès de Théodore, rassemble tout un dossier dont les pièces sont extraites surtout du *Contra Apollinarem* et du *De incarnatione*. Voir Léonce, *Contra nestor. et eutych.*, fin du l. III, *P. G.*, t. LXXXVI *a*, col. 1383-1390 en tenant compte de la note de la col. 1385 qui renvoie à t. LXVI, col. 972 *(sic)* et sq. — C'est à Léonce surtout que Justinien empruntera ses documents dans un petit traité rédigé sous forme de lettre et qui tend à justifier la condamnation déjà prononcée par lui d'Ibas, de Théodoret et de Théodore. Justinien cite de ce dernier huit textes, dont quelques-uns assez longs, sept en provenance du *Contra Apollinarem*, un venant du *De incarnatione*. Voir *P. G.*, t. LXXXVI *a*, col. 1049 C, 1051 C, 1053 A, 1057 B, 1060 A, 1061 D, 1071 D, 1073 A *(De incarn.)*. Presque toutes ces citations sont déjà dans Léonce. — Mais, un peu avant la réunion du concile prévu, une enquête plus approfondie est faite dans l'œuvre de Théodore. On finit par en extraire 71 propositions, qui seront soumises au concile à la IVe session. Elles sont empruntées, sans qu'il soit possible de voir dans quel ordre, au *De incarnatione* (12 extraits), au *Contra Apollinarem* (12 extraits), aux *Catéchèses* (7 extraits), au *Commentum de creatura* (5 extraits), à divers commentaires exégétiques; chaque proposition est munie de sa référence. Texte dans Mansi, t. IX, col. 202 sq., en latin seulement, car il n'y a pas d'original grec du Ve concile. Beaucoup des citations du concile doublent celles de Léonce, dont il y a intérêt à comparer le texte grec avec la version latine, souvent difficile à comprendre. — Le *Constitutum* publié par le pape Vigile en mai 553 (date d'ouverture du concile), reproduit les 61 premières propositions du concile (les numéros d'ordre ne se correspondent pas toujours); mais ne donne pas les références. C'est donc au texte conciliaire qu'il vaut mieux se rapporter; beaucoup plus étendu que les dossiers de Léonce et de Justinien, il est la source essentielle pour beaucoup d'ouvrages de Théodore. L'édition du *Constitutum* de la *Collectio Avellana*, dans le *Corpus* de Vienne, t. XXXV *a*, p. 230 sq., a l'avantage de mettre sous les yeux le texte grec de Léonce correspondant au latin de Vigile et du concile. — Sensiblement à la même date l'excerpteur de la *Collectio palatina* (qu'il ne faut plus identifier avec Marius Mercator) donne de Théodore un certain nombre de textes relatifs au péché originel, empruntés à l'*Adversus asserentes peccatum in natura insistere*. Dans *A. C. O.*, t. I, vol. V, p. 173-176, et un fragment de la VIIIe catéchèse, *ibid.*, p. 176-177; cf. *P. L.*, t. XLVIII, col. 1051-1056. — Postérieurement au schisme d'Aquilée, Pélage II pour convaincre les schismatiques de la culpabilité de Théodore, reproduit, dans sa 3e lettre aux évêques d'Istrie, sans y rien ajouter, une partie des textes déjà mentionnés par Vigile. *P. L.*, t. LXXII, col. 715 sq.; mieux dans *A. C. O.*, t. IV, vol. II, p. 112-132.

Lors de la controverse des Trois-Chapitres, les défenseurs de Théodore ne sont pas restés inactifs. Si l'on peut négliger au point de vue qui nous occupe les œuvres des deux diacres Rusticus et Libératus, de Vérécundus, évêque de Junca, il faut accorder une grande attention au traité du diacre Pélage (le futur pape Pélage Ier) contre le *Judicatum* du pape Vigile, éd. R. Devreesse, *Pelagii diaconi in defensione Trium Capitulorum*, Rome, 1933, *Studi e Testi*, n. 57, et surtout au volumineux ouvrage de Facundus d'Hermiane, *Pro defensione Trium Capitulorum*, *P. L.*, t. LXVII, col. 527-852, qui donne de Théodore un nombre important de textes inconnus par ailleurs : un du *Cont. Eunomium :* IX, 3, col. 754; sept du *De incarn. :* III, 2, col. 587; IX, 3, col. 748, 750, 751, 752, 753, 762; deux des *Catéchèses :* III, 2, col. 585; IX, 3, col. 747; trois du *Cont. Apollinarem :* III, 2, col. 585; IX, 4, col. 755; X, 1, col. 769; un du *De allegoria :* III, 6, col. 602; un du *Commentaire sur Rom. :* III, 6, col. 601; un sur Matth. : IX, 2, col. 742; un sur Joa. : *ibid.*, col. 746; un sur le Ps. XLIV : col. 739; enfin un fragment d'une lettre à Artémius, importante pour l'enseignement trinitaire : III, 5, col. 599. Encore que le point de vue de Facundus soit faux — il voudrait désolidariser complètement Théodore et Nestorius — cet auteur ne laisse pas de fournir des fragments théodoriens qui rendent un son bien différent de ce que l'on entend ailleurs.

C'est dans la littérature théologique de langue syriaque que l'on aurait le plus de chance de retrouver des textes non encore remarqués de Théodore. Ce travail a été à peine commencé par P. de Lagarde, qui dans ses *Analecta syriaca*, Leipzig, 1853, donne sans traduction, p. 100-102, des fragments syriaques de Théodore, empruntés à un florilège de toute apparence jacobite, et par Ed. Sachau, *Theodori M. fragmenta syriaca e codicibus Musæi Britannici nitriacis*, Leipzig, 1869, qui reproduit les textes de P. de Lagarde, avec traduction latine, et fournit des textes nouveaux.

b) Où trouver ces fragments rassemblés? — Le t. LXVI de *P. G.* est, à l'heure présente, le seul recueil tant soit peu complet. L'éditeur a surtout utilisé les travaux du professeur zurichois O.-F. Fritzsche (1812-1896) et il donne, outre la dissertation de celui-ci *De Theodori M. vita et scriptis :* le commentaire sur les petits prophètes (de Maï); les fragments sur l'Ancien Testament (à compléter, pour ce qui est des Psaumes, par l'édition Devreesse); les fragments sur le Nouveau Testament (d'après Fritzsche, Zurich, 1847), à compléter par l'édition du *Commentaire sur Jean;* les fragments dogmatiques, d'après Fritzsche. De ces fragments dogmatiques on trouvera un bien meilleur texte dans l'édition fournie par H.-B. Sweete, *Theodori M. in epistolas B. Pauli commentaria*, à la suite du commentaire (en latin) des petites épîtres pauliniennes, t. II, toute la fin : les fragments sont disposés dans l'ordre suivant : *De incarnatione*, *Contra Apollinarem*, *Contra Eunomium*, les *Catéchèses* (y substituer l'éd. fournie par Mingana), le *Traité sur le péché originel*, enfin les *Épîtres*.

Malgré les enrichissements récents, la conservation de l'œuvre de Théodore demeure donc tout à fait médiocre. C'est dire avec quelle prudence les critiques devront s'exprimer sur sa doctrine.

III. L'EXÉGÈTE. — Presque dès les débuts de son activité littéraire, Théodore a été un « signe de contradiction ». L'Église orientale a vu de bonne heure en lui l'exégète par excellence, de qui nul n'avait loisir de s'écarter; mais, au même moment, l'Église d'État de l'Empire byzantin lui vouait une haine qui le poursuivra jusqu'à sa condamnation en 553. Et ce n'est pas seulement le théologien de l'incarnation qu'elle a condamné en lui; son exégèse, qui constituait somme toute le gros de sa production littéraire, n'a pas été attaquée avec moins de violence que ses spéculations

christologiques. On s'en fera une idée en lisant dans Léonce de Byzance le réquisitoire prononcé contre l'évêque de Mopsueste, *Contra nestor. et eutych.*, l. III, 7-43, *P. G.*, t. LXXXVI *a*, col. 1364 sq. Théodore y est représenté commençant, à peine âgé de dix-huit ans, à déblatérer contre les saintes Écritures, rejetant ce qu'avaient dit avant lui les docteurs autorisés, retranchant arbitrairement du canon les livres qui ne lui convenaient pas, Job, l'épître de Jacques, Esdras et les Paralipomènes, s'escrimant contre le psautier, dans lequel il supprimait les titres mis en tête de chaque psaume, interprétant tous les cantiques sacrés d'une manière judaïque, en les rapportant à Zorobabel ou à Ézéchias, n'en accordant que trois, et de quelle manière dédaigneuse, à Jésus-Christ.

L'accusation est chargée. Que faut-il en retenir? Que pensait Théodore du canon biblique? Quelle était sa doctrine de l'inspiration? Quels étaient les principes généraux dont il faisait la règle de son interprétation? A-t-il vraiment été trop sévère dans la discrimination des prophéties messianiques? Ces questions ont d'autant plus d'intérêt que, sur ces divers points, l'évêque de Mopsueste est loin d'être un novateur. Il ne fait que reproduire, en somme, l'enseignement qu'il tenait de Diodore de Tarse, lequel était, à son tour, l'héritier d'une tradition exégétique remontant jusqu'au martyr Lucien. Et ses doctrines générales sont aussi les mêmes que professèrent saint Jean Chrysostome et Théodoret. Mais « Diodore a laissé trop peu pour être représentatif de son école, Chrysostome fut un prédicateur bien plus qu'un exégète de cabinet; Théodoret n'est guère qu'un compilateur judicieux de Chrysostome et de Théodore. Théodore, lui, est un écrivain indépendant et néanmoins plus profondément pénétré que Chrysostome ou Théodoret des traditions de l'école antiochienne. Il n'avait pas d'auditoire à flatter, pas de concile à craindre. Il allait devant lui avec la fermeté d'un homme conscient de représenter un grand principe et pleinement convaincu de la vérité de celui-ci. » Sweete, dans *Diction. of christian biography*, t. IV, p. 947 *b*.

1° *Le canon scripturaire de Théodore.* — Au dire de Léonce, Théodore aurait donc rejeté du canon : Job, le Cantique, les titres des psaumes, les deux livres des Paralipomènes et Esdras (c'est-à-dire Esdras et Néhémie), l'épître de Jacques et les épîtres catholiques des autres apôtres. Par les Actes du Ve concile nous apprenons aussi que Théodore avait exprimé sur Job et le Cantique des appréciations sévères, semblant indiquer qu'il ne recevait pas ces livres comme canoniques. Dans la IVe sess., n. 65-67, 68-71. Est-il possible de préciser ces accusations demeurées vagues? L. Pirot s'y est efforcé dans sa thèse sur *L'œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste*, Rome, 1913, p. 121-153. De son étude il ressort que l'Exégète dans son appréciation s'est le plus ordinairement laissé guider par l'enseignement de l'Église d'Antioche sur le canon scripturaire. Celle-ci, pendant longtemps, ne considéra point comme canoniques l'ensemble formé par I et II Paral. et I et II Esdr.; fidèle, par ailleurs, au canon palestinien, elle n'acceptait point les deutérocanoniques de l'Ancien Testament, encore que l'Ecclésiastique servît à Antioche à l'instruction des catéchumènes. Dans le Nouveau Testament elle ne faisait pas de place aux petites épîtres catholiques, c'est-à-dire II Pet., II et III Joa., et Jude; et elle restait hésitante sur la question de l'Apocalypse.

On ne saurait faire reproche à Théodore d'avoir suivi en ceci les directives générales de son Église. On remarquera d'ailleurs que Léonce de Byzance, qui, pour son compte personnel, à la suite de nombreux Pères de l'Église grecque, n'acceptait pas les deutérocanoniques de l'Ancien Testament, était bien mal venu à reprocher à l'évêque de Mopsueste des lacunes dans son canon scripturaire. Reste à examiner les points sur lesquels Théodore aurait rompu en visière avec la doctrine de son Église : il s'agit pour le Nouveau Testament de l'épître de Jacques, et, pour l'Ancien, de Job et du Cantique à quoi l'on peut ajouter la question des titres des psaumes.

Pour ce qui est de l'épître de Jacques, nous n'avons que l'affirmation de Léonce; encore manque-t-elle de précision. Le théologien byzantin semble mettre le rejet par Théodore de ladite épître en relation avec les critiques adressées par celui-ci au livre de Job : « C'est sans doute pour ce motif, à mon avis du moins, qu'il n'accepta pas l'Épître de Jacques et rejeta ensuite les épîtres catholiques écrites par les autres apôtres. » Dans sa généralité cette dernière phrase est inexacte, car il est certain que Théodore acceptait la Ia *Petri* et la Ia *Joannis*. Il y a tout lieu de penser que l'affirmation de Léonce sur l'épître de Jacques a la même valeur.

Les critiques faites par Théodore du livre de Job, critiques qui ont été relevées par le Ve concile, sess. IV, n. 64-67, ne doivent pas faire oublier que l'Exégète avait consacré à cet écrit de l'Ancien Testament un commentaire qu'il dédia à saint Cyrille d'Alexandrie. Ce fait doit rendre circonspect dans l'explication des phrases de Théodore qu'a conservées le Ve concile. A prendre celles-ci pour des affirmations sans appel du commentateur, on serait amené à conclure que notre exégète ne croyait pas à l'inspiration du livre. Mais ne pourrait-on supposer qu'il s'agit là d'objections, d'ailleurs assez pertinentes, qui auraient été faites contre l'inspiration du texte sacré, objections qui auraient servi de point de départ aux exégèses rectificatives de Théodore? Le Ve concile a purement et simplement entériné sur le sujet les conclusions des théologiens de Justinien. Ceux-ci, nous aurons encore l'occasion de le constater, n'étaient pas tellement scrupuleux quand ils maniaient les ciseaux! On remarquera, d'ailleurs, que le pape Vigile, dans son *Constitutum*, a laissé tomber ces propositions censées extraites du commentaire sur Job. Ci-dessus, col. 243.

On serait tenté d'appliquer le même traitement aux propositions retenues aussi par le concile et relatives au Cantique. Remarquons d'abord qu'il ne s'agit pas ici de phrases extraites d'un commentaire; les critiques faites par Théodore proviennent d'une lettre adressée par lui à un ami, qui, sans doute, lui avait demandé son sentiment sur l'explication du Cantique. L'Exégète avoue qu'il n'a pu se faire encore une religion sur le genre littéraire auquel appartenait le livre en question. Finalement il jette sur le papier une tentative d'explication et, s'en tenant aux premières apparences, il voit dans le Cantique un épithalame, composé par Salomon pour célébrer ses noces avec la fille du roi d'Égypte. Cette circonstance historique exclut-elle une signification plus profonde? Théodore paraît le dire. Pourtant, dans sa jeunesse, il avait donné du psaume XLIV, *Eructavit cor meum*, qui est un épithalame lui aussi, une interprétation d'ordre plus relevé. Il appliquait à l'union du Christ avec l'Église son épouse, les louanges adressées par le psalmiste au couple royal. Il interprétait au sens spirituel ce qui était dit dans le psaume des charmes de la reine, de la splendeur de ses vêtements, de la richesse de sa corbeille de mariage, du virginal cortège qui l'accompagnait jusqu'au palais de son époux. Et il concluait : « Toute la suite des développements montre bien qu'il n'est pas possible d'appliquer le psaume à d'autres qu'au Seigneur et à son Église. » Voir R. Devreesse, *Le commentaire de Théodore sur les psaumes*, p. 274-299 (le texte est conservé dans son intégrité). L'Exégète a-t-il complètement renié à l'âge mûr les vues qui

avaient séduit sa jeunesse? On peut tout au moins poser la question, et se demander s'il faut prendre comme expression dernière de la pensée de Théodore les boutades de sa lettre sur le Cantique. Il reste que notre auteur ne raie pas du canon le poème en question. Il le fait rentrer dans le genre historique, ce qui est une tout autre chose.

La question des titres des psaumes se résout d'une manière beaucoup plus simple encore. Il est très certain que Théodore n'attache pas une importance majeure à ceux qu'il lit dans le texte grec. « Nulle part, écrit-il, nous ne voulons être esclave des titres et nous avons dit, dans notre préface (elle n'est pas conservée), que nous recevons ceux-là seuls dont nous pouvons vérifier l'exactitude. » Dans Devreesse, *op. cit.*, p. 334. Selon toute vraisemblance, c'est la comparaison de ces titres dans les différentes versions qui a mis en garde Théodore contre la tentation de leur accorder valeur normative. Entre les Septante et la *Peshita* en particulier il y a sur ce point des écarts considérables. Cette dernière pousse au maximum l'arbitraire dans la détermination du sujet de chaque psaume. Pourquoi Théodore n'aurait-il pu y aller lui aussi de ses conjectures personnelles?

On voit combien s'amenuisent, à les considérer de près, les griefs que Léonce a faits à Théodore en matière de canon biblique. Tout bien pesé, il ne semble pas qu'il se soit jeté dans l'aventure. Sa règle est bien celle de l'Église d'Antioche et il n'y a pas à lui tenir rigueur d'une attitude qui était celle de ses contemporains.

2° *Doctrine de Théodore sur l'inspiration.* — Que tous les auteurs sacrés de l'Ancien et du Nouveau Testament aient écrit sous l'influence d'un seul et même Esprit, c'est ce que Théodore tient pour tout à fait assuré, et c'est plus spécialement à la troisième personne de la sainte Trinité qu'il rapporte cette action. Voir les textes dans Pirot, *op. cit.*, p. 157-158. Sur ce point l'Exégète ne diffère en rien de ses prédécesseurs. S'il paraît avoir une opinion particulière, c'est quand il distingue comme deux modes ou deux degrés de l'inspiration : ce qu'il appelle la grâce de prudence ou de sagesse, degré inférieur, et d'autre part l'inspiration prophétique. Cette distinction est nettement exprimée par la 63e proposition du Ve concile, qui ne donne pas de référence précise.

On a voulu trouver quelque saveur hétérodoxe à cette distinction. L. Pirot écrit : « Théodore a gravement erré en distinguant deux degrés dans la grâce d'inspiration; son opinion n'a aucune attache avec la tradition catholique. » *Op. cit.*, p. 175. A bien prendre les choses, il ne nous semble pas que l'opinion de l'Exégète soit tellement blâmable. Elle revient à dire que l'Esprit-Saint ne donne pas à tous les écrivains inspirés des secours et une assistance comparables. Aux uns il donne la connaissance des événements, soit passés, soit futurs, sous une illumination telle, que ces inspirés, qui sont au plein sens du mot des prophètes, perçoivent en ces faits une signification qui échappe à ceux que n'anime point à ce degré l'Esprit de Dieu. Pour d'autres — et c'est le cas de l'auteur des Proverbes et de l'Ecclésiaste, dans la citation faite par le Ve concile — l'Esprit divin se contente d'une assistance qui les préserve de toute erreur et leur fait dire, sans leur communiquer de lumière spéciale sur le passé ou l'avenir, les choses que Dieu lui-même leur veut faire exprimer. C'est dire, en d'autres termes, que l'action du Saint-Esprit s'exerce diversement suivant le genre même des ouvrages qu'elle inspire. Elle n'est pas la même sur un Moïse, sur un David, sur un Isaïe, sur un Daniel, à qui elle ouvre, sur le passé, dans le cas de Moïse, sur l'avenir, dans le cas des prophètes suivants, des aperçus auxquels ne seraient jamais parvenues des intelligences humaines, et, d'autre part, sur un Salomon, à qui elle fait énoncer des préceptes de conduite parfois un peu terre à terre et des maximes morales auxquelles la prudence humaine pourrait elle-même atteindre. En définitive chaque livre saint est inspiré pour être ce qu'il doit être d'après les intentions divines, les livres historiques proprement dits, pour nous enseigner l'histoire du passé, sous un angle religieux, les livres prophétiques pour préparer l'avenir, les sapientiaux pour donner au temps présent sa ligne de conduite. Il ne nous reste aucune des préfaces aux livres historiques; nous sommes donc privés d'indications sur la manière dont Théodore concevait l'inspiration divine poussant à la composition de tels ouvrages. La conservation complète du commentaire sur les petits prophètes permet au contraire de voir clair dans sa doctrine de l'inspiration prophétique, qu'il considère toujours comme se produisant dans l'extase. A ce point de vue d'ailleurs, il assimile David aux prophètes proprement dits. La brève indication fournie par le Ve concile sur l'inspiration des Proverbes et de l'Ecclésiaste n'est pas suffisante, elle non plus, pour permettre une étude complète de ce que l'on pourrait appeler le mécanisme de l'inspiration dans le cas des livres sapientiaux. Nul doute que, si l'œuvre de Théodore nous était mieux conservée, nous ne trouvions chez lui de quoi calmer les scrupules des modernes exégètes.

3° *Principes généraux d'herméneutique.* — L'École d'Antioche avait mis, si l'on peut dire, sa coquetterie à exorciser l'allégorisme dont l'École d'Alexandrie, trop fidèle à l'exégèse philonienne, avait fait l'usage le plus intempestif. Plus que personne Théodore a travaillé dans ce sens. Un de ses ouvrages, l'*Adversus allegoricos*, était consacré *ex professo* à la critique de l'allégorisme. Un autre, le *De obscura locutione*, énonçait vraisemblablement les principes de l'exégèse qu'il entendait substituer à l'exégèse allégorique. L'un et l'autre ont disparu sans laisser d'autres traces que la citation de Facundus, III, 6, col. 602, qui ne touche pas la question, mais il n'est pas impossible en utilisant les commentaires de l'Exégète de reconstituer l'essentiel de ses idées sur la matière.

1. *La critique de l'allégorisme.* — « Ἄλλο ἀγορεύειν, dire autre chose que ce qu'il y a dans le texte à commenter », c'est bien l'essentiel de l'allégorisme. La Genèse parle de la création du monde, de l'agencement de ses diverses parties, de la formation de l'homme et de la femme, du paradis où les place la bonté du Créateur, de l'épreuve qu'il leur impose, de la tentation, de la chute, des sanctions qu'amène celle-ci. Histoire bien terre à terre que tout cela, pour une exégèse allégorisante, et qui ne peut avoir été racontée pour elle-même dans un récit sacré! Toute cette aventure doit être interprétée au sens figuré et l'on sait en quel drame philosophico-mystique l'avait transformé Philon, trop aveuglément suivi par les maîtres chrétiens d'Alexandrie et par Augustin lui même. Et à côté de cette exégèse continue, la manie encore de détacher de son contexte tel épisode, telle phrase, tel mot et, sous prétexte d'un vague rapport avec des situations du Nouveau Testament, d'en faire une prédiction se rapportant au Christ. Que l'on se rappelle les exégèses d'un Justin, celles plus cocasses encore de Pseudo-Barnabé. Tout cela se retrouvait largement étalé dans l'œuvre de Clément, dans celle d'Origène; et ces deux maîtres avaient formé des disciples. A tout ce monde Théodore est sévère. « Il lui reproche de voir à tout instant le Christ dans les Écritures et d'exposer ainsi les Livres saints aux moqueries des Juifs et des païens. Dans son commentaire sur l'épître aux Galates, à propos du texte de saint Paul sur Agar et Sara et de la fameuse sentence : *quæ sunt*

per allegoriam dicta, dont s'autorisaient les allégoristes pour substituer à l'histoire de vaines fables et de dangereuses et ineptes rêveries, il dresse contre les disciples d'Origène un réquisitoire en règle. » Pirot, *op. cit.*, p. 182. Entre la manière de Paul et la leur, dit-il, il y a un abîme. Paul part du fait historique et en tire un enseignement moral et doctrinal. Sous la plume des allégoristes, au contraire, les faits historiques se volatilisent en vues philosophiques qui ne sont pas sans péril, quand ce n'est pas en rêveries et en insanités.

2. *La recherche du sens littéral.* — Ainsi le premier devoir de l'exégète est-il de préciser le sens littéral du texte. La grammaire, le dictionnaire, sont évidemment les premiers instruments à mettre en œuvre. Sweete a noté avec beaucoup de finesse qu'à cet égard l'exégèse du Nouveau Testament est plus facile à Théodore, élevé dans un milieu profondément hellénisé. Quand il s'agit de l'Ancien Testament, notre auteur se trouve moins à son aise, car sa connaissance de la langue originale est fort déficiente. Il ne laisse pas d'ailleurs de faire appel à l'hébreu. Dans le commentaire des Psaumes il fait ainsi justice de certains contre-sens commis par les Septante. Telle explication, dit-il, doit être rejetée comme contraire à l'hébreu, « qui est le premier guide en herméneutique ». Devreesse, *op. cit.*, p. 195. De même a-t-il remarqué qu'en de multiples endroits le futur du grec doit se rendre par un imparfait ou un parfait et que ce simple redressement des temps rend clairs des passages qui demeurent sans cela inintelligibles. Faute de pouvoir recourir au texte original, Théodore a d'ailleurs la ressource de comparer entre elles les diverses versions. Dans le même commentaire il recourt très fréquemment à celle de Symmaque, qu'il déclare plus claire que le texte des Septante; plus réduit est l'usage qu'il fait de Théodotion, qu'il ne laisse pas cependant d'utiliser. Il n'est pas jusqu'à la *Peshita* qu'il n'ait étudiée. Si plus tard, à la suite sans doute d'objections qui lui ont été faites, il devait se montrer sévère à l'endroit de cette version « sans autorité », il n'en était pas là au début de sa carrière; à tel endroit il déclare que le texte fourni par elle est plus clair que les autres. Devreesse, *op. cit.*, p. 93, l. 16 sq.; p. 395, l. 15 et 25.

Mais la simple philologie ne permet pas de saisir complètement le sens littéral d'un texte. Bien plus importante se révèle la connaissance des conditions diverses dans lesquelles le texte a été composé. La question d'auteur est primordiale. Théodore ne s'y attarde guère, n'ayant point de raison pour contester les indications qu'il trouve en tête des divers livres ou que lui fournit la tradition. Pour le psautier il n'a pas une minute d'hésitation : il est tout entier de David, quoi qu'il en soit des titres qui se lisent, dans les Septante, en tête d'un certain nombre de psaumes. Quant au contexte historique de chaque livre, il a été étudié par lui avec beaucoup de soin; Théodore s'est fait de la chronologie et de l'histoire du peuple d'Israël une représentation qui, pour l'époque, est très exacte. Chacune des préfaces aux commentaires des douze petits prophètes est à ce point de vue digne d'étude. Voir surtout l'introduction à Aggée, *P. G.*, t. LXVI, col. 473 sq., qui est un bon résumé de la chronologie générale et aussi du sens que prend, dans ce contexte, chacun des petits prophètes. Dès le commentaire des psaumes, d'ailleurs, il s'était fait sur ce point une doctrine. David n'est-il pas le chef de file de la longue série de prophètes qui, reprenant en sous-œuvre le travail de Moïse, doivent préparer le peuple de Dieu à son rôle historique et religieux? Voir par exemple l'argument du ps. LXXI, dont, malgré l'indication du titre, Théodore fait une œuvre de David. Devreesse, *op. cit.*, p. 470. Et notre auteur s'efforce de distinguer les plans successifs que discerne dans l'avenir le voyant éclairé par Dieu. On trouvera peut-être qu'il y a une large part d'arbitraire dans la discrimination de ces plans.

Les préfaces à chacun des petits prophètes s'efforcent de préciser ceux-ci. Étudions ceux que Théodore imagine quand il s'agit des visions prophétiques de David. Parmi les oracles — ne faisons pas de ce mot le synonyme exact de prophétie — émis par le psalmiste, il en est bien qui visent directement l'époque du roi. Exprimant les sentiments de David en telle circonstance de sa vie, ils sont un avertissement pour les contemporains qui les entendent. Ils pourront ensuite inspirer des pensées et des sentiments analogues à ceux qui, dans la succession des âges, connaîtront de semblables situations. D'autres oracles visent directement des périodes ultérieures de l'histoire d'Israël. Pénétré de l'importance religieuse du règne d'Ézéchias, Théodore rapporte à cette époque quatorze psaumes au moins, les uns exprimant, trois siècles à l'avance, les sentiments de crainte qui agitèrent le cœur du pieux roi, quand il se vit menacé par toutes les forces d'Assour, IV Reg., XVIII, la confiance en Dieu qu'il ne cessa de garder dans sa pire détresse, les actions de grâces enfin qu'il fit éclater quand un coup miraculeux de la Providence l'arracha au danger. *Ibid.*, XIX, 20. Voir dans Devreesse, *op. cit.*, la table alphabétique au mot *Ézéchias*. Une autre époque non moins importante dans la vie d'Israël, c'est la captivité de Babylone; David l'a prévue. Il a prévu la carrière de Jérémie dont le ministère consista surtout à annoncer l'imminence du châtiment. Voir Devreesse, *op. cit.*, p. 169. Il a mis sur les lèvres des déportés le psaume XXXIX : *Exspectans exspectavi Dominum:* le ps. XLI : *Quemadmodum desiderat cervus ad fontes aquarum*, d'autres encore (nous ne possédons pas le commentaire du ps. CXXXVI, *Super flumina Babylonis*, mais il n'est pas douteux que Théodore l'ait expliqué dans ce sens). La restauration du peuple juif sous l'action de Zorobobel est encore une époque capitale dans la vie d'Israël. David l'a vue en esprit et a mis sur les lèvres du prince et de ses contemporains un certain nombre de psaumes. Enfin la période machabéenne fut, elle aussi, présente aux yeux du roi-prophète; la belle résistance du grand-prêtre Onias et des fils de Mathatias aux séductions de l'hellénisme est annoncée aux ps. LIV, LV, LVI, LVII, LXI, LXVIII (ce dernier en dépit du ℣. 10 : *Zelus domus tuæ comedit me*, et du ℣. 22 : *Dederunt in escam meam fel*, etc., qui invitaient à en faire au Christ l'application directe). Sur ces psaumes « machabéens », voir Fr. Baethgen, *Siebenzehn makkabäische Psalmen nach Theodor von M.*, dans *Zeitschr. für die alttestam. Wissenseh.*, t. VI, 1886, p. 261-288; t. VII, 1887, p. 1-60. Qu'il y ait une part considérable d'arbitraire dans semblables déterminations du sens « littéral » des textes prophétiques, il serait vain de le nier. A bien des reprises les conjectures faites par Théodore pour déterminer les situations que vise l'écrivain inspiré égalent en fantaisie les plus belles trouvailles des allégoristes!

Nous n'avons pas le moyen de préciser les critères positifs qui orientaient Théodore vers telle ou telle explication. Tout au plus les textes conservés permettent-ils de relever la règle suivante. Pour saisir à quel événement, à quel personnage s'applique au sens littéral une prophétie, il faut avant tout en considérer l'ensemble. Il ne s'agit pas d'en arracher de ci, de là des lambeaux, qui paraissent clairs quand ils sont isolés de leur contexte, mais qui, remis à leur place, perdent beaucoup de leur évidence. Soit le psaume XXI; à ne considérer que les ℣. 17 et 18 : *Foderunt manus meas*, etc., il semblerait bien se rapporter, au sens littéral, à la passion du Sauveur. Mais, si l'on observe que, dès le début, celui dans la bouche de qui le psalmiste met cette prière parle de ses péchés : *Longe a salute mea*

verba delictorum meorum, on est forcé de reconnaître que ce ne peut être le Christ qui parle en cet endroit. A quel moment la prière cesse-t-elle d'être la supplication d'un pécheur pour devenir celle de la toute pureté? Bien habile qui le dirait! Ce « changement de personnes » est inconcevable : ἐναλλαγὴ δὲ προσώπων ἐστὶ μὲν κατὰ τὸ ἀληθὲς ἐν τοῖς ψαλμοῖς οὐδεμία. Devreesse, p. 280, l. 9 (toute la suite est à lire); cf. aussi l'argument du ps. LXXI : *Deus judicium tuum regi da*, *ibid.*, p. 469 sq. Comment interpréter, dans ce dernier, « telle partie de Salomon, telle autre du Christ, comment passer de celui-ci à celui-là et inversement, expliquer le psaume comme s'il y était question de deux frères plus ou moins également partagés? La cause de cet abus, c'est le fait, pour les exégètes, de s'appliquer servilement aux mots et de ne point saisir l'ensemble. » Il suffit de généraliser ces mots de Théodore pour comprendre son attitude à l'égard des divers textes prophétiques qu'il a expliqués. Les « arguments » mis en tête de chacun des petits prophètes confirmeraient à coup sûr cette règle. Appliquée à des textes de médiocre longueur, elle est certainement sage, quoi qu'il en soit de telles ou telles applications qui en ont été faites. Elle revient à dire : la première chose quand il s'agit d'expliquer un morceau scripturaire, c'est d'en saisir l'idée directrice et d'ordonner tous les détails de l'exégèse en fonction de celle-ci.

Il va sans dire que l'exégèse des textes proprement historiques ou d'ordre didactique ne se heurte à aucune difficulté sérieuse. En l'absence de commentaires complets, il est malaisé de dire comment a procédé Théodore en semblable occurrence.

3. *Le sens typique.* — Mais, si l'essentiel pour un commentateur est de s'assurer avant tout de l'intention de l'écrivain sacré, de se refuser à accepter une signification secondaire et plus subtile quand les mots peuvent porter un sens littéral, l'interprète de l'Écriture ne laisse pas d'avoir, quand il s'agit de l'Ancien Testament, une autre obligation. Aussi bien doit-il se convaincre que le recueil sacré n'a pas en lui-même sa fin; il ne prend toute sa signification qu'en fonction de la Nouvelle Alliance qu'il est destiné à préparer. Théodore est plus convaincu que personne de cette vérité. Le principe que l'histoire juive — et donc aussi les livres qui la racontent — est ordonnée à la préparation du Christ est pour lui au-dessus de toute contestation. Il a écrit son commentaire des petits prophètes pour s'élever contre la méthode allégorique et c'est pourtant dans les « arguments » de chacun des prophètes qu'on trouve le plus clairement indiquée l'existence d'un sens typique. Voir en particulier l'argument de Jonas, *P. G.*, t. LXVI, col. 317 sq. : Dieu, auteur de l'Ancien et du Nouveau Testament, fait servir l'un et l'autre à l'édification du genre humain; ainsi les faits de l'Ancienne Alliance se trouvent-ils être les types, les représentations anticipées des réalités de la Nouvelle, ἔχοντα μέν τινα μίμησιν πρὸς ταῦτα. Sans doute les livres sacrés apportent-ils quelque utilité aux contemporains, mais leur signification prophétique est bien supérieure à leur utilité présente. Les événements qui accompagnaient la sortie d'Égypte, par exemple, et qui sont rapportés dans l'Exode n'étaient pas sans quelque utilité pour les Hébreux, mais surtout ils figuraient à l'avance, ὡς ἐν τύποις, la délivrance de la mort et du péché que le Christ est venu nous apporter. C'est bien ce qu'enseigne Paul : « Tout cela, dit-il, arrivait aux Hébreux en figure. » Et c'est non moins vrai des institutions qui leur furent données : sans doute elles n'étaient pas sans apporter quelque avantage à ceux qui en usaient, mais surtout elles signifiaient les très grands biens que nous avons reçus par Jésus-Christ. Tout cela est dit pour introduire le commentaire de Jonas, ce prophète dont l'histoire même préfigurait celle de notre Sauveur. Voir encore *In Joel.*, II, 28-32, *ibid.*, col. 232-233. Dès le commentaire sur le Psautier, Théodore avait donné un premier crayon de cette doctrine. Voir par exemple ce qui est dit du psaume XV, *Conserva me Domine* et de son application à Notre-Seigneur. Devreesse, *op. cit.*, p. 99 sq.

Ainsi donc l'ensemble de l'histoire d'Israël se trouve être une préfiguration de l'économie nouvelle; nombre de ses détails — mais non pas tous — expriment à l'avance, selon la préordination divine, des événements qui se sont accomplis lors de la manifestation de Dieu parmi les hommes. Ne disons pas, pour autant, qu'il s'agisse là de prophéties au sens propre. Dans la prophétie l'événement futur est annoncé par les mots eux-mêmes, par le texte en provenance de l'écrivain inspiré. Dans le type l'événement est annoncé par les faits, par les personnes que racontent ou que décrivent les textes. Soit, par exemple, le ỳ. 3 du psaume VIII : *Ex ore infantium et lactentium perfecisti laudem.* Nous avons ici une prophétie au sens propre du mot. David entend, un millénaire à l'avance, l'Hosannah des enfants acclamant le Christ à son entrée au temple; cf. Matth., XXI, 16. Au contraire, l'aventure de Jonas et du poisson est une figure, une anticipation dans les événements de ce qui devait arriver à Notre-Seigneur enseveli et ressuscité; cf. Matth., XII, 38-42.

Mais de ce fait qu'il existe dans l'Ancien Testament des « types » d'événements du Nouveau, il découle une conséquence importante : les expressions employées pour décrire les premiers pourront être appliquées par les écrivains du Nouveau Testament à décrire les seconds. Joël prédit, par exemple, II, 28-32, une effusion, sur Israël restauré, de la vertu divine; il s'agit là de ce qui doit arriver après le retour de la captivité, c'est l'annonce prophétique de réalités qui se sont accomplies dans l'histoire juive. Mais cette effusion de grâces est le « type », la figure anticipée, d'une autre effusion qui se passera au jour de la Pentecôte. Pierre, dès lors, parlant aux Juifs ce jour-là, avait bien le droit de se servir des paroles de Joël pour parler de la descente du Saint-Esprit, qui réalisait, bien mieux que n'avait pu le prévoir le prophète, l'abondante effusion des dons divins. Act., II, 16-21. En d'autres termes, Joël n'a pas prédit la Pentecôte mais un événement beaucoup plus rapproché de lui; Pierre, de son côté, faisait au miracle de l'effusion de l'Esprit une application exacte des paroles de Joël. Dans leur magnificence, celles-ci dépassaient de beaucoup le fait entrevu et signalé par le prophète, elles n'avaient que dans le miracle de la Pentecôte leur signification complète. Voir tout ce développement qui est capital dans *P. G.*, t. LXVI, col. 229 sq. Cf. dans Michée, l'explication de V, 1 sq. : *Et tu Bethleem*, *ibid.*, col. 372 : la prophétie de Michée s'applique directement à Zorobabel, mais, comme celui-ci est une figure du Christ, elle trouve sa pleine réalisation dans la naissance de Jésus à Bethléem. Dans le commentaire des petits prophètes cette théorie est clairement exprimée, mais elle figure déjà dans l'explication du psautier, voir par exemple l'exégèse du ps. XV, *Conserva me*, et du ps. XXI, *Deus, Deus meus, respice in me.*

Il fallait insister sur ce point, car on a parlé, à propos de cette utilisation par les auteurs du Nouveau Testament de textes empruntés à l'Ancien, de « sens accomodatice ». Il est bien vrai que Théodore signale à maintes reprises l'utilisation par des personnages du Nouveau Testament de textes empruntés à l'Ancien, parce que ces textes s'adaptent, plus ou moins exactement, à leur situation; voir Devreesse, *op. cit.*, table au mot *accommodatus sensus*. Mais, dans l'application à la Pentecôte de la prophétie de Joël et dans tous les exemples analogues, la pensée de l'Exégète est tout à fait claire : le fait arrivé dans l'économie nouvelle jus-

tifie plus qu'amplement l'utilisation du texte de l'Ancien Testament. Ce dernier visait un fait qui s'était réalisé quelque temps après l'annonce qui en avait été donnée, mais ce fait était de trop mince importance pour autoriser les hyperboles du prophète. En appliquant les expressions de celui-ci à l'événement de la Nouvelle Alliance, l'apôtre, l'écrivain inspiré leur donnait leur pleine et complète signification. On ne saurait parler ici de sens « accomodatice » tel que le comprennent les exégètes modernes.

4. *Le sens prophétique.* — Tout ceci pose la question de savoir jusqu'à quel point Théodore a reconnu dans le Vieux Testament des prophéties au sens propre du mot et tout particulièrement des prophéties messianiques.

Que les écrivains sacrés aient été, en maintes circonstances, favorisés par Dieu de clartés sur l'avenir et aient annoncé des événements qui se sont ultérieurement réalisés, il est trop clair, par ce que nous avons vu, que Théodore l'admet. Nous avons également signalé la tendance qu'il a à situer dans un avenir qui n'est pas trop éloigné du prophète les événements prédits. Il n'est pas favorable à cette confusion des perspectives prophétiques dont certains exégètes anciens et modernes ont fait si grand état. A l'en croire, les voyants d'Israël distinguaient assez nettement dans l'avenir les plans successifs où se situaient les choses qu'ils annonçaient. Ceci posé, il est trop clair que Théodore devait accepter qu'un certain nombre des oracles de l'Ancien Testament se rapportaient, directement et au sens littéral, à la personne même du Christ, à des circonstances déterminées de sa vie, à son œuvre rédemptrice et à la continuation de celle-ci. En cela il ne se sépare point des exégètes qui l'ont précédé, accompagné ou suivi.

Où il en diffère, c'est par le caractère quelque peu pointilleux de ses remarques sur des textes à peu près universellement considérés comme messianiques, par les précautions qu'il accumule avant de prononcer que tel passage scripturaire est, dans son sens littéral, une prédiction relative au Sauveur, par les exclusives qu'il a prononcées contre des oracles que la tradition interprétait unanimement du Christ. Il faut voir en ces tendances l'effet de sa réaction vigoureuse contre les excès de l'école allégorisante. Instruit dès sa prime jeunesse à se mettre en garde contre ceux qui voyaient dans chaque ligne de la Bible d'Israël une allusion à l'économie chrétienne, une prophétie plus ou moins obscure du Christ et de son œuvre, peut-être a-t-il exagéré la sévérité des conditions nécessaires pour reconnaître dans tel oracle une prophétie messianique au sens littéral. Exagération d'une qualité! La méthode allégorisante était beaucoup plus nocive à une vraie compréhension de la Bible que ces exigences critiques de Théodore.

L. Pirot a relevé et classé avec beaucoup d'acribie les divers textes que Théodore considère comme se rapportant au Messie. Parmi les psaumes — et les conclusions de L. Pirot sont renforcées par la publication de R. Devreesse — Théodore recevait comme messianiques au sens littéral le Ps. II, *Quare fremuerunt Gentes*, le Ps. VIII, *Domine Dominus noster*, pour des raisons que nous avons signalées plus haut, le Ps. XLIV, *Eructavit cor meum verbum bonum*, célébrant à l'avance l'union du Christ avec l'Église son épouse, enfin le Ps. CIX, *Dixit Dominus*, annonçant la royauté et le triomphe définitif de l'Homme-Dieu. Étaient considérées comme s'appliquant directement à des « types » du Messie et dès lors indirectement au Messie lui-même les Ps. XV, *Conserva me*, LIV, *Exaudi Deus orationem meam* (mais dont il faut restituer le commentaire à Théodoret), LXXXVIII, *Misericordias Domini* suivant ce que dit Théodore dans son commentaire sur Michée, V, 1-2. Enfin plusieurs psaumes étaient regardés par lui comme messianiques au simple sens « accommodatice » : le Ps. XXI, *Deus, Deus meus respice in me*, le Ps. LXVII, *Exsurgat Deus*, le Ps. LXVIII, *Salvum me fac Deus*, le Ps. LXXI, *Deus judicium tuum regi da.* Il n'y a guère que sur le premier des psaumes de cette série que Théodore se mette en contradiction avec l'enseignement unanime des exégètes, mais nous en avons dit ci-dessus la raison. Voir col. 250-251.

Dans les autres livres de l'Ancien Testament dont il nous est resté des commentaires intégraux ou seulement fragmentaires, il faudrait retenir les oracles suivants : messianique au sens littéral serait Gen., XLIX, 10-12, cf. *P. G.*, t. LXVI, col. 645; messianiques au sens typique, Joël, II, 28-29 (cf. ci-dessus, col. 252); Amos, IX, 11; Zacharie, IX, 9; Malachie, III, 1. Par contre il ne faudrait pas voir d'allusion au Messie dans les textes suivants, cités comme messianiques par d'autres commentateurs : Os., XI, 1; Mich., IV, 1-3; V, 1-2; Agg., II, 10; Zach., XI, 12-14; XII, 10; Mal., I, 11; IV, 5-6. On n'oubliera pas que nous n'avons presque rien des commentaires de Théodore sur les grands prophètes et que, dès lors, les listes précédentes sont très loin d'épuiser la somme des prophéties reconnues par lui comme messianiques.

5. *L'exégèse du Nouveau Testament.* — A l'heure présente il n'est guère possible de se faire une idée de la méthode de Théodore que par le commentaire sur les petites épîtres de saint Paul et sur l'épître aux Romains dont une partie notable est conservée; le commentaire sur saint Jean reste encore pratiquement inutilisable.

Dans ce qui reste des explications sur les évangiles, on remarquera, avec Sweete, la précision avec laquelle Théodore s'attache à la lettre de l'auteur qu'il commente (cf. Matth., XXV, 24), l'habileté à mettre au service de l'interprétation ces petits mots d'un texte que les exégètes sont souvent tentés d'oublier (cf. Joa., XIII, 33, réflexion sur la particule ἄρτι), l'attention aux finesses de la grammaire, de la ponctuation, la discussion attentive des sens possibles (cf. Joa., I, 3, sur la coupure à faire dans la phrase : *sine ipso factum est nihil quod factum est*), le tact à faire ressortir tel point d'une parabole, d'un discours. Ce n'est pas à dire que tout y soit parfait. On aimerait à trouver parfois plus de pénétration mystique (cf. Joa., XI, 21) ou de sentiment (*ibid.*, 30). A l'occasion les préjugés théologiques de l'auteur ont déteint sur son exégèse; c'est le cas tout spécialement pour Joa., XX, 22 et 28.

« Le commentaire sur saint Paul, continue Sweete, est digne de la réputation de Théodore; on y trouve beaucoup de soin et de précision, un effort soutenu pour suivre la pensée de l'Apôtre. Ceci est d'ailleurs un peu gâté par les questions théologiques qui interfèrent souvent avec l'explication du texte; encore ces digressions ont-elles leur valeur comme exposition de la théologie antiochienne; elles nous permettent aussi de surprendre le processus par lequel l'esprit subtil et pénétrant de Théodore pouvait faire sortir des épîtres pauliniennes sa propre théologie ou même concilier deux systèmes de pensée qui semblaient d'abord diverger sans espoir de conciliation. » Sweete, dans *Dict. of christ. biography, loc. cit.*, p. 947 *a*.

Conclusion. — Que reste-t-il en définitive des véhémentes critiques adressées par Léonce de Byzance à l'exégèse de Théodore? Il reste que l'ancien moine origéniste les aurait épargnées à l'Exégète, si, au lieu de se mettre au service des vues intéressées de Justinien, il avait pris la peine d'étudier avec impartialité la puissante création de Théodore, s'il s'était mieux renseigné sur l'état exact de la tradition exégétique à Antioche, s'il s'était rendu compte qu'en face de l'exégèse origénienne il y avait place pour une autre interprétation

des livres saints. Nous sommes mieux placés que Léonce pour comprendre la position de Théodore. Plus sa pensée se découvre à nous avec exactitude, plus aussi nous remarquons en son exégèse un cachet de vérité, une allure aussi de jeunesse bien propres à lui concilier les sympathies des commentateurs d'aujourd'hui.

IV. Le théologien. — 1° *Remarques préliminaires.* — 1. *Méthode à suivre.* — Ce que l'on a dit ci-dessus de l'état de conservation des œuvres théologiques de Théodore et de la manière dont les restes en ont été sauvés permet de comprendre la difficulté qu'éprouve la critique à restaurer avec exactitude la pensée de l'évêque de Mopsueste. C'est à travers des amas de ruines qu'il fallait, jusqu'à présent, rechercher les matériaux d'une synthèse qui demeurait toujours problématique. Que, pour l'ensemble, la pensée de Théodore fût conforme à la doctrine générale de son temps, on le savait de reste, mais pour des points spéciaux, spécialement pour la christologie et la sotériologie, l'on se trouvait réduit à demander des renseignements à des textes d'une authenticité pas toujours sûre, d'une conservation douteuse, tronqués peut-être, en tout cas séparés d'un contexte qu'il était difficile de conjecturer. La remarquable synthèse esquissée par Sweete, *op. cit.*, p. 943-946, est loin de donner, à ce point de vue, tous les apaisements.

Une autre méthode est désormais possible. La découverte des *Catéchèses* de Théodore permet de donner un exposé plus systématique et plus sûr de la doctrine de l'Interprète. Étant rédigées à l'intention des candidats à l'initiation chrétienne, suivant pas à pas les articles du *Credo*, elles ont chance de représenter le développement homogène d'une pensée sûre d'elle-même. A quoi l'on objectera, sans doute, que, destinées à des commençants, elles n'ont pu pénétrer jusqu'au fond des problèmes théologiques soulevés par l'explication du symbole, que, prononcées par un évêque conscient de ses responsabilités, elles ont eu tendance à amenuiser certaines théories plus hardiment exposées par Théodore en d'autres endroits de son œuvre, qu'elles représentent, somme toute, un enseignement exotérique à quoi l'on pourrait opposer la doctrine ésotérique du même auteur. Tout cela n'est que partiellement exact. En fait les *Catéchèses* sont une œuvre de haute tenue théologique; elles font état de plusieurs critiques qui d'ores et déjà avaient été faites à certains exposés de l'auteur; il n'y a aucune raison de suspecter la sincérité d'un théologien qui, dès ses premières productions littéraires, s'est fait remarquer par sa hardiesse à traiter les problèmes difficiles. Tout spécialement en ce qui concerne la christologie, elles reprennent, mais d'un autre biais, les doctrines déjà émises dans le *De incarnatione* et qui reviendront dans le *Contra Apollinarem*. Le mieux sera, en exposant l'enseignement d'après les *Catéchèses*, de signaler au passage les modifications ou au contraire les confirmations qu'apporte la lecture des deux autres traités ou plutôt de ce qu'il en reste.

2. *Le milieu où se situe l'œuvre théologique de Théodore.* — A la différence des *Catéchèses* qui sont une œuvre d'exposé serein, les autres écrits théologiques de Théodore sont des traités de polémique, qu'il s'agisse des livres sur la christologie ou de ceux qui sont relatifs à l'état primitif de l'homme et au péché originel. Il est utile de remettre les uns et les autres dans leur milieu.

La doctrine antiochienne de l'incarnation — c'est elle qui préoccupe surtout — est née d'une violente protestation contre l'apollinarisme. C'est contre la doctrine hérétique d'Apollinaire, vrai docétisme, que Diodore de Tarse l'a d'abord ébauchée. Tandis qu'Apollinaire mutile la nature humaine du Sauveur, réduite à n'être plus guère qu'un corps manœuvré par le Verbe divin, ou tout au plus une chair animée, simple instrument passif aux mains du Monogène, l'idée essentielle de l'évêque de Tarse c'est de montrer l'existence en Jésus d'une nature humaine complète, parfaite, concrète et agissante. Jésus n'est pas, parmi nous, une mystérieuse apparition semblable aux théophanies de l'Ancien Testament : il a eu tout, absolument tout, de l'homme. Il est fils de David, comme il est Fils de Dieu. De ce chef, Diodore est amené à exprimer le dogme des deux natures d'une manière qui laisse place à la critique. De ce que le Sauveur est à la fois fils de David et Fils de Dieu, il conclut que l'on peut distinguer, « dans les manifestations évangéliques, le Fils parfait de Dieu, qui est Fils de Dieu par nature, et d'autre part le fils parfait de David, devenu Fils de Dieu par grâce ». Et nous voici à la doctrine damnable des « deux fils ». De celui qui est Fils de Dieu par grâce, Diodore s'essaie ensuite à esquisser la psychologie. Or, d'après les rares textes qui subsistent, il est aisé de voir que cet auteur admet dans le *filius David assumptus* un progrès certain. Ne disons pas — nul texte ne nous y autorise — que l'union entre le *Filius Dei* et le *filius David* est allé en se resserrant du point de vue métaphysique; du moins la divinité n'a-t-elle pas conféré dès le début toute la sagesse au fils de David. Et la comparaison est expressément faite entre la psychologie du fils de David et celle des prophètes, quoi qu'il en soit de différences importantes et que Diodore a pris grand soin de souligner. Ainsi, dès le début de l'École antiochienne, la doctrine orthodoxe des deux natures complètes, concrètes et agissantes a pris la forme dangereuse et hétérodoxe de la doctrine « des deux fils ». Quoi qu'il en fût des protestations d'orthodoxie de Diodore, quelques efforts qu'il eût faits pour affirmer l'unité du Christ, sa position demeurait compromettante.

D'autant que l'autorité ecclésiastique s'était émue de l'expression. Dès 362, au concile d'Alexandrie, avaient été blâmés simultanément et le premier apollinarisme et la doctrine de ceux qui, en réaction contre lui, parlaient de « deux fils ». Les condamnations formulées en 380 et 382 par le pape Damase visaient également l'apollinarisme et l'erreur adverse. *Anathematizamus eos qui duos filios asserunt, unum ante sæcula et alterum post assumptionem carnis ex Virgine. P. L.*, t. xiii, col. 395. Bien que l'autorité ecclésiastique s'exprimât avec plus de sévérité sur le compte de l'apollinarisme, elle ne laissait pas de signifier à la formule des « deux fils » son congé définitif. Dorénavant il ne serait plus loisible d'expliquer la distinction des natures par ce vocable dangereux.

3. *Développement historique de la pensée de Théodore.* — Tel est le problème devant lequel se trouve Théodore : maintenir de Diodore tout ce qui est à maintenir et tout spécialement la doctrine des deux natures au sens le plus complet du mot, exprimer en même temps l'unité du Fils de Dieu fait homme.

Le *De incarnatione* est écrit à l'heure où la lutte continue ardente, à Antioche, contre l'apollinarisme. Aussi bien Apollinaire enseigne-t-il encore dans la capitale de la Syrie, où saint Jérôme suivait ses leçons en 379. La grande préoccupation de Théodore, qui écrit certainement après les condamnations damasiennes, c'est de noter, contre le Laodicéen, l'existence des deux natures et de ce que l'on peut appeler l'autonomie de la nature humaine. De là son insistance à parler des opérations, ou, comme l'on dira plus tard, des « énergies » humaines du Sauveur. C'est à cette préoccupation qu'il faut attribuer les remarques si appuyées de l'auteur sur le progrès psychologique, intellectuel et moral, qui se note en l'âme du Christ. Toutefois cette préoccupation d'assurer la distinction

des natures et « l'autonomie » de la nature humaine ne fait pas disparaître entièrement celle de préserver l'unité du Sauveur. Il n'est jamais question des « deux fils ». Sans doute se trouve-t-il encore une distinction assez subtile entre la filiation divine qui est caractéristique du Verbe divin et la filiation divine qui s'ajoute aux caractéristiques de l'homme Jésus. Sans doute encore trouve-t-on quelque insistance sur le moment du baptême de Jésus où est proclamée, pour ne pas dire réalisée, sa filiation. Mais cela n'empêche pas de découvrir dans le *De incarnatione* un sérieux effort pour serrer de près le problème de l'union, en tenant compte des données de la Tradition et des directives de l'autorité. C'est ce qu'en avait retenu Gennade : « Dans cet ouvrage plein de science, dit-il, Théodore montre par la raison et les témoignages scripturaires, que le Seigneur Jésus, comme il eut la plénitude de la divinité, eut aussi celle de l'humanité... Le XIVe livre de cet ouvrage est consacré à la nature increée, seule incorporelle et souveraine de tout, la Trinité, en même temps qu'à l'ordre des créatures, et Théodore s'en explique en tablant sur l'autorité des saintes Écritures. Le XVe livre confirme et renforce toute l'œuvre, par des citations tirées de la tradition des Pères. » *De vir. ill.*, n. 12, *P. L.*, t. LVIII, col.1067.

Les *Catéchèses* mettent plus encore en lumière un effort semblable. Visiblement il s'agit pour Théodore d'écarter de son exposition tout ce qui pourrait être chez les *competentes* cause d'étonnement ou d'erreur. On ne peut pas ne pas voir ici la préoccupation du pasteur ayant charge d'âmes. Au premier plan est mise l'unité du personnage historique de Jésus : *Credo in* UNUM *Dominum, Jesum Christum.* Quelle que soit l'insistance de l'auteur à faire de Jésus, à la suite du texte qu'il explique, le *primogenitus in multis fratribus*, nulle part il ne lui arrive d'assimiler pleinement à la nôtre la filiation de l'*homo Christus Jesus.* Pour l'auteur des *Catéchèses*, Jésus est bien, en toute vérité, Dieu apparaissant sur la terre et, si l'on veut, la manifestation historique du Dieu vivant.

D'ordre plus scientifique, le *Contra Apollinarem* reprend la même attitude qui avait été celle du *De incarnatione*, mais il insiste plus encore sur la dualité des opérations et aussi sur le rôle de la grâce, disons de l'influx du Saint-Esprit, dans les actions humaines de l'Homme-Dieu. Tout ce qui est dit en ce sens se ramènerait sans difficulté, croyons-nous, aux notions aujourd'hui courantes sur la grâce du Christ, les dons du Saint-Esprit qui lui ont été départis, toutes notions qui ont dans l'Évangile un très sûr point de départ. Les traces de la doctrine des deux fils ne sont plus du tout perceptibles. Sans doute, étant donnée la manière dont les fragments de l'œuvre nous ont été transmis, nous ne voyons pas que l'auteur y ait insisté sur l'unité. Il n'empêche qu'une formule qu'a conservée Facundus, *op. cit.*, IX, 1, col. 756 B, en provenance du l. IV de Théodore, se rapproche à s'y méprendre des formules postérieures à Chalcédoine : *In Domino Christo dicimus quoniam in forma Dei extat forma servi.* C'est presque l'expression de φύσις ἐνυπόστατος qu'imaginera Léonce de Byzance.

2° *La théologie de Théodore d'après les Catéchèses.* — Nous allons maintenant exposer d'après les *Catéchèses* la doctrine d'ensemble de l'évêque de Mopsueste. Nos renvois sont faits à l'édition anglaise de Mingana, dans les *Woodbrooke Studies*, t. V et VI.

Elle prend comme point de départ un symbole baptismal, qui est expressément donné comme celui des Pères de Nicée. En réalité cette profession de foi diffère en des points notables de celle de 325; sans s'identifier avec le symbole dit de Nicée-Constantinople, elle se rapproche plus de celui-ci que de la formule même de Nicée. Voir le texte reconstitué par R. Devreesse, dans *Rev. des sciences rel.*, t. XIII, 1933, p. 426. Surtout elle n'a rien de commun avec ce que l'on est convenu d'appeler le Symbole de Théodore de Mopsueste, transmis par Marius Mercator, au n. 3 de la *Collectio palatina*, dans *A. C. O.*, t. I, vol. V, p. 23-25; cf. *P. L.*, t. XLVIII, col. 1043-1046, sur l'authenticité théodorienne duquel il subsiste les doutes les plus graves et sur lequel, dès lors, il nous paraît inutile de nous appesantir. Le symbole commenté par Théodore dans les *Catéchèses* est en somme une adaptation antiochienne du symbole de Nicée, complétée d'ailleurs, en ce qui concerne le Saint-Esprit, d'après les indications du concile de 381. Cf. Mingana, t. V, p. 101.

1. *L'unité divine et la trinité des personnes* (hom. I et II). — A l'encontre du polythéisme païen il faut affirmer l'unité divine, tout en maintenant contre l'obstination judaïque la trinité des hypostases; c'est proprement la formule antiochienne, d'abord contestée par les nicéens authentiques, mais qui a obtenu à Alexandrie, en 362, un laissez-passer définitif : τρεῖς ὑποστάσεις ἐν μίᾳ οὐσίᾳ. Cette trinité des hypostases n'a pas été révélée, si ce n'est d'une manière très imparfaite, aux prophètes de l'Ancienne Loi; elle ne l'a été que par Jésus-Christ, encore ne fut-ce qu'au moment où il allait quitter la terre. Les dernières paroles de l'évangile de Matthieu, XXVIII, 19-20, sont le fondement même où s'appuie toute la foi chrétienne. Sur l'ignorance où avaient été les prophètes du Vieux Testament, Théodore a beaucoup insisté dans ses œuvres exégétiques; cf. *In Joel.*, II, 28-32, *P. G.*, t. LXVI, col. 229; *In Agg.*, II, 1-5, col. 484. Les apôtres eux-mêmes, avant l'ascension, n'avaient pas de la Trinité une idée claire; cf. *In Joa.*, I, 47, col. 737; XX, 28, col. 783-784, et aussi *De incarn.*, col. 969A. Ils furent alors illuminés et c'est conformément à leur doctrine que nous croyons nous-mêmes à l'unique nature divine se manifestant dans les trois hypostases du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Chacune de ces hypostases est vraiment Dieu, mais la nature divine, dont les caractéristiques essentielles sont l'éternité et le pouvoir créateur, cette nature divine est unique; il ne s'y trouve qu'un entendement, qu'une volonté, qu'une opération *ad extra.* Sur la circumincession ou périchorèse, Théodore reviendra plus loin. Voir col. 265.

2. *L'incarnation et l'unité de personne dans le Christ* (hom. III). — Cette doctrine est exposée à propos de la deuxième phrase du symbole : « Je crois en *un seul Seigneur Jésus-Christ*, fils unique de Dieu, premier-né de toute la création, τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν πρωτότοκον πάσης κτίσεως. » Ces mots résument l'enseignement que donne l'Apôtre : « Nous n'avons qu'un seul Dieu, le Père de qui tout vient et qu'*un seul Seigneur Jésus-Christ*, par qui sont toutes choses. » I Cor., VIII, 6. L'expression paulinienne inclut une double idée : celle du Verbe qui est un vrai fils, consubstantiel au Père et qui est très justement appelé Seigneur et celle aussi de Jésus, en qui la nature divine devint notre salut. De même, très exactement, dans la phrase du symbole, les mots « un seul Seigneur » se rapportent à la nature divine, tandis que, « pour inclure en une même expression la nature humaine assumée pour notre salut, le symbole joint au mot « Seigneur », celui de Jésus, ce nom de Jésus étant celui de l'homme que Dieu a revêtu », tandis que le surnom de Christ fait penser à l'onction qui lui a été conférée par le Saint-Esprit. Ce Jésus-Christ est Dieu à cause de son union étroite (le syriaque suppose un terme comme ἄκρα συνάφεια) avec la nature divine qui est vraiment Dieu.

Aussi bien le symbole, qui vient de dire en la seule expression : « un seul Seigneur Jésus-Christ », l'objet unique de notre croyance, à savoir la personne unique (πρόσωπον) du Fils (t. V, p. 37, l. 24), distingue-

t-il ensuite expressément les deux natures qui s'y rencontrent : nature divine et nature humaine. En quoi il se conforme à la parole de Paul qui, parlant de la race juive, déclare « que vient d'elle le Christ selon la chair, qui est Dieu au dessus de tout ». Rom., IX, 5. Où l'on voit que les mots « selon la chair » expriment la nature humaine, et les mots « Dieu au-dessus de tout » la nature divine, les deux expressions étant employées à propos d'une seule personne, pour nous enseigner l'union intime des deux natures et rendre manifeste la majesté et l'honneur qui revient à l'*homo assumptus.*

De même fait aussi le symbole qui, par la double épithète attachée à l'unique Seigneur : *unigenitus* d'une part, *primogenitus* de l'autre, désigne les attributs de l'une et de l'autre nature. Car chacun de ces mots a un sens exclusif de celui de l'autre. Qui dit « fils unique », dit quelqu'un qui n'a pas de frères, « premier-né » dit celui qui en possède. Ces frères de Jésus, ce sont les élus « que Dieu a formés à l'image de son Fils, de telle sorte qu'il soit, lui, le premier-né de beaucoup de frères ». Rom., VIII, 29. S'il est *primogenitus in multis fratribus*, l'Homme-Christ est d'ailleurs aussi *primogenitus omnis creaturæ*, Col., I, 15, en fait de la création renouvelée. Car lui, l'*homo assumptus*, fut le premier à être renouvelé par la résurrection, amené par elle à une nouvelle et ineffable vie. Voir ci-dessous, col. 262.

En attribuant ainsi à une seule personne ces deux attributs dissemblables d'*unigenitus* et de *primogenitus*, le symbole montre l'étroite union des deux natures et aussi l'unité de filiation, cette union s'étant effectuée par la bienveillance divine (κατ' εὐδοκίαν).

Toutes les idées exprimées ici se retrouveraient ailleurs. Pour ce qui est en particulier du moyen par lequel s'est réalisée l'incarnation, à savoir par l'assomption d'une nature humaine complète et concrète, c'est le thème spécial du *De incarnatione*, où se retrouvent à tout instant les expressions d'*assumens* et d'*assumptus*. C'était aussi l'idée du *Contra Apollinarem*. Cf. les citations de Facundus, l. IX, 3, col. 755 sq., qui sont tout à fait parallèles à l'homélie III : il n'y a qu'une personne *propter adunationem quæ facta est assumpti ad assumentem*. N'en déplaise aux ennemis posthumes de Théodore, le *De incarnatione* accentue avec force l'unité de personne; un long passage du l. VII, transmis par Léonce est consacré à faire la théorie de cette union. Cf. *P. G.*, t. LXVI, col. 972-976.

Cette union se réalise par l'*inhabitation* du Verbe divin dans l'*homo assumptus :* Théodore ne voit que cette expression qui laisse possible l'existence des deux natures avec toutes leurs caractéristiques. Mais cette inhabitation pourrait, dans la théorie, se concevoir de plusieurs manières : elle pourrait être κατ' οὐσίαν, κατ' ἐνέργειαν ou enfin κατ' εὐδοκίαν. Éliminés les deux premiers modes, il ne restera plus que le troisième. L'inhabitation de Dieu dans l'*homo assumptus* « par essence » reviendrait à dire que la nature divine est circonscrite dans les limites mêmes de cet homme, ce qui serait absurde : Dieu est incirconscriptible. L'hypothèse d'une inhabitation par action en ce sens que la nature divine pousserait à l'action la nature assumée, cette hypothèse ne vaut pas mieux. Tout autant que par sa nature, Dieu est présent partout par son action, opère partout; ce mode de présence ne constituerait pas pour l'*homo assumptus* un privilège spécial. Reste donc que l'inhabitation se réalise par le fait d'une complaisance spéciale de Dieu par rapport à cet homme, par une bienveillance toute particulière qu'il lui témoigne. Et que l'on ne dise pas que c'est ici le même phénomène qui se passe pour toutes les âmes justes, en qui Dieu se complaît, que c'est le rapprochement moral, l'union morale de la nature divine avec des âmes qui possèdent une affinité morale avec sa propre volonté et son propre esprit. Il est bien vrai que Dieu habite dans les saints. Mais, si l'habitation de Dieu dans le Christ et dans les saints est génériquement la même, il y a pourtant une différence spécifique capitale à inscrire pour l'inhabitation du Verbe divin dans l'*homo assumptus*. Outre qu'elle se réalise depuis le premier moment de la conception et qu'elle est indestructible, elle aboutit à un tout autre résultat que dans les saints. Dieu habite dans le Christ comme en un fils (ὡς ἐν υἱῷ), entendons qu'il s'unit entièrement à lui-même l'*homo assumptus* et partage avec lui tout l'honneur dont l'inhabitant, Fils de Dieu par nature, est susceptible. Si intime est l'union, que le Verbe et l'*homo assumptus* peuvent et doivent être regardés comme une seule personne. Si, comme le dit plus loin Théodore, l'union de l'homme et de la femme fait de ces deux êtres « une seule chair », à plus forte raison, doit-on dire que les deux personnes (πρόσωπα) du Verbe et de l'*homo assumptus* ne sont plus deux mais un unique *prosôpon*. Sans aucun doute chaque nature a son propre *prosôpon* (car il est impossible de dire qu'une hypostase soit sans *prosôpon*), mais quand nous regardons l'union (συνάφεια) nous déclarons que les deux natures sont un seul *prosôpon*, une seule personne. *De incarn.*, l. VIII, col. 981 AB.

Somme toute, bien que les *Catéchèses* n'insistent pas sur les explications techniques du *De incarnatione*, elles ne laissent pas d'en reproduire l'idée essentielle et jusqu'au vocabulaire. On remarquera seulement l'insistance avec laquelle, dans les *Catéchèses*, Théodore accentue l'unité de personne dans le Christ et comment, au lieu de partir de la considération des natures pour aboutir ensuite à l'unité de personne, il commence à mettre en première ligne cette unité.

3. *Les deux natures dans le Christ. Le pourquoi de l'incarnation* (hom. IV et V). — La nature divine du Verbe est longuement décrite par le commentaire des expressions du symbole : *ex Patre natum ante omnia sæcula*, etc., et tout spécialement des mots *consubstantialem Patri*. L'Écriture justifie cette épithète, que ce soit le prologue de saint Jean : « Au commencement le Verbe était avec Dieu et le Verbe était Dieu », Joa., I, 1, ou la parole du Christ : « Le Père et moi nous ne faisons qu'un », Joa., X, 30, ou encore cette autre : « Je suis dans mon Père et mon Père est en moi. » Joa., XIV, 10. Ainsi le concile de Nicée pouvait légitimement emprunter à la langue philosophique des Grecs une expression qui rendait le sens même de l'Écriture. Nous passerons vite sur ces développements qui montrent au moins qu'au temps de Théodore il était encore utile de répondre aux difficultés des ariens et de leurs amis.

La cinquième catéchèse aborde la description philosophique de l'humanité assumée par le Verbe divin. C'est pour nous, pour notre salut, que le Verbe « descend du ciel », non point au sens local, mais en ce sens qu'il manifeste sa condescendance à notre égard. Il devient homme comme nous, en ce sens qu'il prend sur lui tout ce qui appartient à cet homme Jésus. Cet homme, il le rend parfait par sa puissance, non qu'il ait éloigné de lui la mort, qui était conforme à la loi de sa nature, mais parce que, étant avec lui, il l'a délivré, par grâce, de la mort, l'a ressuscité, l'a élevé aux honneurs suprêmes, l'a fait monter au ciel, où il est présentement assis à la droite de Dieu et reçoit l'adoration de toutes les créatures, à cause de son union intime avec le Verbe divin.

Sans doute, l'*homo assumptus* a pu, durant sa carrière terrestre, être pris pour un homme ordinaire. Mais combien la réalité était différente des apparences! Du moins cette opinion montre-t-elle la vérité de l'humanité intégrale assumée par le Verbe. Théodore y in-

siste, à l'encontre de tous les docétismes, vieux ou récents, patents ou larvés. Visiblement c'est à l'apollinarisme qu'il en a et il se fait un plaisir de le confronter avec les vieilles hérésies qui croyaient pouvoir assimiler l'apparition du Verbe divin dans la chair aux théophanies de l'Ancien Testament.

Aussi bien cette dernière manifestation de Dieu parmi nous était-elle ordonnée non pas à l'instruction passagère de quelques hommes, mais au rachat définitif de l'humanité. Et Théodore d'exposer longuement la manière dont, par l'incarnation, s'accomplit la rédemption. La faute d'Adam a introduit dans toute l'humanité le penchant au mal, le péché et, conséquence du péché, la mort qui est comme le signe de l'emprise exercée par Satan sur toute la descendance du premier pécheur. Mais, comme dit Paul, « de même que par un homme le péché est entré dans le monde..., de même le don gratuit et la faveur de Dieu, par la justice d'un homme ont abondé en beaucoup », Rom., v, 12-15; « de même que tous nous mourons en Adam, de même, tous, nous serons rappelés à la vie immortelle par le Christ ». Le sort futur de notre corps, celui de notre âme sont modifiés du tout au tout par la manifestation de l'Homme-Dieu. Voir ci-dessous, col. 276. Aussi était-il nécessaire que fussent assumés par le Verbe divin, non seulement notre corps, mais notre âme immortelle et raisonnable; car ce n'est pas la seule mort corporelle qui doit cesser, mais encore celle de l'âme qui est le péché.

Le péché, comment est-il détruit dans l'humanité? Parce qu'il l'est d'abord, à titre d'exemple et de prémices, dans la volonté libre de l'*homo assumptus*. Malgré les assauts répétés de Satan, il n'y eut jamais, dans cette volonté, aucune trace de faute. Si l'on veut rester fidèle à l'enseignement de Paul, suivant qui le Christ a d'abord commencé par vaincre le péché, il faut donc admettre en lui une âme, à l'exemple et par l'action de laquelle nos âmes à nous puissent être délivrées du péché et transférées à l'immutabilité.

Libération du péché, cela entraîne libération de la mort. Et donc sur l'*homo assumptus*, que son union étroite avec le Verbe avait préservé de toute faute, la mort n'avait aucun droit. Satan, abusant de son pouvoir, est arrivé par ses séides à la lui imposer. Jésus s'est laissé faire; mais la défaite de Satan était dès lors assurée. Devant Dieu Jésus a pu établir l'injustice de son agresseur et obtenir l'abolition de l'inique sentence; il ressuscite des morts par le pouvoir de Dieu, animé dorénavant, en son corps et en son âme, d'une nouvelle et ineffable vie, qui sera accordée, sous certaines conditions, à l'ensemble de l'humanité. Comme l'expliqueront plus amplement les catéchèses sur les mystères, les fidèles reçoivent au baptême les arrhes de cette régénération; à la résurrection générale elle sera le lot de tous ceux qui auront conservé le gage reçu au baptême. En définitive le rachat intégral de l'humanité, corps et âme, suppose l'humanité intégrale, corps et âme, du Sauveur.

Ces idées relatives au « pourquoi » de l'incarnation, Théodore les a largement développées ailleurs. Nous y reviendrons plus loin, col. 276. De même encore s'exprime, dans les commentaires, l'idée du Christ « récapitulant » en lui toute l'humanité, en opérant le rétablissement, κατάστασις, dont la résurrection du Sauveur constitue les prémices. Voir surtout *In Jonam*, proœm., col. 317.

4. *Étude spéciale de l'humanité du Christ* (hom. vi). — En un bref raccourci, le symbole ramasse la carrière terrestre du Christ : « il est né, il a souffert, il est mort. » L'explication de ces divers articles est, pour Théodore, l'occasion de s'expliquer sur le caractère réel de l'activité humaine du Sauveur, non sans qu'il ait insisté au préalable sur l'unité, « dans l'économie », du sujet auquel doivent se rapporter en dernière analyse les actions de Jésus. Les considérations faites à ce propos ne vont à rien de moins qu'à justifier ce que l'on appellera plus tard la communication des idiomes, et donc aussi, bien que le mot ne soit pas prononcé ici — il l'est dans le *De incarnatione*, l. XV, *P. G.*, col. 991 B — l'appellation de Θεοτόκος donnée à la vierge Marie. Elles vont aussi à repousser toutes les tentatives de faire de l'homme Jésus un homme ordinaire, ψίλος ἄνθρωπος. C'est pour couper court à toute ambiguïté que le symbole rapporte très explicitement à l'unique Seigneur, Fils de Dieu, et la naissance et la passion et la mort.

Mais le sujet principal de cette catéchèse est bien d'insister sur l'activité humaine du Sauveur. Et l'orateur de mentionner en raccourci les diverses circonstances de la vie du Christ que le symbole n'a pas jugé nécessaire de rappeler : circoncision, présentation au temple, croissance, pratique exacte de la Loi jusqu'au baptême, baptême, tentations, fatigues apostoliques, prières enfin. Tout cela suppose une activité humaine du Christ, qui n'allait pas sans labeur ni peine, le tout étant couronné par les douleurs très réelles de la passion. En dépit de sa conception virginale, Jésus s'est soumis à toutes les conditions de l'humaine nature. Sans doute Dieu aurait pu le faire de prime abord immortel, incorruptible, immuable, tel, en un mot, qu'il est devenu après la résurrection. Mais il n'a pas voulu que les prémices de la race humaine fussent, par privilège, traitées autrement que celle-ci. L'*homo assumptus* a donc suivi la loi de croissance de l'humanité; de celle-ci il a connu les épreuves de manière à être pour nous un exemple; son baptême a été le symbole du nôtre, comme sa résurrection, avec le changement total qu'elle amène dans les conditions de sa vie, est le gage et l'exemple de notre résurrection.

Tout cela Théodore l'avait déjà dit dans le *De incarnatione*, il le dira de nouveau dans le *Contra Apollinarem*. Mais, dans ces deux traités techniques, il insiste beaucoup sur le progrès moral dans l'âme de Jésus, sur les luttes intérieures qu'à diverses reprises, dans la tentation et dans l'agonie, le Christ a dû soutenir. Il commente, avec un peu d'exagération, la description déjà si véhémente que faisait, des affres du Sauveur, l'auteur de l'épître aux Hébreux, Heb., v, 7-8. Bref il insiste davantage qu'ici sur la psychologie de l'*homo assumptus*. Voir surtout le long fragment du l. VII transmis par Léonce, *P. G.*, col. 976 sq. Il note aussi, et c'est vrai surtout du *Contra Apollinarem*, les moyens par lesquels la liberté du Sauveur était aidée dans la conquête du bien. Sa constitution naturelle d'abord, qui, étant donnée la conception virginale, ne l'inclinait pas au péché; Jésus avait vers le bien une tendance maxima. A cette tendance première vers le bien s'ajoutait les secours surabondants de la grâce. Le *Contra Apollinarem* décrit avec beaucoup d'exactitude l'assistance que donnait à Jésus l'Esprit-Saint, surtout après le baptême qui avait été l'occasion d'une infusion toute spéciale de la force d'en haut. Voir surtout les extraits 6 et 7 du V[e] concile pris au l. III, *P. G.* col. 995-996. Il faut bien reconnaître d'ailleurs que, séparés de tout contexte, les fragments de ces deux traités laissent parfois une impression pénible. Sans doute Théodore repousse-t-il l'idée que le Christ ait jamais péché; mais, à l'en croire, le Sauveur, durant sa vie terrestre, était exposé à des attaques intérieures qui, en pure théorie, auraient pu le troubler. Il eut l'impeccance, il n'avait pas l'impeccabilité.

5. *Le Christ ressuscité* (hom. vii). — La résurrection introduit dans le Sauveur Jésus un changement d'état, qui n'est pas sans analogie avec celui qu'une théologie plus récente caractérise comme le passage de l'état de « viateur » à celui de « compréhenseur ».

Théodore a là-dessus fortement appuyé, non seulement dans la présente catéchèse, mais encore dans les deux homélies préparatoires au baptême.

En Jésus, la résurrection introduit un changement radical, pour ce qui est du corps, soustrait désormais à la corruption et à la mort, plus encore pour ce qui est de l'âme mise dorénavant à l'abri des luttes que Satan, en diverses circonstances, a pu déchaîner en elle. Parlant à des catéchumènes tout proches de la régénération baptismale, Théodore est naturellement entraîné à insister sur cette confirmation absolue et définitive dans le bien dont la résurrection de Jésus est le point de départ, de même que la résurrection des néophytes dans le baptême en sera, pour eux, le gage.

Ascension du Christ, prise de séance à la droite du Père, sont pareillement l'image et la promesse de ce qui nous arrivera à nous-mêmes, les régénérés. Quant au retour du Sauveur pour le jugement général, il donne occasion à l'orateur de s'exprimer une fois de plus sur les conséquences de l'union. Celui qui, sur les nuées, apparaîtra en gloire, c'est, à n'en pas douter, l'*homo assumptus*, étroitement uni au Verbe divin; honneur sans pareil décerné au « temple » du Dieu-Verbe, à l'homme assumé pour notre salut. Et néanmoins, par un petit mot que l'on serait tenté d'oublier: ITERUM *venturus est*, le symbole invite à rapporter finalement tout ceci au Monogène qui habite le temple animé. Parce que les Pères de Nicée se référaient à la nature divine présente à l'*homo assumptus*, ils ont compté cette venue du Christ pour le jugement comme une seconde venue, la première étant celle du Monogène descendant en l'*homo assumptus* (en l'appelant à l'être), la seconde s'effectuant dans et par l'*homo assumptus*, à cause de l'ineffable union qui liait depuis sa conception cet homme à Dieu.

Cette présentation est, à coup sûr, plus heureuse que telle autre qui se lit dans le *De incarnatione* : « Après la résurrection et l'ascension, comme il s'était montré digne de l'union (pendant sa carrière terrestre) et comme il l'avait déjà reçue dans sa formation même, par l'acte de bienveillance du Souverain Seigneur, il nous donne dorénavant une parfaite démonstration de l'existence de cette union, n'y ayant plus en lui absolument aucune énergie qui soit séparée de celle du Verbe divin, car c'est ce même Verbe divin qui exécute tout chez lui à cause de son union avec lui. » L. VII, col. 977 C. Pour embrouillée et un peu inquiétante que soit la phrase, elle ne laisse pas d'être susceptible d'une interprétation orthodoxe. Elle exprime simplement cette idée que l'union du Verbe avec l'*homo assumptus*, réalisée dès le sein de la Vierge (ἐν αὐτῇ τῇ διαπλάσει), n'empêchait, durant la carrière terrestre de Jésus, ni les souffrances physiques, ni les luttes morales, tandis que, dans son état de ressuscité, l'humanité du Sauveur ne connaît plus ces difficultés ni ces troubles. Il n'empêche que le développement est peu clair et laisserait l'impression d'un resserrement de l'ἕνωσις dans le nouvel état de l'*homo assumptus*. Ceci nous paraît, d'ailleurs, ne pas correspondre à la vraie pensée de Théodore.

6. *La doctrine théologique de l'incarnation* (hom. VIII). — Ayant terminé l'explication des articles du symbole relatifs à Jésus-Christ, le catéchiste, avant de passer aux derniers mots du *Credo*, s'attarde à donner un exposé plus didactique, plus technique aussi du mystère de l'incarnation. Il semblerait même que l'on découvre, à l'arrière-plan, une préoccupation de défense contre des attaques qui lui auraient été adressées.

Qui donc est Jésus-Christ? Il n'est ni Dieu exclusivement, ni homme seulement, il est l'Homme-Dieu, ou plus exactement le Dieu-homme : *Deus assumens, homo assumptus*. Celui-là même qui était « en forme de Dieu » a pris « la forme de l'esclave ». Il s'agit donc bien ici d'une apparition de Dieu lui-même en terre par assomption d'un homme et c'est de l'hypostase même du Verbe qu'il faut d'abord partir, c'est à elle que revient le rôle actif et principal.

Mais, ceci posé, il faut aussitôt marquer la différence de nature entre l'*assumens* et l'*assumptus*, l'un Dieu par nature, consubstantiel au Père, l'autre consubstantiel (le mot n'est pas prononcé, mais c'est bien l'idée) à ses ancêtres : à David, à Abraham dont il est vraiment le fils. Cf. Matth., I, 1; XXII, 42. Cette doctrine du double aspect de l'être de Jésus-Christ s'exprime de diverses manières et d'abord par le concept de l'inhabitation, fondé sur les mots du Christ dans Joa., II, 19 sq. : *Solvite temptum hoc*, où le Seigneur montrait suffisamment la différence entre lui-même, le constructeur du temple, et celui qui était destructible. Ajoutons, d'ailleurs, que cette inhabitation n'était pas transitoire, mais permanente; elle a subsisté même pendant la passion et elle a permis la résurrection qui a rendu l'humanité parfaite. Le rapport entre les deux natures s'exprime aussi par les deux mots *assumens* et *assumptus*. Théodore avait trouvé l'expression dans Phil., II, 7 : μορφὴν δούλου λαβών; la retrouvant dans Heb., II, 16. σπέρματος Ἀβραὰμ ἐπιλαμβάνεται, il fait de toute la péricope Heb., II, 5-18, un commentaire fort curieux : « Ce n'est pas aux anges, explique l'apôtre, que Dieu a soumis la terre entière, mais à ce fils de l'homme dont il est dit qu'il a été honoré de la visite de Dieu (cf. Ps., VIII, 5-6)... Dieu, en effet, n'a pas assumé quelqu'un des anges, mais c'est bien un descendant d'Abraham qu'il a assumé. Cet *assumptus* nous le voyons d'abord mis à un degré inférieur aux anges (Ps., VIII, 7), passible et mortel, mais, après cela et à cause de cela, couronné de gloire et d'honneur, devenu maître et seigneur de toute la création (Ps., *ibid.*). » Et, pour nous enseigner comment il a pu souffrir, Paul ajoute : « Ainsi donc nous voyons Jésus couronné à cause de sa passion, car, *sans Dieu*, il a goûté la mort pour tous. » [Au lieu du texte reçu : ὅπως χάριτι Θεοῦ ὑπὲρ παντὸς γεύσηται θανάτου, Théodore lit : χῶρις γὰρ Θεοῦ ὑπὲρ παντὸς ἐγεύσατο θανάτου]. En quoi Paul montre bien que la nature divine voulait qu'il goûtât la mort pour tous, mais montre aussi que sa divinité était séparée de celui qui souffrait (allusion vraisemblable aux mots *Deus meus ut quid deretiquisti me*, prononcés par le Sauveur sur la croix), parce qu'il lui était impossible de goûter la mort si la divinité ne s'était pas soigneusement éloignée de lui, mais en demeurant toutefois assez proche pour faire le nécessaire à l'endroit de la nature assumée par elle. Au fait la divinité ne fut pas soumise à l'épreuve, mais elle était près de lui et faisait pour lui les choses qui convenaient à sa nature à elle, qui est la puissance créatrice, elle le conduisait à la perfection par la souffrance et se préparait à le faire pour toujours immortel, impassible, incorruptible. (Le V[e] concile a cité cette phrase, sess. IV, n. 37, cf. *P. G.*, col. 1013, mais en supprimant la finale, qui seule permet un sens acceptable).

Ayant ainsi établi l'existence des deux natures, Théodore consacre le reste de son exposé à l'ineffable union qui s'est faite de l'une avec l'autre, en cherchant dans les Livres saints divers passages où les attributs d'une des natures sont référés à l'autre, en d'autres termes les passages où s'affirme ce que nous appelons la communication des idiomes. Et de citer les textes suivants : « Les Juifs, de qui est, selon la chair, le Christ qui est Dieu béni par dessus tout. » Rom., IX, 5, où l'on voit qu'au Christ selon la chair (disons à la nature humaine) est attribuée une propriété de la nature divine. Et encore : « Quand vous verrez le Fils de l'homme monter où il était d'abord. » Joa., VI, 62; cf. Joa., III, 13. En ces deux textes il semblerait être question de l'*homo assumptus* (du Fils de l'homme),

comme s'il avait été au ciel avant l'incarnation, mais ils s'expliquent bien si l'on réfléchit que les mots de l'Évangile appliquent au Verbe lui-même à l'*assumens*, qui avant l'incarnation était au ciel, la qualification de Fils de l'homme, rapportant ainsi à l'une des natures ce qui appartient à l'autre. A vouloir distinguer ce qui appartient à chaque nature, le Christ se serait exprimé autrement; il a voulu parler ainsi pour tout rapporter à un seul et rendre manifestes les admirables privilèges accordés à celui qui était visible. En définitive, et pour citer les paroles mêmes de Théodore, « la distinction entre les natures ne supprime pas l'étroite union, mais les natures demeurent distinctes en leurs existences respectives et, d'autre part, l'union est sauve parce que l'*assumptus* est uni en honneur et en gloire avec l'*assumens*, selon la volonté de l'*assumens* ». T. v, p. 89-90.

Reste à couper court à une objection. A force d'entendre revenir les mots : Fils unique de Dieu et fils de David, on pourrait être amené à distinguer « deux fils », le Fils de Dieu, le fils de l'homme. Depuis longtemps c'était le reproche que l'on faisait aux Antiochiens. C'est contre quoi s'élève Théodore, en un passage qui a été conservé par Facundus, *op. cit.*, l. IX, 3, col. 747 B, et la *Collectio palatina*, *A. C. O.*, t. I, vol. v, p. 176, cf. *P. L.*, t. XLVIII, col. 1056. « Du fait que nous parlons de deux natures, nous ne sommes point amenés à parler de deux seigneurs, ou de deux fils, ou de deux Christs : ce serait une folie. » Car, l'un étant fils et seigneur par nature et l'autre n'étant par nature ni fils, ni seigneur, nous disons que le second reçoit cette attribution par suite de son union intime avec le Fils unique et ainsi nous tenons qu'il n'y a qu'un seul Fils; nous entendons que celui qui est vraiment Fils et Seigneur est le seul qui possède ces attributs par nature; dès lors, par la pensée, nous lui ajoutons le temple qu'il habite et en qui il veut toujours et inséparablement demeurer, compte tenu de l'inséparable union qu'il a avec lui et à cause de quoi nous confessons que lui, l'*homo assumptus*, est à la fois Fils et Seigneur. Ainsi fait Paul qui parle de l'Évangile « relatif au Fils de Dieu, né de David selon la chair », Rom., I, 3, appliquant à l'*assumptus*, né de David l'appellation de Fils de Dieu, non qu'il soit dit tel *simpliciter*, mais à cause de l'union qu'il a avec celui qui est vraiment fils.

Mais il faut aller plus loin et faire rentrer dans la sainte Trinité l'*homo assumptus*, non point comme une quatrième personne, à Dieu ne plaise! mais bien de la façon suivante : quand nous prononçons les noms des trois personnes, nous exprimons, à chacun des noms de Père, de Fils, de Saint-Esprit, qu'il s'agit de l'unique nature divine, mais avec une relation de l'une des personnes aux deux autres. De plus, quand maintenant nous parlons du Fils, nous subsumons (cette expression scolastique rend bien le sens du texte) à la notion de divinité, l'*homo assumptus*, en qui le Verbe a été connu et prêché, en qui il demeure toujours, tandis que le Père et l'Esprit n'en sont point éloignés.

Aussi bien un dernier pas est à franchir. En vertu de cette inséparable union entre les trois personnes de la sainte Trinité que l'on appellera ultérieurement *périchorèse* ou *circumincession*, il faut admettre en l'*homo assumptus* la présence du Père et de l'Esprit aussi bien que du Verbe. C'est d'ailleurs ce que l'Écriture exprime en maint endroit, cf. Joa., XIV, 10, pour ce qui est du Père; Joa., I, 32-34, pour ce qui est de l'Esprit, à rapprocher de I Cor., II, 11. Ainsi dans l'*homo assumptus* il y avait le Fils, le Verbe, qui est proprement l'*assumens*, mais ni le Père, ni l'Esprit n'étaient séparés de lui. Qu'y a-t-il là d'étonnant, d'ailleurs? Cette inhabitation de la Trinité n'a-t-elle pas été promise au plus humble des croyants; cf. Joa., XIV, 23? Pour être d'un ordre infiniment supérieur, l'inhabitation de la sainte Trinité dans l'*homo assumptus* ne laisse pas d'être le modèle transcendant de cette « visite » de Dieu à l'âme fidèle et aimante. Quoi qu'il en soit, le Christ, dans la simplicité de son existence terrestre, est bien, d'après tout ce que vient d'expliquer Théodore, la manifestation sur la terre du Dieu vrai et vivant.

Nous ne sachions pas que, dans ses autres ouvrages théologiques, l'évêque de Mopsueste ait exprimé avec autant de fermeté et de souple logique la doctrine de l'incarnation qu'il a résumée dans cette catéchèse. Du moins nous croyons pouvoir dire que rien, dans ses œuvres plus techniques, ne contredit le magistral exposé qu'on vient de lire. Ceci est d'autant plus remarquable que la plupart des extraits des livres en question proviennent de gens qui voulaient prendre Théodore en flagrant délit d'hétérodoxie. Avec plus d'acrimonie que de sincérité ils ont mis l'accent sur les passages qui accentuaient la distinction des natures et tout spécialement l'autonomie de l'humanité du Christ. Qui nous dit que ces textes ne s'encadraient pas en une synthèse aussi puissante que celle de la VIIIe catéchèse et où s'exprimait un égal souci de mettre en relief l'unité de la personne de Jésus, Fils de Dieu? C'était l'impression qu'en avait gardé Gennade. Ci-dessus, col. 257.

7. *La divinité du Saint-Esprit; les derniers articles du symbole* (hom. IX et X). — La synthèse théologique de la VIIIe catéchèse avait interrompu la suite de l'explication du symbole. Théodore y revient et consacre la IXe homélie et une partie de la Xe à l'article relatif au Saint-Esprit. Il commence par cette remarque que les développements relatifs à la troisième personne ajoutés à la formule de Nicée ne changent rien à la foi que les Pères du premier concile avaient professée. L'hérésie des pneumatomaques, contre laquelle l'orateur s'élève avec véhémence, a nécessité les précisions ultérieures. « C'est avec le sens de leur devoir que les docteurs de l'Église, assemblés de toutes les parties du monde et vrais héritiers des premiers Pères (ceux de Nicée), ont proclamé devant tous les hommes ce que ceux-ci croyaient et, en de soigneuses délibérations, ont interprété leurs pensées. Et ils nous ont écrit des paroles qui mettent en garde les fils de la foi et détruisent l'erreur des hérétiques — allusion probable à ce τόμος du concile de Constantinople dont il est question dans Théodoret, *H. E.*, V, IX, 13. — Comme leurs prédécesseurs de Nicée l'avaient fait dans leur profession de foi concernant le Fils pour réfuter l'impiété d'Arius, ainsi firent-ils dans leurs paroles concernant l'Esprit-Saint pour confondre ceux qui blasphèment contre celui-ci. »

La meilleure preuve que l'Esprit est Dieu, c'est précisément qu'il dispense la sainteté à ceux en qui il se complaît et les délivre de l'inclination vers le mal. Car les êtres créés ne sont pas saints par nature, ils reçoivent leur sainteté de celui qui est la cause de leur être. Dans les entretiens du Christ après la Cène, l'Esprit est aussi dénommé Esprit de vérité. Joa., XV, 26. Qu'est-ce à dire, sinon qu'il procure des biens impérissables, qui, dans leur vérité, s'opposent aux faussetés des biens qui ne durent pas? Or, si l'Esprit procure de ces réalités qui ne passent point, c'est qu'il est lui-même éternel et impérissable de sa nature. Un tel être est en fait une nature divine.

De lui il est dit encore qu'il procède du Père. Joa., *ibid.* Cela signifie qu'il est partout avec le Père et inséparable de lui, qu'il est de lui, de sa nature, qu'il est toujours connu et confessé avec lui. Aussi disons nous encore qu'il est vivificateur. Il le fut pour l'humanité du Christ, quand, après la résurrection, le corps de celui-ci est devenu immortel par le pouvoir du Saint-

Esprit. Il le sera pour nous, si nous en sommes jugés dignes, comme le dit l'Apôtre : « Si l'Esprit de celui qui a ressuscité Notre-Seigneur Jésus-Christ habite en vous, celui qui a ressuscité Jésus vivifiera vos corps mortels par son Esprit qui habite en vous. » Rom., VIII, 11. Mais être vivificateur, c'est participer à la puissance créatrice et donc à la nature divine. Quant à la dernière parole du Christ sur la terre, Matth., XXVIII, 19, elle montre à l'évidence qu'unique est la nature divine du Père, du Fils et du Saint-Esprit. L'ensemble de cette doctrine du Saint-Esprit s'apparente à ce que Théodore avait déjà dit à la conférence d'Anazarbe, ci-dessus, col. 240-241; mais la démonstration s'est faite ici plus rigoureuse.

L'explication des derniers articles du symbole : Église, baptême, résurrection, vie future est vite achevée, puisqu'aussi bien les catéchèses mystagogiques auront à revenir sur tous ces points. On est baptisé, en effet, pour devenir membre de l'Église, membre du corps du Christ, avec l'espoir de participer un jour, avec celui-ci, aux merveilles futures dans le monde à venir.

8. *Les catéchèses mystagogiques : la prière, les sacrements.* — Parallèles, en gros, aux catéchèses de saint Cyrille de Jérusalem, ces instructions en diffèrent au moins en ceci qu'au lieu d'avoir été prononcées après réception des rites de l'initiation, elles semblent l'avoir été avant et comme préparation à celle-ci. C'est certain des catéchèses relatives au baptême (hom. II, III, IV); ce l'est peut-être moins de celles qui ont pour objet la sainte eucharistie (hom. V et VI). Elles n'apportent d'ailleurs rien de très spécial; il suffira de les parcourir rapidement.

a) La prière. — La première qui est consacrée à la prière, permet de connaître quelques vues de Théodore sur la vie morale, mais donne aussi des indications d'ordre christologique, en particulier sur la prière de Jésus. C'est pour l'avoir vu prier, que les apôtres lui ont demandé de leur enseigner à eux-mêmes à prier et qu'il leur a donné le *Pater*. La prière, il l'a résumée en quelques phrases pour leur apprendre que l'oraison consiste moins en paroles que dans l'amour et le zèle pour le devoir. Et le catéchiste d'indiquer, avant de commenter mot à mot le *Pater*, la lutte que nous devons soutenir contre nos ennemis surtout contre ceux de l'intérieur. Tout autant que les Pères occidentaux, il met l'accent sur la faiblesse inhérente à notre nature, laquelle nous amène à tomber involontairement en une multitude de fautes. C'est contre quoi nous arme la prière, qui nous permet de tendre ici-bas vers l'idéal qui ne sera réalisé que là-haut.

b) Le baptême. — Les instructions sur le baptême s'ouvrent par une doctrine générale des sacrements, « actes visibles qui sont des signes ou des symboles de réalités invisibles et indicibles ». Ces signes prolongent l'action terrestre de Jésus, le souverain prêtre, dont le sacerdoce est caractérisé en quelque traits, et présenté surtout comme une anticipation de ce que nous devons faire et de ce que nous devons espérer. « Les hommes ne pouvaient entrer au ciel qu'après qu'un homme d'entre nous aurait été assumé, serait mort conformément à la loi naturelle de l'humanité, serait ressuscité glorieux de la mort, serait devenu immortel et incorruptible par nature, serait monté au ciel et aurait été constitué grand-prêtre pour le reste de l'humanité et comme les prémices de notre ascension au ciel. » Aussi bien le baptême est-il un signe, en ce sens d'abord qu'il rappelle la mort et la sépulture de Jésus et ensuite sa résurrection. Il ne fait pas qu'évoquer ces événements qui sont à la base de notre salut; il nous donne la réalité même que ces faits ont apportée au monde; il nous fait mourir au péché et ressusciter à une vie nouvelle, vie de l'âme sans doute, mais aussi vie du corps qui reçoit comme un germe de l'immortalité. Toutes ces considérations amènent une doctrine très explicite du péché originel et de ses suites que nous retrouverons plus loin. Ci-dessous, col. 270 sq.

Fort intéressantes du point de vue de l'histoire de la liturgie sont les explications détaillées des cérémonies du catéchumènat et du baptême proprement dit. Nous ne pouvons nous arrêter au détail; notons seulement la nécessité de la bénédiction de l'eau, qui y fait descendre le Saint-Esprit. Le célébrant demande, dans cette cérémonie, que la grâce de l'Esprit-Saint vienne dans l'eau et lui donne la puissance de concevoir les enfants de la grâce, de devenir le sein maternel pour la renaissance sacramentelle. Notons encore la consignation qui suit immédiatement le baptême : de même que Jésus en sortant du Jourdain reçut la grâce du Saint-Esprit, véritable onction d'ordre spirituel qui lui vaut son nom de Christ, de même le baptisé, par l'onction matérielle du chrême, reçoit une participation à cette grâce du chef de l'humanité.

c) L'eucharistie. — Après avoir reçu une nouvelle naissance, les baptisés vont accéder à la nourriture immortelle qui convient à leur nouvel état. Les deux dernières catéchèses, V et VI, présentent d'abord une doctrine rapide de l'eucharistie, puis l'explication des actes successifs de la liturgie.

La signification de la nourriture et du breuvage qui sont donnés aux fidèles est clairement indiquée par les paroles de Jésus à la dernière Cène. Quand il donna le pain à ses disciples il n'a pas dit : « Ceci est le symbole de mon corps », mais bien « Ceci est mon corps », parce qu'il voulait que nous n'envisagions pas ces éléments, après qu'ils ont reçu la bénédiction et la venue du Saint-Esprit, d'après ce que l'on en voit, mais que nous les recevions comme le corps et le sang de Notre-Seigneur. Les paroles de la promesse de l'eucharistie, Joa., VI, 35 sq., sont un gage de la vérité de cette interprétation. C'est quand les apôtres « verront le Fils de l'homme monter là où il était d'abord », ŷ. 62, qu'ils auront la pleine intelligence du mystère eucharistique. Ils comprendront alors quelle transformation vient de s'opérer, par la résurrection, dans le corps mortel du Sauveur, transformation qui, œuvre du Saint-Esprit, fait passer ce corps à l'immortalité définitive et lui donne d'être pour ceux qui le recevront désormais un gage, un germe d'immortalité. Aussi bien nous qui avons reçu la grâce du Saint-Esprit par le symbole des sacrements, ne devons-nous pas regarder les « éléments » comme du pain et comme du vin, mais comme le corps et le sang du Christ, auxquels ils sont transformés par la descente du Saint-Esprit. Quoique, en effet, le pain (sacramentel) ne possède pas de soi le pouvoir de donner l'immortalité, pourtant, quand il a reçu l'Esprit et sa grâce, il est rendu apte à communiquer à ceux qui le mangent la joie de l'immortalité. Il ne le fait pas par sa propre nature, mais par l'Esprit qui habite en lui, de même que le corps de Notre-Seigneur, dont ce pain est la « représentation » a reçu l'immortalité par le pouvoir du Saint-Esprit et impartit dès lors l'immortalité aux fidèles.

Pour être moins « réaliste » que celle de Cyrille de Jérusalem et surtout que celle de Jean Chrysostome, la doctrine de Théodore sur l'eucharistie ne laisse pas, on le voit, de faire justice aux mots de l'Évangile qui présentent le pain et le vin consacrés comme le corps et le sang du Sauveur. Mais, pour avoir trop insisté sur le rôle du Saint-Esprit dans la transformation des « éléments » — à ce point de vue il serait le témoin le plus notable, dans l'antiquité, de la signification de l'épiclèse, cf. t. VI, p. 104 — Théodore a plutôt appuyé sur la « vertu » qui est dans le sacrement et moins sur l'identité qu'il faut reconnaître entre les éléments consacrés et la chair et le sang de Jésus. Qu'il ait, d'ail-

leurs, conçu les espèces consacrées comme abritant la réalité du corps et du sang du Sauveur, c'est ce qui est clair dans une explication liturgique donnée un peu plus loin. A partir du moment où les « éléments » sont déposés sur l'autel, les diacres, dans le rite syrien, ne cessent d'agiter autour d'eux de grands éventails : « Ils montrent par ce geste, continue Théodore, la grandeur du corps qui gît sur l'autel. C'est la même coutume que l'on observe quand le corps d'un grand personnage de ce monde est porté dans une bière (ouverte); des gens ne cessent point d'agiter l'air au-dessus de lui. C'est à juste titre que le même geste est fait ici pour le corps qui gît sur l'autel, qui est saint, inspirant la révérence, à l'abri de toute corruption... Ce faisant, les diacres offrent honneur et adoration au corps sacré et vénérable qui est là; ils font entendre aux assistants la grandeur de l'objet placé sur l'autel... et, pour montrer que le corps qui est là étant noble, vénérable, saint, étant vraiment le Seigneur, par son union avec la nature divine, c'est avec grande crainte qu'il doit être touché, vu et gardé. » T. vi, p. 86-87. Plus loin, parlant de la sainte communion, il la considère comme une visite que Notre-Seigneur fait à l'âme du fidèle : « Nous devons alors nous représenter que le Seigneur, par chaque portion de pain, vient vers celui qui le reçoit, le saluant, lui parlant de sa résurrection, lui donnant l'assurance de ce don d'immortalité que procure cette nourriture immortelle. » *Ibid.*, p. 107-108.

L'acte liturgique qui s'accomplit à l'autel chrétien est un sacrifice, *ibid.*, p. 79 sq.; ce n'est pas néanmoins un sacrifice nouveau, mais le mémorial du sacrifice offert réellement sur la croix; aussi bien Jésus a-t-il dit : « Ceci est mon corps rompu pour vous, ceci est mon sang répandu pour vous. » Et maintenant, dans le ciel, le Christ continue à exercer son sacerdoce; « il n'offre pas à Dieu d'autre sacrifice que lui-même, que Dieu a jadis livré à la mort pour tous ». Au ciel il continue donc à intercéder pour nous et à présenter à Dieu son immolation passée; car unique est le sacrifice qui a été immolé pour nous. Il ne laisse pas néanmoins d'y avoir sur l'autel, pendant la divine liturgie, une sorte de recommencement du drame du Calvaire. « Chaque fois que nous mangeons ce pain et que nous buvons à ce calice, c'est bien la mort du Sauveur que nous annonçons jusqu'à ce qu'il revienne. » I Cor., xi, 26. « Chaque fois donc que s'accomplit ce vénérable sacrifice qui est la figure des réalités célestes..., nous devons mentalement nous représenter que nous sommes quelque peu au ciel et, la foi aidant, nous faire une image des choses célestes, en pensant que le Christ qui est mort pour nous est ressuscité, qu'il est monté aux cieux et qu'il s'y offre encore maintenant. » *Ibid.*, p. 83. Il nous est impossible de suivre ici l'explication détaillée des cérémonies de la liturgie eucharistique. Elles ne feraient que mettre en plus vif relief les idées de Théodore sur la présence réelle, sur l'adoration due au sacrement, sur le caractère sacrificiel du culte chrétien.

d) La pénitence. — Un mot pour terminer des dispositions nécessaires à la communion. La pureté de conscience est requise, mais il ne faut pas que les fidèles se laissent détourner de l'eucharistie par les péchés qui viennent de l'humaine faiblesse. Sans doute ceux qui vivent dans l'habitude du péché ne doivent-ils pas être poussés sans discrétion vers la table du Seigneur, mais ceux qui se préoccupent de leur salut doivent y chercher l'aliment nécessaire de leur vie spirituelle; ils trouveront, dans la communion, avec une aide toute spéciale, la rémission de leurs péchés. Pour celui qui est coupable d'un grand péché, il doit s'abstenir de communier. Il lui faut recourir aux remèdes que Dieu a institués. « Des règlements à cet effet ont été portés dès le début. Les prêtres qui ont à soigner et à guérir les pécheurs, donnent ces remèdes à l'âme des pénitents qui en ont besoin, d'après les ordonnances ecclésiastiques et en les proportionnant à la grandeur des péchés. » *Ibid.*, p. 120. Théodore voit une anticipation de cette discipline pénitentielle dans l'attitude de Paul à l'endroit de l'incestueux de Corinthe. I Cor., v, 1-5 (cf. II Cor., ii, 6-7, passage qu'il rapporte à la même personne que le premier). Ces indications, sommaires mais explicites, relativement à la pénitence méritaient d'être relevées; les autres catéchèses mystagogiques connues ne font jamais allusion à la rémission des péchés commis après le baptême.

3° *Quelques points de théologie non traités explicitement dans les Catéchèses.* — A plusieurs reprises les *Catéchèses* touchent en passant à des points de doctrine qu'elles ne développent pas, tout spécialement en ce qui concerne l'état primitif de l'homme, la chute originelle et la transmission de la faute d'Adam à sa descendance. Comme l'on a fait grief à Théodore de s'être écarté sur ce point de l'enseignement traditionnel, il convient d'examiner sa doctrine avec quelque attention.

Malheureusement l'ouvrage capital de Théodore sur la question a presqu'entièrement disparu. Ébedjésu a conservé le titre d'un livre en deux tomes « *adversus asserentes peccatum in natura insistere* ». Celui-ci existait encore en grec au temps de Photius qui en donne le titre : Πρὸς τοὺς λέγοντας φύσει καὶ οὐ γνώμῃ πταίειν τοὺς ἀνθρώπους, et une analyse succincte. *Bibl.*, cod. 177, *P. G.*, t. ciii, col. 513 sq. Il était dirigé, dit le patriarche, contre des Occidentaux qui étaient tombés dans l'erreur et prétendaient que l'homme succombe au péché par nature et non par sa libre volonté. « Originaire d'Occident, le chef de cette hérésie avait séjourné en Orient et y avait composé des discours à ce sujet, qu'il envoya dans son pays natal où ils eurent grand succès. Son nom, ou son surnom était Aram (le Syrien; cf. *Hieronymus*). Il avait fabriqué un cinquième évangile, prétendument trouvé par lui à Césarée; il rejetait la traduction des Septante et les autres versions grecques de l'Écriture, auxquelles il avait voulu substituer une traduction de son cru, malgré sa connaissance limitée de l'hébreu, etc. » Le signalement de l'adversaire à qui s'attaque Théodore est aisément reconnaissable; il ne peut s'agir que de saint Jérôme; les « discours » composés en Orient ne sont rien d'autre que les *Dialogues contre les pélagiens*, qui amorcèrent la violente campagne menée en Palestine par Jérôme et Orose contre Pélage et qui avorta si lamentablement au concile de Diospolis de 415. Cf. art. Pélagianisme, t. xii, col. 688 sq. De cet ouvrage de Théodore l'excerpteur de la *Collectio palatina* a transcrit un certain nombre de fragments, qu'il donne sous ce lemme : *Theodori Mompsuesteni episcopi de secundo codice, contra sanctum Augustinum defendentem originale peccatum et Adam per transgressionem mortalem factum catholice disserentem.* Dans *A. C. O.*, t. i, vol. v, p. 173-176; cf. *P. L.*, t. xlviii, col. 1051-1056, voir aussi *P. G.*, t. lxvi, col. 1005-1012. C'est par une méprise, qu'il a fait de l'ouvrage de Théodore une œuvre dirigée contre saint Augustin. Les indications de Photius relatives à l'adversaire visé se complètent, en effet, par le relevé des « erreurs » que Théodore reprochait à celui-ci : 1. Les hommes, d'abord bons par nature, ont vu leur nature devenir corrompue et mortelle par le péché d'Adam; ils ont perdu le libre arbitre et ce n'est pas en vertu d'un choix qu'ils se livrent au péché, καὶ οὐκ ἐν τῇ προαιρέσει κεκτῆσθαι τὴν ἁμαρτίαν. — 2. Les enfants, eux-mêmes, ne sont point sans péché, car, à la suite du péché d'Adam, la nature devenue pécheresse est transmise à tous ses descendants. — 3. Nul homme n'est juste. — 4. Le Christ lui-même, en tant qu'il a assumé une nature pécheresse, n'est pas abso-

lument exempt de péché. — 5. Le mariage, dans ses conditions physiologiques, est une œuvre de la nature corrompue.

Il n'est pas malaisé de retrouver ces « erreurs » de l'adversaire visé par Théodore. Saint Jérôme, ni dans la *Lettre à Ctesiphon*, ni dans les *Dialogues contre les pélagiens*, ne dominait d'assez haut la question débattue : « torrentueuse et trouble son argumentation se chargeait de paradoxes dont quelques-uns vraiment inopportuns »; le moindre n'était pas celui qui était relatif à la non-impeccabilité du Christ. On sait à quel diapason la controverse était montée en Palestine et comment les outrances de Jérôme et les maladresses de ses amis amenèrent la fâcheuse solution de Diospolis. C'est en fonction de tout cela qu'il faut s'efforcer de comprendre les assertions de Théodore, qui va prendre le contre-pied des thèses qu'on lui a dit avoir été développées par Jérôme. Il y a bien peu de chances en effet qu'il ait lu pour son compte les ouvrages mêmes de celui-ci. C'est par les échos qui sont venus jusqu'à Mopsueste de la querelle palestinienne qu'il faut expliquer le ton persiffleur dont Théodore poursuit le *mirabilis assertor peccati originalis*, le *sapientissimus defensor*, l'homme au mauvais caractère que tout le monde redoute et contre qui nul n'ose parler, *potentiæ metus nullum contra sinebat effari*. Il ne faut donc pas s'empresser de faire du traité théodorien un ouvrage « contre le péché originel »; il est avant tout une œuvre de polémique contre saint Jérôme et une certaine conception du péché originel et de ses suites, conception dont toutes les parties ne sont pas d'une égale solidité.

Aussi faut-il joindre, pour bien entendre la pensée de Théodore, aux quelques extraits transmis par la *Palatina* et aux indications fournies par Photius, un certain nombre de passages relatifs à la condition générale des êtres raisonnables et donc à leur état primitif, passages qui sont donnés par le V[e] concile comme extraits d'un *Commentum de creatura*. Sess. IV, n. 57-61, Mansi, t. IX, col. 202 sq; cf. *P. G.*, t. LXVI, col. 633-666. Qu'il s'agisse, comme on l'a pensé, d'un commentaire exégétique sur la Genèse, cf. ci-dessus, col. 239, ou d'un traité indépendant, il reste que ces quelques pages donnent sur la pensée de Théodore des clartés spéciales qui permettent de fournir des thèses outrancières du polémiste une interprétation plus bénigne. Et celle-ci se raccorde bien aux données que procurent les œuvres exégétiques et les *Catéchèses*.

Toute créature raisonnable, estime Théodore, passe régulièrement par deux stades successifs, l'un d'instabilité, l'autre d'immutabilité. Entendons qu'elle est premièrement dans un état où se liguent contre sa persévérance dans le bien des difficultés d'ordre divers. *Concil.*, n. 58. Les purs esprits eux-mêmes ont connu ces conflits intérieurs, qui ont tourné fâcheusement pour les uns, ont assuré aux autres l'immutabilité dans le bien. N. 60. Dans l'homme la lutte d'ordre spirituel se double d'une autre, qui vient de sa constitution même par quoi il tient à la fois de l'ange et de la bête. La présence en lui d'un corps naturellement mortel, exposé à la corruption, ayant ses exigences pour se conserver et se reproduire, lui rend plus difficile qu'au pur esprit l'acquisition de cette immutabilité dans le bien, qui ne laisse pas de demeurer pour lui un idéal. N. 58. Cette immutabilité ne peut se réaliser que par la résurrection, qui amène en lui un changement d'état complet, autant pour ce qui est du corps que pour ce qui est de l'âme. Des effets de la résurrection nous avons, dans ce qui est arrivé à l'*homo assumptus* une promesse et un gage. De même qu'elle a introduit celui-ci en un état nouveau et définitif, ci-dessus, col. 262, de même fera-t-elle de ceux qui ressusciteront pour la gloire céleste. N. 59. De la sorte le péché, encore qu'il ne soit pas voulu directement par Dieu, ne laisse pas d'avoir, dans la vie de l'individu comme dans celle de l'humanité, un rôle que la Providence rend bienfaisant. Il vient opportunément rappeler l'instabilité de la condition présente et faire désirer cette immutabilité qui sera ultérieurement concédée. Sans doute, Dieu qui peut tout aurait pu fermer l'accès au péché dans l'homme. Il ne l'a pas voulu parce qu'il voyait les avantages du stade de mutabilité. N. 60.

Or, c'était une conception bien différente de l'état primitif que l'évêque de Mopsueste trouvait ou croyait trouver dans Jérôme. A en croire celui-ci, le plan de Dieu, à peine réalisé aurait été, du fait de l'homme, complètement bousculé. A l'humanité Dieu avait garanti une immortalité qui, loin d'apparaître comme un privilège, semblait un attribut nécessaire de sa nature, un peu comme c'est le cas des anges. La faute d'Adam avait changé tout cela; une sentence de mort avait frappé les premiers parents et leur descendance, qui transformait du tout au tout la nature; celle-ci devenait au demeurant incapable d'autre chose que du mal; le libre arbitre était dorénavant impuissant à bien faire; « c'était par nature que l'homme péchait, non par un effet de sa libre volonté ». Telle était l'idée — oserait-on dire la caricature — que se faisait Théodore de la doctrine soutenue en Palestine par Jérôme et les amis d'Augustin. On comprend qu'en ait été scandalisé l'évêque de Mopsueste, habitué à tabler davantage sur la relative bonté de la nature humaine. On comprend aussi la critique acerbe qu'il va faire d'une doctrine si différente de la sienne. Il en conteste les fondements scripturaires et oppose aux textes de l'adverse partie d'autres passages de l'Écriture où est enseignée la responsabilité personnelle de chacun, ainsi Ezech., XVIII, 2-4; Rom., II, 6; Gal., VI, 5, etc. Il conteste la preuve que Jérôme, après Augustin, tirait de la coutume immémoriale du baptême des petits enfants pour montrer en tous les hommes l'existence d'une faute. Du point de vue de la raison, il fait le procès d'une sentence de mort qui vient frapper des innocents. Et il propose à son tour son explication qu'il fait dériver de sa théorie générale des deux états. L'homme a été créé mortel, cela tient à sa nature même; poussière, il doit redevenir poussière; fleur d'un jour, un souffle qui passe sur lui suffit pour le flétrir. Ps. CII, 14-16. Dès l'origine Dieu avait arrêté que les hommes seraient d'abord mortels, que plus tard seulement ils jouiraient de l'immortalité. *Jam ab initio Deus hoc habuit apud se definitum ut primum quidem mortales fierent, postmodum vero immortalitate gauderent.* Dans *A. C. O.*, t. I, vol. V, p. 175, l. 22. Aussi bien, quand il fait une défense au premier couple, Dieu ne dit pas : « Si vous l'enfreignez, vous deviendrez mortels », mais bien : « vous mourrez », sentence d'ailleurs que sa bonté lui fait ensuite différer. *Ibid.*, p. 173, l. 22 sq. Avant le péché l'homme aurait eu besoin pour soutenir sa vie de se nourrir des fruits du paradis; après la faute il a le même besoin des productions de la terre, seulement, en punition, il se les procurera avec plus de difficulté. L'immortalité, en tout état de cause, ne sera donnée à l'homme qu'ultérieurement, quand, par la résurrection générale — dont la résurrection du Christ est le modèle et le gage — il arrivera à l'état d'immutabilité où le Christ est dès maintenant parvenu. En définitive Théodore, dans le livre en question, semble professer la doctrine qu'au même moment, ou à peu près, condamnait le concile de Carthage de 418 : *Adam primum hominem mortalem factum, ita ut, sive peccaret, sive non peccaret, moreretur in corpore, hoc est de corpore exiret non peccati merito sed necessitate naturæ.* Dans le *Commonitorium adversum hæresim Pelagii et Cælestii*, Marius Mercator fait expressément de l'évêque de Mopsueste l'auteur de l'hérésie

pélagienne. Dans la *Palatina*, *A. C. O.*, *loc. cit.*, p. 5, l. 30 sq.; cf. *P. L.*, t. XLVIII, col. 109 sq.

Pourtant Théodore avait, en des ouvrages antérieurs, développé des conceptions beaucoup plus rapprochées de la doctrine traditionnelle. C'est vrai tout particulièrement des *Catéchèses*, et spécialement des Catéchèses mystagogiques. Un texte de la 1re homélie sur le baptême est à citer en entier :

Le Seigneur fit l'homme de la poussière, à son image, et l'honora de beaucoup d'autres dons. En particulier il lui fit grand honneur en l'appelant son image, en sorte que seul l'homme fût digne d'être appelé Dieu et Fils de Dieu (cf. Ps. LXXXI, 6, 7). S'il avait été sage, l'homme serait demeuré avec celui qui était pour lui la source de tous les biens qu'il possédait. Mais l'homme s'est comporté à la manière du Mauvais, qui, comme un rebelle, s'était élevé contre Dieu et prétendait usurper à son compte la gloire qui n'était due qu'au Créateur. Par toutes sortes de stratagèmes le diable s'est efforcé de détacher l'homme de Dieu et de s'approprier ainsi l'honneur dû à Dieu seul. Le Rebelle assuma donc (vis-à-vis de l'homme) les attributs et la gloire d'un sauveur et, parce que l'homme céda à ses paroles et suivit le Rebelle, comme s'il était son vrai sauveur, Dieu lui infligea comme punition de retourner à la poussière d'où il avait été tiré.

Et à la suite de ce premier péché, la mort est entrée (dans l'humanité) et la mort a affaibli la nature et engendré en elle une grande inclination vers le péché. L'une (la mort) et l'autre (le péché) ont grandi côte à côte, car l'inexorable mort renforçait et multipliait le péché, de même que la condition de mortalité causait la perpétration de nombreuses fautes. Même les commandements donnés par Dieu pour mettre en échec le péché tendaient à le multiplier et ceux qui violaient ces commandements renforçaient à leur tour leur punition par le nombre même de leurs transgressions. Mingana, t. VI, p. 21.

Et un peu plus loin, Théodore d'expliquer au catéchumène qui déclare s'enrôler dans la milice du Sauveur que le diable n'a pas sur lui de droits réels. Celui-ci, il est vrai, conteste au nouveau croyant le droit de se libérer de son joug :

Le diable plaide que depuis toujours, depuis la création du chef de notre race, nous lui appartenons de droit; il narre l'histoire d'Adam, la manière dont celui-ci a écouté ses paroles, a volontairement rejeté son Créateur et préféré le servir lui-même; comment tout cela enflamma la colère de Dieu, qui chassa l'homme du Paradis, prononça contre lui une sentence de mort et l'enchaîna à ce monde en lui disant : « C'est à la sueur de ton front que tu mangeras ton pain », et encore : « La terre ne produira pour toi qu'épines et ronces, car tu es poussière et tu retourneras en poussière. » Ces paroles, continue le Diable, qui ont rendu l'homme esclave du monde, et le fait d'autre part que volontairement il a choisi de me servir montrent clairement qu'il m'appartient, car je suis « le prince des puissances de l'air, celui qui œuvre dans les fils de désobéissance » (Éph., II, 2). *Ibid.*, p. 27-28.

Devant cette prétention de Satan nous devons établir, au tribunal de Dieu, l'injustice de celui-ci. Nous n'appartenions pas à Satan à l'origine, mais à Dieu qui nous avait créés à son image. C'est par l'iniquité et la méchanceté du tyran que nous avons été jetés en exil, que nous avons perdu l'honneur de notre image; puis, à cause de notre culpabilité, nous avons reçu la mort comme punition. A la longue, le pouvoir de Satan s'est appesanti sur nous et, par le péché, nous nous sommes de plus en plus livrés à lui. *Ibid.*, p. 28. Ainsi, du fait du premier péché, la mort, les souffrances, le penchant au mal sont entrés dans l'humanité; et l'orateur, nous solidarisant avec le père de notre race, semble presque dire qu'en lui et par lui nous avons péché, que, du moins, nous avons tous été entraînés dans les suites de sa désobéissance.

Ailleurs il insiste sur le penchant au mal qui, de ce chef, s'est développé dans la race humaine. Expliquant les mots du *Pater* : « Que ta volonté se fasse sur la terre comme au ciel »; c'est en nous efforçant, dit-il, d'imiter dès maintenant la vie que plus tard nous mènerons au ciel, que nous pourrons satisfaire à ces paroles de la prière du Seigneur. Nous ferons, dans cette vie nouvelle, la volonté de Dieu mieux que nulle part ailleurs. Ici bas il ne nous est pas possible de la faire constamment dans notre nature mortelle et changeante. *Ibid.*, p. 10. Et pour ce qui est de la demande : « Remets-nous nos dettes », elle est plus opportune encore. Aussi bien nous devons tendre à la perfection et néanmoins il nous est impossible de vivre continuellement sans péché, car nous sommes forcés de tomber involontairement en beaucoup de fautes, à cause de la faiblesse de notre nature. Il ne faut donc pas cesser de dire : « Ne nous induis pas en tentation », parce qu'en ce monde nous sommes assaillis par nombre d'afflictions qui nous viennent, et de la maladie du corps, et des mauvaises actions des hommes, assaillis par bien d'autres choses qui nous accablent ou nous exaspèrent, au point qu'à certains moments notre âme est bouleversée par des pensées qui risquent de nous enlever l'amour de la vertu. *Ibid.*, p. 13.

Et ce n'est pas seulement en s'adressant à des catéchumènes que l'évêque de Mopsueste a insisté sur le funeste héritage que nous a laissé la faute du premier père. Les commentaires savants expriment des idées absolument analogues. Il faut au moins s'arrêter à l'exégèse que donne Théodore des textes capitaux en la matière, ceux de l'épître aux Romains. A coup sûr, il sait trop le grec pour comprendre par *In quo omnes peccaverunt* les mots de l'original : ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον, Rom., V, 12, et il commente : « La mort a dominé sur tous ceux qui ont péché, de quelque façon que ce soit. Du fait que leurs péchés ne ressemblaient pas à celui d'Adam, les autres hommes ne sont pas, pour autant, demeurés en dehors des prises de la mort. C'est pour les péchés qu'ils ont commis de quelque manière que ce soit, qu'ils ont tous été atteints par une sentence de mort, car la mort n'a pas été déterminée comme peine de tel péché spécial, mais comme châtiment de tout péché. » *P. G.*, t. LXVI, col. 796-797. Ne nous empressons pas de conclure : « Donc la mort, dans l'humanité, est le châtiment des péchés personnels, et non la sanction de la faute originelle. » Car l'exégète ajoute tout aussitôt : « Adam ayant péché et de ce chef étant devenu mortel, le péché, d'une part, a trouvé un passage dans ses descendants, ἥ τε ἁμαρτία πάροδον ἔλαβεν εἰς τοὺς ἑξῆς, la mort, d'autre part, a régné sur tous les hommes. Mais le salut apporté par le Christ a été plus grand que la prévarication, car, si le simple péché d'un seul a entraîné la mort de tous les hommes, εἰ γὰρ καὶ ἡ τοῦ ἑνὸς ἁμαρτία τοῖς ἀνθρώποις τὸν θάνατον ἐπήγαγεν, la faveur accordée par le Christ a été beaucoup plus grande pour l'ensemble des hommes. » Col. 797 B. Et quelques lignes plus loin, à propos du ℣. 16 : « Un seul a péché et, ayant été condamné pour cela, a été la cause que le châtiment est passé dans sa postérité, les faisant ainsi participer à sa condamnation à mort : εἷς ἡμαρτηκὼς καὶ κατακριθεὶς διὰ τοῦτο, εἰς τοὺς ἑξῆς τὴν τιμωρίαν ἐνεχθῆναι παρεσκεύασε, κοινωνοὺς τῆς ἀποφάσεως ἐσχηκὼς τοῦ θανάτου. » *Ibid.* C. Et, pour bien montrer qu'il y eut un retentissement de la faute d'Adam sur toute sa descendance, Théodore compare à cette funeste influence du premier père sur sa postérité, celle du Christ qui ne s'étend pas seulement, dans sa bienfaisance, aux hommes venus après lui mais qui, remontant le cours des âges, va s'étendre jusqu'aux tout premiers pécheurs : τοὺς προειληφότας ἔλυσε τῶν ἐγκλημάτων. *Ibid.* D. « Et, comme le péché d'Adam a fait les autres hommes mortels et enclins au péché, θνητούς τε ἐποίησεν καὶ ἐπιρρεπεῖς περὶ τὴν ἁμαρτίαν εἶναι, — c'est ce que veut dire l'Apôtre en disant que nous sommes tous pécheurs — de même le Christ nous a fait le don de la résurrection de telle sorte que, éta-

blis enfin dans une nature immortelle, nous vivrons (après la résurrection) ἐν ἀθανάτῳ τῇ φύσει καταστάντας, dans l'exactitude de la justice. » *Ibid.*, col. 800 B.

L'héritage que nous tenons d'Adam, ce n'est point seulement la mort, c'est le penchant au péché : ῥοπὴ περὶ τὸ ἁμαρτάνειν. Les mots de saint Paul, *ibid.*, ỳ. 21 : « le péché a régné en nous dans la mort », signifient que, devenus mortels, nous avons une inclination plus grande vers le péché, un entraînement qui provient de tous les désirs relatifs au boire, au manger, à la parure, aux relations sexuelles, désirs qui tendent sans cesse à dépasser la mesure. Voilà qui n'arriverait pas dans une nature immortelle. « Mais, parce que nous sommes devenus mortels et que nous le sommes par nature, θνητοὶ γεγόναμέν τε καὶ ἐσμὲν τὴν φύσιν, nous sommes troublés par ces passions et nous subissons un violent entraînement vers le péché. » *Ibid.*, col. 800 C; cf. *In Rom.*, VI, 14, col. 801 CD : ἡ ἐπὶ τὸ χεῖρον ῥωπή; VII, 5, col. 807 : ὑπὸ τῆς θνητότητος μείζονα τοῦ ἁμαρτάνειν τὴν ἐνόχλησιν ὑπεμένομεν, VII, 21, col. 816 C. En tous ces passages est affirmé le lien étroit qui existe entre la concupiscence et la « mortalité ».

A vrai dire, il ne faudrait pas considérer comme inéluctable cet entraînement au péché et Théodore insiste avec force sur l'existence, en l'état présent, du libre arbitre, qui est un attribut de l'être raisonnable. Dieu nous a donné une nature susceptible d'être enseignée et, par la loi, il nous fait connaître ce qui est bien. Dès lors, encore qu'il y ait chez nous un fort entraînement au mal, l'âme ne laisse pas néanmoins d'avoir une connaissance précise du bien et il n'y a pas d'homme pour ignorer absolument ce qu'est la vertu. Mais nous ne pouvons pas faire le bien aussi facilement que nous pouvons le connaître, tant que nous demeurons dans l'état de mortalité. Aussi Dieu nous donnera-t-il une seconde vie, bien préférable à la vie présente, immortelle, sans passion, libre de tout péché. Elle ne sera pas seulement un renouvellement et un redressement de celle-ci, mais un perfectionnement, οὐκ ἀνακαινισμὸς καὶ διόρθωσις μόνον τῶν παρόντων, ἀλλὰ γὰρ καὶ τελείωσις. Tout ce qu'ici-bas nous savons qu'il faut faire, mais que nous ne pouvons exécuter, tout cela nous deviendra facile, car nous aurons un véritable éloignement du mal et un amour invincible du bien. *In Rom.*, XI, 15, col. 849-852; *In Eph.*, II, 10, col. 916.

Encore que la plupart de ces passages proviennent des chaînes, leur authenticité est garantie par leur accord complet tant avec les *Catéchèses* qu'avec le *Commentum de creatura*. C'est bien partout la doctrine des deux états : mortalité et immortalité, instabilité et immutabilité, propension au mal et confirmation dans le bien. Admise cette authenticité, admise également celle du traité antihiéronymien, un problème se pose. Comment expliquer la contradiction qui se remarque entre la doctrine pélagianisante du dernier ouvrage et les idées si proches de l'augustinisme des compositions antérieures? Brusque volte-face? C'est bien peu admissible dans un homme qui passe à bon droit pour très ancré dans ses idées. Besoin de contredire un adversaire peu sympathique par ailleurs? Ce n'est pas impossible et, dans l'histoire de la théologie, Théodore ne serait ni le premier ni le dernier à combattre ses propres sentiments après les avoir vus dans la bouche d'autrui. Mais ne vaudrait-il pas mieux penser qu'entre les deux exposés, celui des *Catéchèses* et des commentaires d'une part, celui du traité contre Jérôme de l'autre, la contradiction est plus apparente que réelle? Au fait, de ce dernier ouvrage nous n'avons que quelques extraits. Ils nous disent les critiques fort vives adressées par Théodore à une seule des thèses de Jérôme; il y avait certainement autre chose dans le traité et tout spécialement, Photius dans sa description nous en est garant, un exposé de la doctrine du double état de l'humanité. En cette partie Théodore pouvait reprendre ses idées favorites sur la transmission par Adam à sa postérité de la mortalité d'abord et du penchant au mal. En fait c'était bien par Adam que le péché était entré dans le monde et par le péché la mort et ainsi, pour reprendre les paroles de Paul, « la mort était passée dans tous les hommes ». C'était aux yeux de Théodore l'essentiel de la doctrine, et il était trop au courant des affirmations de l'Apôtre pour le contester. A tout prendre, son idée ne différait pas tellement de l'idée augustinienne bien entendue. Suivant l'évêque d'Hippone, nos premiers parents auraient pu ne pas mourir, mais l'immortalité inconditionnée n'était pas un apanage nécessaire de leur nature. Il semble que sur une thèse ainsi présentée l'évêque de Mopsueste serait tombé d'accord. Et, d'ailleurs, ce qui lui importait et ce qui finalement importe à la doctrine, c'était beaucoup moins de savoir ce qui aurait pu se passer que d'être au fait de ce qui s'était passé dans la réalité. Dans le plan divin la chute de l'homme était prévue et donc aussi sa « mortalité », son penchant au mal et la culpabilité du genre humain; mais la réparation l'était aussi qui était effectuée par la mort et la résurrection de l'*homo assumptus*. Au fond Théodore était-il tellement loin de nous qui, à la fête pascale, chantons : *O certe necessarium Adæ peccatum quod Christi morte deletum est. O felix culpa quæ talem ac tantum meruit habere redemptorem?*

Le rédempteur c'est l'*homo assumptus*. En vertu de son union absolument étroite et indissoluble avec le Verbe divin, il a traversé, sans la moindre défaillance — ce qui ne veut pas dire, sans peine et sans lutte — le stade d'instabilité et de mortalité. Sa mort est en même temps son triomphe sur Satan, car elle est le point de départ de la résurrection et donc du passage à l'immutabilité et à l'immortalité. Cette résurrection est le gage de celle qui nous est assurée à nous-mêmes et qui nous fixera nous aussi dans l'état de stabilité morale et d'immortalité corporelle. Conception à la vérité un peu simpliste de la rédemption, où il manque une idée précise de la satisfaction vicaire, mais d'où celle-ci n'est pas non plus exclue.

Cette rédemption elle s'applique en fait aux baptisés d'abord, à ceux, bien entendu, qui ont conservé intact le sceau de leur baptême. Figure de la mort et de la résurrection du Seigneur, ce sacrement donne, à qui le reçoit et le garde en son intégrité, le gage assuré de la résurrection bienheureuse qui l'introduira de manière définitive dans l'état d'immutabilité parfaite. Mais les effets de la rédemption ne se limitent pas à ceux qui sont venus après le Christ et ont effectivement reçu le baptême. Nous avons entendu Théodore expliquer les effets rétroactifs de l'obéissance du Christ. Ci-dessus col. 274. A aller jusqu'au bout de sa pensée on découvrirait même que la rédemption pourrait bien n'exclure, en fait, aucun de ceux à la nature desquels a participé l'*homo assumptus*. Dans son analyse du traité antihiéronymien, Photius semble dire que Théodore n'excluait pas les idées d'Origène sur l'apocatastase : καὶ τὴν Ὠριγένους κατά γε τὸ τέλος ὑποφώνειν τῆς κολάσεως. A la vérité, pour l'évêque de Mopsueste, les tourments des damnés étaient de leur nature éternels, *non ad tempus, sed æterna sunt. In II Thess.*, I, 9; mais la raison et l'Écriture nous amènent à cette conclusion que le repentir pourrait en obtenir la remise. « Quel bienfait, demande-t-il, serait-ce pour les méchants que la résurrection, s'ils ressuscitaient seulement pour être punis sans espoir et sans fin? » Extrait de la *Palatina*, dans *A. C. O.*, t. I, vol. V, p. 176, l. 25 sq.; *P. L.*, t. XLVIII, col. 1056. Et quel serait alors le sens de passages comme ceux qu'on lit dans Matth.,

v, 26 (« tu n'en sortiras que tu n'aies payé jusqu'à la dernière obole ») et dans Luc., xii, 47-48 (sur l'inégalité des châtiments)? D'ailleurs, comme le fait remarquer Sweete, la conception fondamentale qu'il avait de la mission et de la personne du Christ obligeait Théodore à croire à une restauration finale de toute la création : *Omnia... recapitulavit in Christo quasi quamdam compendiosam renovationem et adintegrationem* TOTIUS *faciens creaturæ per eum. Hoc autem in futuro sæculo erit quando homines cuncti necnon et rationabiles virtutes ad illum inspiciant, ut fas exigit, et concordiam inter se pacemque firmam obtineant. In Eph.*, i, 10. En somme l'adversaire d'Origène sur le terrain scripturaire se retrouvait d'accord avec le docteur alexandrin sur les points les plus discutables de la théologie de ce dernier.

Conclusion générale. — A tout prendre, l'évêque de Mopsueste n'est donc pas le révolutionnaire que l'on a dit. Inspirée des plus pures traditions de l'École antiochienne, son exégèse a eu le singulier mérite de ramener à l'étude du texte scripturaire une interprétation de la Bible que les fantaisies de l'allégorisme risquaient d'égarer en des impasses. Il ne lui a manqué qu'un peu de souplesse et quelque révérence pour les commentateurs antérieurs. C'est en exégèse surtout qu'est indispensable l'esprit de finesse; l'esprit géométrique de Théodore s'est trop complu en des schématismes qui lui ont fait faire parfois d'amusants contre-sens sur la signification de tel des Livres saints.

Il faut en dire autant de sa théologie. Pour autant qu'il soit loisible d'avoir sur elle une vue d'ensemble, elle représentait une synthèse grandiose dont toutes les parties s'agençaient étroitement. Au centre la doctrine de l'*homo assumptus* où se fait l'union de la créature et du Créateur; l'ordre restauré par là dans un Cosmos où l'homme, être raisonnable et corporel à la fois, aurait dû primitivement faire l'articulation entre les purs esprits et les êtres matériels; et toutes les conséquences qui se déduisent de cette restauration et que décrivent si amplement les *Catéchèses*. Ici donc rien que de traditionnel.

Dans l'étude même de l'*homo assumptus*, Théodore a fait porter également son attention sur les deux termes de cette expression. Si le Christ est un homme, c'est un homme « assumé » par le Verbe divin. La distinction des deux natures, l'autonomie des opérations de la nature humaine, c'est le point de doctrine que Théodore a réussi à mettre en évidence contre tous les docétismes; de son activité théologique c'est bien cela qui restera. Il a été moins heureux quand il s'est agi d'exprimer correctement, sinon d'expliquer, l'union étroite entre les deux éléments que la pensée chrétienne a toujours reconnus en Jésus-Christ. Qu'il ait affirmé avec un redoublement d'insistance une union étroite, indissoluble, existant depuis le premier instant de la conception entre l'*homo assumptus* et le *Verbum assumens*, nous l'avons vu de reste et tout l'effort du catéchiste a bien été de faire entrer cette idée en la conscience de ses auditeurs. Mais de cette union il n'a pas su trouver une expression satisfaisante. Pour être trop demeuré sur le terrain de la psychologie et des faits, il n'a pu se hausser à une explication métaphysique qui fît droit à toutes les exigences de la foi aussi bien qu'à toutes celles de la raison. Ne lui faisons pas grief d'avoir rejeté « l'union physique » que préconisera bientôt Cyrille d'Alexandrie ; c'est là un terme mal venu et dangereux. Pas davantage de n'avoir pas prévu le concept d'union « hypostatique », qui ne prendra qu'au début du vi[e] siècle, avec Léonce de Byzance, la signification exacte qu'il possède aujourd'hui. A son époque φύσις et ὑπόστασις sont, pour beaucoup, des termes synonymes; il faudra du temps pour mettre entre eux deux l'importante différence que l'on sait. Ce qu'on peut lui reprocher par contre c'est, dans ses ouvrages techniques sur la matière, d'avoir, par un esprit de contention qui lui a joué d'autres tours, poussé à l'extrême ses déductions, d'avoir déroulé, quand il s'agissait des opérations de l'*homo assumptus*, des conclusions qui ne sont peut-être pas entièrement inexactes, mais dont l'accumulation toute dialectique ne laisse pas d'inquiéter. Le Christ du *De incarnatione* ou du *Contra Apollinarem* risquerait parfois de faire figure de « grand inspiré », plutôt que celle de Fils de Dieu. Après Théodore un travail restait à faire qui conciliât la doctrine correcte des deux natures complètes, concrètes et agissantes avec l'affirmation de l'unique Fils, à laquelle, en dépit de ses apparentes audaces, Théodore se ralliait. Ce travail malheureusement ne s'est pas accompli dans la sérénité nécessaire. A peine Théodore a-t-il disparu que les incartades de Nestorius viennent attirer l'attention sur les déficiences de la théologie antiochienne. L'évêque de Mopsueste ne tardera pas à être rendu responsable des outrances de langage, voire des erreurs plus ou moins caractérisées de l'archevêque de Constantinople. Il était impossible qu'un jour ou l'autre des luttes passionnées n'éclatassent autour du nom de Théodore. Étudiée avec le dessein de la trouver fort criminelle, son œuvre révéla à des inquisiteurs sans bienveillance nombre de pensées qui, arrachées au système général, tronquées parfois dans leur expression, pouvaient difficilement s'accorder avec d'autres systèmes qui étaient en voie de s'imposer. La condamnation de ces textes isolés était inéluctable. Longtemps ils sont restés comme les seuls témoins de la pensée de Théodore. Au fur et à mesure que celle-ci se révèle dans son authenticité primitive, l'évêque de Mopsueste perd quelque chose de ce qui le rendait antipathique aux croyants. A l'historien impartial de la théologie et du dogme il apparaît maintenant comme le représentant autorisé d'une école qui, pour n'avoir pas résolu entièrement les problèmes — quelle école pourrait se vanter de le faire? — n'en a pas moins fait réaliser un progrès définitif à nos pauvres conceptions du Christ et de Dieu. Le dyophysisme chalcédonien a trouvé en lui sa plus claire et sa plus ferme expression.

I. Textes et éditions. — La question a été traitée au cours de l'article, col. 237-241.

II. Études biographiques et littéraires. — Outre les anciennes histoires littéraires : Cave, t. i, p. 217; E. du Pin, t. iii, p. 91, et surtout Tillemont, *Mémoires*, t. xii, p. 133 sq., voir en particulier Leo Allatius, *De Theodoris diatriba*, § lxv, publiée par A. Maï, dans *Bibliotheca nova Patrum*, t. vi, p. 116, et reproduite partiellement dans *P. G.*, t. lxvi, col. 77-104; O.-F. Fritzsche, *De Theodori Mopsuesteni vita et scriptis commentatio*, Halle, 1836, reproduit dans *P. G.*, *ibid.*, col. 9-78; et parmi les auteurs récents H.-B. Sweete, art. *Theodor von Mopsuestia*, dans *Dictionary of christian Biography*, t. iv, 1887, p. 931-948, article magistral auquel se réfère, en se contentant d'ajouter quelques compléments, E. Loofs, dans *Protest. Realencyclopädie*, t. xix, 1907, p. 598-605; O. Bardenhewer, *Altkirchliche Literatur*, t. iii, p. 312 sq. (très hostile à Théodore); R. Devreesse, *Le florilège de Léonce de Byzance* dans *Rev. des sciences rel.*, t. x, 1930, p. 545 sq.

III. Exégèse. — Bibliographie bien mise à jour par L. Pirot, *L'œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste*, Rome, 1913; à compléter pour ce qui est du Psautier par R. Devreesse, *Le commentaire de Théodore de M. sur les Psaumes*, Città del Vaticano, 1939, ouvrage préparé par de nombreux articles dans la *Revue biblique*, à partir de 1924. Travail spécial de Specht, *Der exegetische Standpunkt des Theodor von M. und Theodoret von Kyros in der Auslegung messianischer Weissagungen*, Munich, 1871, et de Kihn, *Theodor von M. und Junilius Africanus als Exegeten*, Fribourg-en-B., 1880.

IV. Théologie générale et christologie. — Se reporter à la bibliographie de l'art. Nestorius, qui donnera un aperçu sur la nécessité de « reconsidérer » le problème de la

théologie antiochienne. Depuis cette date, voir É. Amann, *La doctrine christologique de Théodore de Mopsueste à propos d'une publication récente* (il s'agit des deux séries de *Catéchèses* publiées par Mingana), dans *Rev. des sciences rel.*, t. XIV, 1934, p. 160-190.

É. AMANN.

12. THÉODORE DE PHARAN, évêque de cette ville d'Arabie Pétrée, dans le massif du Sinaï (1re moitié du VIIe s.). — Le concile du Latran de 649 et le VIe concile œcuménique de 680-681 font de ce Théodore, sinon l'auteur responsable, du moins l'un des premiers fauteurs de l'hérésie monénergiste, qui devait se transformer en monothélisme. Voir art. MONOTHÉLISME, t. x, col. 2317. Il n'est pas très facile de dire quel fut exactement son rôle, et le mieux est de sérier d'abord les documents que nous avons sur lui.

A la troisième séance du Concile romain de 649, l'un des membres demanda que lecture fût donnée des écrits de Théodore de Pharan, étant chose notoire que cet évêque était le premier auteur de la nouveauté monénergiste. Ainsi du moins l'affirmait comme un fait patent Étienne de Dor. Mansi, *Concil.*, t. x, col. 958 sq. On apporta donc dans l'assemblée un écrit de Théodore, envoyé par lui à Sergius, évêque d'Arsinoé en Égypte. Lecture fut faite de cinq passages assez brefs, tous concluant à l'affirmation d'une unique ἐνέργεια dans le Sauveur. A la suite furent cités six passages un peu plus longs du même auteur, tirés d'un ouvrage qui fut présenté comme une explication de textes patristiques : ἑρμήνεια τῶν πατρικῶν χρήσεων. Cette lecture terminée, le pape Martin fit remarquer les erreurs qui abondaient dans ces quelques textes; ils n'allaient à rien de moins qu'à réduire l'humanité du Christ à n'être qu'une sorte de fantôme; et le pape d'opposer à cette doctrine les paroles des Pères les plus orthodoxes, Cyrille, Grégoire de Nazianze, Denys (l'Aréopagite), Basile. La suite des débats donne l'impression que, dans l'idée du concile, Théodore a été le premier à mettre en circulation la formule monénergiste et que Sergius de Constantinople n'a guère fait que le suivre.

Tout autre est le son rendu par la discussion de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus. On sait quelles précisions ce fameux dialogue apporte sur les origines du monothélisme. Maxime ayant exprimé à Pyrrhus tout le dégoût que lui avait causé, aux débuts de la controverse, l'attitude peu franche du feu patriarche de Constantinople, Sergius, son interlocuteur essaie de rejeter sur les agissements de Sophrone la responsabilité des premières discussions. Et Maxime de répondre : « Où était donc Sophrone, quand Sergius a écrit à Théodore de Pharan en lui envoyant, par l'intermédiaire de Sergius Macarona, évêque d'Arsinoé, le soi-disant discours de Ménas (où il était parlé de l'unique opération et de l'unique volonté) et en l'engageant à soutenir la doctrine de ce discours? Où était Sophrone, quand, après réception de la lettre susdite, Théodore répondit à son correspondant (d'Arsinoé)? Où était-il, quand, de Théodosiopolis, Sergius (de Constantinople) écrivit à Paul le Borgne, lui aussi du parti sévérien (καὶ ἀπὸ Σευηριτῶν), et qu'il lui envoya le discours de Ménas et la lettre approbative de l'évêque de Pharan? » Mansi, *Concil.*, t. x, col. 741-744. Il semble bien que, d'après Maxime, ce soit Sergius de Constantinople qui ait induit l'évêque de Pharan en tentation, en lui présentant le discours (authentique ou apocryphe) de Ménas comme une preuve à l'appui de la formule monénergiste. L'évêque de Pharan était-il de l'Église melkite? Faisait-il partie de la dissidence sévérienne? La question a été discutée. Il nous semble que le texte grec tranche le problème. Maxime dit bien de Paul le Borgne, à qui Sergius s'adressa après son intervention auprès de Théodore, qu'il était « aussi du parti sévérien »; cela paraît impliquer que Théodore en était également.

De ce rattachement de Théodore à la dissidence sévérienne, on a voulu trouver une preuve dans la lettre adressée par le pape Agathon au VIe concile. Le pape, après avoir cité nombre de Pères orthodoxes qui déposent en faveur du dyothélisme, signale ensuite les hérétiques qui s'y sont opposés : Apollinaire, Sévère d'Antioche, Théodose d'Alexandrie « dans le tome écrit par lui à l'impératrice Théodora », puis Théodore de Pharan, dans sa réponse à Sergius d'Arsinoé, enfin la série des patriarches constantinopolitains, Sergius, Pyrrhus, Paul et Pierre. Mais, précisément, la présence de ces derniers sur la liste infirme la preuve que l'on pourrait tirer du rapprochement qui est fait au début entre Sévère et Théodose d'une part, et l'évêque de Pharan de l'autre. Texte dans Mansi, t. XI, col. 273-276. La lettre du synode romain de 680 qui mentionne, comme auteurs du monothélisme, Théodore de Pharan, Cyrus d'Alexandrie, Sergius et ses trois successeurs ne fournit aucune précision. Elle se contente de présenter la généalogie du monothélisme comme l'on faisait à Rome depuis 649. *Ibid.*, col. 292 E.

Au VIe concile, ces documents romains furent lus et c'est ainsi qu'y fut d'abord prononcé le nom de Théodore. A la Xe session, qui se déroula tout entière autour du cas de Macaire d'Antioche, on commença, afin d'arracher à celui-ci le désaveu du monothélisme, par lire une interminable série de textes patristiques affirmant la double volonté, puis, comme contre-partie, on entreprit de montrer l'accord du patriarche antiochien avec les hérétiques : Thémistius, Anthime, Sévère (dans une lettre à Paul l'hérétique), Théodose d'Alexandrie (dans une lettre à l'impératrice Théodora), enfin « Théodore l'hérétique s'adressant à Paul ». De ce Théodore était cité un texte qui déclarait rejeter Chalcédoine et le tome de Léon, accepter par contre l'Hénotique en tant qu'il rejetait le concile. *Ibid.*, col. 448 DE. Le personnage ainsi désigné est-il l'évêque de Pharan? On l'a dit; mais sans remarquer que la mention de l'Hénotique, aux premières décades du VIIe siècle, était un singulier anachronisme; il y avait bien longtemps à cette date que l'acte de l'empereur Zénon n'était plus considéré par personne comme une tessère d'orthodoxie. Le Paul auquel ce Théodore adressait sa profession de foi nous paraît donc être le même que le personnage auquel Sévère avait écrit des choses semblables. Et, dès lors, l'hérétique Théodore ici mentionné doit être cherché aux dernières années du Ve siècle ou aux premières du VIe, cent ans au moins avant la date certaine de Théodore de Pharan.

C'est seulement à la XIIIe session du VIe concile (28 mars 681), qu'il fut question de ce dernier. La session précédente avait mis en accusation Sergius, Cyrus, Pyrrhus et ses deux successeurs; on y ajoutait maintenant Théodore de Pharan. L'archidiacre Constantin fit alors connaître qu'il avait en main différents écrits de la bibliothèque patriarcale provenant de celui-ci, entre autres une épître de lui à Sergius d'Arsinoé relative à l'unique ἐνέργεια et aussi des ἑρμηνείαι διαφόρων πατρικῶν χρήσεων. Ce sont exactement les mêmes ouvrages qui avaient été allégués au concile romain de 649 et exactement les mêmes passages qui sont cités de part et d'autre. Les variantes sont insignifiantes. Mansi, t. XI, col. 560 B, 568 B-572. C'est la lecture de ces textes qui détermina la condamnation définitive de Théodore de Pharan, en même temps que celle des patriarches d'Alexandrie (Cyrus), de Constantinople (Sergius et ses trois successeurs), de Rome enfin (Honorius). Voir le texte à l'art. HONORIUS Ier, t. VII, col. 115 sq. Nulle autre précision n'est apportée qui

permette d'identifier plus exactement Théodore et de déterminer sa responsabilité dans l'aventure monothélite.

En définitive il y a deux présentations possibles. L'une est celle des Occidentaux, qui l'ont plus ou moins imposée au VI[e] concile. Elle fait de Théodore de Pharan l'inventeur de la formule monénergiste; dans une visite à Constantinople, il la suggère au patriarche Sergius. C'est un peu plus tard seulement que ce dernier, entrant dans ses vues, lui transmet par l'intermédiaire de l'autre Sergius, celui d'Arsinoé, des documents — entre autres le fameux discours de Ménas — propres à affermir sa conviction et à faire de lui le propagateur de la doctrine monénergiste. Au rebours l'exposé de Maxime, que corroborent quelques autres indications, fait de Sergius de Constantinople l'inventeur conscient et responsable de la doctrine monénergiste. Il y avait plusieurs années déjà que le Constantinopolitain pensait à des formules de ce genre comme au moyen le plus propre à seconder la politique d'union des Églises inaugurée par le basileus. Cf. Grumel, *Régestes de Constantinople*, n. 279, 281. La visite du sévérien qu'était Théodore de Pharan — si tant est que l'on en puisse montrer la réalité — a révélé à Sergius qu'il pourrait compter sur un secours inattendu. Dès lors il lance Théodore dans la voie du monénergisme conquérant. C'était prêcher un converti. Si, comme nous le pensons, l'évêque de Pharan était un sévérien, il n'avait aucune difficulté à transposer les formules monophysites relatives à l'unique nature en formules relatives aux opérations de l'Homme-Dieu. Il l'a fait d'ailleurs avec une incontestable maîtrise, étant beaucoup plus théologien que Sergius, homme politique, lui, plutôt que penseur.

Les formules de Théodore lues aux deux conciles du Latran et de Constantinople, expriment au mieux le monénergisme primitif. Seule, à l'entendre, la divinité, dans le Christ, est active. « Tout ce qui est rapporté du Verbe incarné nous manifeste une activité unique, dont le metteur en œuvre c'est Dieu, l'humanité n'étant que l'instrument, ὄργανον. » ɪɪ, 6. On ne saurait dire de façon plus précise que l'humanité du Christ est quelque chose de purement passif, aussi incapable de rien émettre par elle-même que l'orgue, s'il n'est mis en branle par l'artiste. Et il s'agit de toutes les actions de cette nature humaine, des plus humbles aux plus relevées, « que l'on parle de la puissance du thaumaturge ou de ces mouvements physiques de l'homme que sont l'appétit pour la nourriture, le sommeil, la fatigue, la peine, l'anxiété, tous mouvements qui sont appelés des passions, πάθη, mais qui sont au vrai des manifestations du dynamisme interne du vivant animé et doué de sensibilité, qu'il s'agisse enfin de ce que nous appelons proprement des souffrances, πάθη, le crucifiement et tout ce qui l'a accompagné. Tout cela est appelé à juste titre l'unique opération de l'unique et même Christ, μία καὶ τοῦ αὐτοῦ ἑνὸς Χριστοῦ ἐνέργεια ». ɪɪ, 2. « Tout ce qui est rapporté de Jésus-Christ, du Dieu, de son corps, de son âme, du composé humain, âme et corps, tout cela s'engendre μοναδικῶς καὶ ἀδιαιρέτως (dans l'unité et l'indivision), tout cela a son principe et pour ainsi dire sa source dans la sagesse, la bonté, le dynamisme du Verbe, en passant par l'intermédiaire de l'âme raisonnable et du corps; et c'est pourquoi tout cela est attribué à l'unique opération d'un seul tout, l'unique et même Sauveur ». ɪ, 3. En conséquence « tout cela était œuvre de Dieu, que cela fût divin ou humain; tout cela, la piété l'appelle l'unique opération de la divinité et de l'humanité ». ɪ, 4. En d'autres termes « du commencement à la fin, toute l'incarnation et tout ce qui en est, grandes et petites choses, n'est en vérité qu'une seule, très élevée et toute divine opération ». ɪ, 5. Bien entendu l'on devra dire de la volonté en particulier ce qui est dit en général de l'activité : « Il n'y a dans le Christ qu'une volonté, la volonté divine. » ɪɪ, 1.

Il n'est pas malaisé de voir que, dans une conception de ce genre, l'humanité du Christ n'est plus qu'une apparence et le pape Martin I[er] avait grandement raison de dire que le système de Théodore était un docétisme larvé. « Larvé » serait même une expression bénigne. Un passage de l'évêque de Pharan montre bien le monophysisme foncier, où s'originait son monénergisme : « Notre âme à nous n'a pas suffisamment de force pour secouer les propriétés naturelles du corps; notre âme raisonnable n'est pas à ce point maîtresse, qu'elle ait puissance sur ces qualités du corps que sont la masse (ὄγκος), le poids (ῥοπή), la couleur, et qu'elle puisse s'en dégager. Voilà pourtant ce qui est arrivé pour le Verbe incarné (littéralement pour « l'économie » de Notre-Seigneur) ». Car c'est sans masse et pour ainsi dire sans corps (ἀόγκως καὶ ἀσωμάτως), sans créer de déchirure (ἄνευ διαστολῆς), qu'il est sorti du sein (de la Vierge), sorti du tombeau, qu'il est entré toutes portes fermées; c'est pour la même raison (parce qu'il était sans poids) qu'il a marché sur les eaux. [Le passage s'interrompt ici et nous ne pouvons savoir comment la divinité du Christ avait empire sur les couleurs de son corps; peut-être Théodore recourait-il au miracle de la transfiguration, ou à l'épisode des disciples d'Emmaüs, *Luc.*, xxɪv, 16, 31, et de l'apparition à Marie de Magdala, *Joa.*, xx, 14.] Il faudrait comparer ces explications avec celles qu'émettaient en des sens contradictoires, un siècle plus tôt, Sévère d'Antioche et Julien d'Halicarnasse, phtartolâtres et aphtartodocètes. Voir l'art. Jᴜʟɪᴇɴ ᴅ'Hᴀʟɪᴄᴀʀɴᴀssᴇ, t. ᴠɪɪɪ, col. 1934 sq. La comparaison montrerait sans nul doute, que, en dépit de certaines exégèses, la doctrine du Pharanite était un monophysisme bon teint. Comprenant à sa manière le dogme de Chalcédoine, ou plutôt le détruisant, comment aurait-il pu entendre les expressions si claires du tome de Léon : *Agit utraque forma quæ sua sunt, sed cum communicatione alterius.* Son monénergisme, qui est loin d'être purement verbal, était la conséquence inéluctable d'un monophysisme qui était, lui, très réel. Les plus fermes adeptes du monothélisme — il faut penser tout spécialement à Macaire d'Antioche — ne seront pas plus explicites; qu'il ait soufflé sa formule de « l'unique énergie » à Sergius, ou que, sollicité par celui-ci, il ait donné à une doctrine encore floue tournure philosophique, Théodore de Pharan doit être regardé comme le vrai fondateur du monénergisme.

Voir les travaux cités à l'art. Mᴏɴᴏᴛʜéʟɪsᴍᴇ, et tout spécialement V. Grumel, *Recherches sur l'histoire du monothélisme*, dans *Échos d'Orient*, t. xxᴠɪɪ, 1928, p. 259 sq. Nous nous séparons d'ailleurs assez sérieusement de cet auteur; plus encore de l'art. *Theodorus of Pharan* du *Dictionary of christian biography*, qui n'a pas laissé de nous fournir des données importantes.

É. Aᴍᴀɴɴ.

13. THÉODORE DE RAÏTHOU, hiéromoine et théologien du vɪ[e] siècle. — Théodore n'est connu, au moins sous ce nom, que par son traité intitulé Θεοδώρου πρεσβυτέρου τῆς Ῥαϊθου προπαρασκευή τις καὶ γυμνασία τῷ βουλομένῳ μαθεῖν, τίς ὁ τρόπος τῆς θείας ἐνανθρωπήσεως καὶ οἰκονομίας, καθ'ὃν πέπρακται, καὶ τίνα τὰ πρὸς τοὺς ταύτην μὴ ὀρθῶς νοοῦντας λεγόμενα παρὰ τῶν τῆς Ἐκκλησίας τροφίμων. Les anciennes éditions jusqu'à celle de la *P. G.*, t. xcɪ, col. 1484-1504, n'en donnaient que la première partie. Il a été édité intégralement par Fr. Diekamp, *Analecta patristica. Texte und Abhandlungen zur griechischen Patristik*, dans *Orientalia christiana analecta*, n. 117, Rome, 1938, p. 185-225. Dès le début de son ouvrage l'auteur

expose son but. Alors que les disciples d'Eutychès et de Dioscore font sucer avec le lait l'hérésie à leurs enfants, ne convient-il pas que les orthodoxes s'appliquent à connaître leurs erreurs, leur histoire, les chefs qui leur ont valu leur nom? Sans doute l'Église est-elle en paix : les hérésies doivent maintenant se cacher dans leurs repaires; les orthodoxes se reposent de leur combats. Mais les mauvais jours peuvent revenir. D'ailleurs une bonne formation théologique est utile en toutes circonstances. Après ce préambule, édit. Diekamp, p. 185 sq., Théodore expose sommairement les erreurs opposées de Manès et de Paul de Samosate, d'Apollinaire et de Théodore de Mopsueste, de Nestorius et d'Eutychès, *ibid.*, p. 187-190, puis la doctrine de l'Église, qui a toujours suivi la voie royale entre les deux rangées d'hérésies, p. 190-196. Cette doctrine, il la définit par ces deux articles : 1. μία φύσις τοῦ Θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη, σαρκὶ ἐμψυχωμένη, ψυχῇ νοερᾷ καὶ λογικῇ. — 2. δύο φύσεις οὐσιωδῶς ἡνωμένας... καὶ οὐ μόνον δύο φύσεις οὐσιωδῶς ἡνωμένας, ἀλλὰ καὶ ἑνώσει τῇ καθ' ὑπόστασιν ἀδιασπάστως ἅμα καὶ ἀσυγχύτως, p. 191. Théodore place donc la formule de saint Cyrille, *une nature incarnée*, sur le même plan que celle de Chalcédoine, *deux natures unies*, tout comme Jean le grammairien de Césarée, cf. Sévère d'Antioche, *Liber contra impium Grammaticum*, éd. L. Lebon, t. II, dans le *Corpus script. christ. orient.*, *Scriptores syri*, *versio*, sér. IV, t. V, Louvain, 1929, p. 154. Au VIe siècle tous les théologiens dyophysites admettaient cette formule, mais ne lui faisaient généralement pas un tel honneur. Après un commentaire de sa définition, Théodore s'attaque enfin aux chefs des hérésies contemporaines, Julien d'Halicarnasse et Sévère d'Antioche, p. 196-200. Il est difficile de ne pas s'étonner de la brièveté de cette section, alors qu'une phrase de l'auteur nous incite à considérer tout ce qui la précède comme une sorte d'introduction, p. 196, l. 1; cf. p. 186, l. 26.

Dans plusieurs manuscrits et dans les anciennes éditions le texte de la Προπαρασκευή s'arrête ici. La section philosophique qui vient ensuite, p. 200-222, n'est rattachée en effet à la première partie historico-dogmatique que par un lien très artificiel : l'affirmation, toute gratuite, selon laquelle Sévère n'aurait apprécié les théologiens qu'en raison de leurs connaissances philosophiques, p. 200. Son authenticité n'en est pas moins indiscutable. On pourrait la définir, une paraphrase chrétienne de l'*Isagogè* de Porphyre et des *Catégories* d'Aristote. Elle s'étend surtout sur les notions d'essence, de nature, d'hypostase et de personne, leurs équivalents philosophiques, leurs différences et leurs rapports, p. 200-216. Toute cette partie intéresse dans une certaine mesure la théologie de l'incarnation; le reste, p. 216-222, est purement philosophique.

Quand donc la Προπαρασκευή a-t-elle été écrite? Autrefois on faisait de son auteur un contemporain de saint Maxime le Confesseur († 662). A. Ehrhard a fait remarquer avec raison que le silence absolu de cet ouvrage sur le problème des deux volontés du Christ ne permettait pas de repousser la date de sa composition au delà de l'an 620. Dans Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, 2e éd., Munich, 1897, p. 64. Selon Fr. Diekamp, *op. cit.*, p. 174, cette date doit être cherchée entre 580 et 620. Ce n'est pas vraisemblable : si Théodore ignore le monothélisme, il ignore également les agnoètes, le trithéisme, les décisions du concile de Constantinople, la théologie officielle de l'empereur Justinien, celle de Léonce de Byzance, les formules des moines scythes. Cette ignorance peut s'expliquer dans une certaine mesure par l'isolement de Raïthou; mais cette explication ne suffit pas. D'autre part la phrase de son préambule sur les chefs, ἡγεμόνες, auxquels les hérétiques doivent leurs noms, ἀφ' ὧν ἔχουσιν τὴν προσωνυμίαν, se comprend mieux si elle a été écrite avant que les appellations théodosiens et gaïanites n'aient commencé à concurrencer celles de sévériens et julianistes. Bref, à considérer le contenu de la Προπαρασκευή, on est amené à conclure que cet ouvrage a été rédigé bien avant 580, sous le règne de Justinien, à peu près certainement avant 553. Les quelques lignes consacrées aux avatars de Sévère, p. 196, semblent supposer celui-ci vivant. D'autre part la description que donne le préambule de la situation de l'Église serait bien flattée si Alexandrie avait été encore en ce temps gouvernée par un patriarche monophysite. Mais la série des patriarches dyophysites d'Alexandrie commence en 537 seulement avec Paul, et Sévère est mort en 538. Il serait imprudent de conclure de trop faibles indices que la Προπαρασκευή a été écrite dès l'arrivée de Paul; mais on ne se trompera sans doute pas en y voyant une œuvre du second quart du VIe siècle, écrite par un homme que les intrigues politico-religieuses de Constantinople n'avaient pas effleuré.

La Προπαρασκευή est-elle le seul ouvrage de Théodore de Raïthou? J.-P. Junglas, *Leontius von Byzanz*, Paderhorn, 1908, p. 16-20, attribue également à cet auteur le traité *De sectis*, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1193-1268, dont le véritable titre doit se traduire : « Notes de Léonce, le scolastique byzantin, prises au cours de Théodore le très pieux abbé et très sage philosophe... ». Les arguments de Junglas sont malheureusement d'inég le valeur. Il faut d'ailleurs en dire autant de ceux que Fr. Diekamp leur a opposés, *op. cit.*, p. 176 sq. La question reste donc pendante. Avouons que sa solution ne présente qu'un intérêt théorique, car une bonne trentaine d'années sépare la date de composition de la Προπαρασκευή de celle du *De sectis*, rédigé après 579, et une trentaine d'années remplies d'événements bien propres à modifier quelques idées chez un théologien du dogme de l'incarnation. Ces deux ouvrages intéressent en quelque sorte deux chapitres différents de l'histoire du dogme, qu'ils soient ou non l'œuvre du même auteur. D'ailleurs cette différence d'âge, loin d'être un argument contre l'attribution du *De sectis* à Théodore de Raïthou, la rend plus vraisemblable. Elle permet d'expliquer pourquoi Théodore, ici prêtre de Raïthou, est appelé à le très sage abbé; pourquoi on constate aussi entre ces deux ouvrages tant de dissonances. Elle rend d'autant plus notables certaines consonnances, qui n'ont pas été suffisamment notées jusqu'ici, et qui sont assez sérieuses pour que l'hypothèse de Junglas apparaisse très vraisemblable. Cette hypothèse expliquerait bien une des particularités les plus notables du *De sectis :* cet ouvrage juge fort librement, disons même sévèrement, aussi bien la doctrine de Léonce de Byzance, cf. M. Richard, *Le traité De sectis et Léonce de Byzance*, dans *Revue d'hist. eccl.*, t. XXXV, 1939, p. 712, que la politique religieuse de l'empereur Justinien; cf. *P. G.*, t. LXXVI, col. 1237 D. Une telle attitude eût été impertinente chez un jeune homme. Elle ne se comprend bien que chez un vieillard qui aurait eu sa théologie de l'incarnation toute faite avant de lire Léonce et avant d'entendre parler des Trois-Chapitres. Mais l'auteur de la Προπαρασκευή répond fort bien à ces exigences; il est peut-être le seul théologien connu du VIe siècle qui y réponde vraiment. Or, il s'appelle Théodore; il est moine et épris de philosophie. Il est bien difficile de fermer les yeux à tant d'évidence.

M. Richard.

14. THÉODORE LE SABAÏTE, évêque d'Édesse, est probablement la création d'un faussaire. Sa *Vie*, écrite au IXe ou au Xe siècle (le ms. grec le plus ancien, à notre connaissance, est le *Mosq. synod. 321* de l'année 1023) par son « neveu », Basile d'Émèse,

est une mosaïque de légendes et de plagiats. Né et instruit à Édesse, Théodore entre à la laure hiérosolymitaine de Saint-Sabas, à l'âge de vingt ans; il y reste jusqu'à sa soixantième année. Le patriarche d'Antioche le place à ce moment sur le siège d'Édesse où il travaillera à rétablir l'unité chrétienne. Il convertit même un calife de Bagdad, Moâwia Ier (661-680) ou Moâwia II (683-684) dont il se fera le légat auprès de Michel III l'Ivrogne et de Théodora (entre 842 et 856)! L'auteur n'est nullement gêné de conduire à Constantinople au milieu du IXe siècle son oncle évêque qui avait atteint la quarantaine à la fin du VIIe siècle sous « Adramelech » (le calife Abd al-Malik, 685-705), non plus que de le faire parler, dans une homélie, du IIe concile de Nicée (787) « récemment tenu ». Théodore meurt et est enterré à Mar-Saba un 19 juillet.

P. Peeters (*La passion de saint Michel le Sabaïte*, dans *Analecta Bolland.*, t. XLVIII, p. 64-98) a montré que la *Vie* de Théodore dépend d'une passion de saint Michel le Sabaïte recueillie des lèvres de Théodore Abû Qurra par un certain Basile de Saint-Sabas. Certaines particularités — nous y ajouterons la polyglossie des héros — lui font dire avec raison : « après qu'on a éliminé toute cette fantasmagorie, il reste les linéaments d'une figure dont les traits individuels sont empruntés à la vie et au rôle historique du célèbre évêque de Harrân, moine à Mar-Saba, évêque, controversiste, docteur itinérant, champion de l'orthodoxie en pays hérétique et à la cour du khalife de Bagdad, et il est probable que la liste de ces contrefaçons flagrantes s'allongerait encore, si la vie et la légende d'Abû Qurra nous était moins mal connue. » *Loc. cit.*, p. 82.

La consistance de l'œuvre littéraire, au reste fort mince, attribuée à Théodore d'Édesse en est naturellement ébranlée. Le « neveu » lui adjuge expressément un sermon fait de pièces rapportées et notamment d'un long extrait de la Προπαρασκευή de Théodore de Raïthou (voir col. 282) qui se rattache à la ligne *M* (*Ambrosianus, 681*, Xe s.) de l'édition de Diekamp (*Orientalia christiana analecta*, n. 117, p. 183). L'auteur de la *Vie* a visiblement spéculé plus d'une fois sur l'homonymie. On fera bien, en tout cas, avant de conjecturer une rédaction arabe primitive complète de la *Vie*, d'interroger des emprunts de ce genre. Notons encore que c'est du sermon en question qu'il s'agit dans les extraits qui s'intitulent διδασκαλία περὶ πίστεως ὀρθοδ. (*Mosq. syn. gr. 415*, XVIe s., fol. 114-118) ou λόγος πίστεως (*Sabbait. 409*, XIIIe s., fol. 318-332) et que plusieurs auteurs (A. Ehrhard, dans K. Krumbacher, *Gesch. der byz. Literat.*, p. 151-152; H. Engberding dans le *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. X, p. 37 sq., à l'art. *Theodor v. Edessa*) se figurent inédits.

D'après le neveu du saint, celui-ci aurait, sur l'invitation de ses confrères, improvisé une « Centurie » de préceptes spirituels recueillis sur le champ par un tachygraphe. Ils font suite à la *Vie* dans les mss les plus anciens, comme celle-ci l'annonce au c. XL. Ils sont connus par l'édition de P. Poussines, *Thesaurus asceticus*, 1681, p. 315, et par la *Philocalie* de Nicodème l'Hagiorite, édit. de Venise, 1782, p. 265-281; éd. d'Athènes, 1893, t. I, p. 182-194. Ils devaient figurer au t. CLXII de la *P. G.* Théodore y emprunte largement à plusieurs ouvrages d'Évagre : Gallandi (*P. G.*, t. XL, col. 1216 B) l'avait remarqué; M. Viller, *Aux sources de la spiritualité de saint Maxime*, dans *Rev. d'ascét. et de mystique*, t. XI, 1930, p. 266, note 210 et *passim*, de même qu'I. Hausherr, *Le traité de l'oraison d'Évagre le Pontique*, *ibid.*, t. XV, 1934, p. 37-38, ont abondamment confirmé sa constatation. On relève pareillement une dépendance par rapport à Maxime le Confesseur; cf. M. Viller, *ibid.*, *passim*. L'œuvre doit se placer entre le VIIe et le Xe siècle. Ce peut être une production issue de Saint-Sabas. Elle est, de toutes manières, antérieure à la *Vie* dans sa rédaction complète.

Une autre pièce, le *Théorétikon*, dans la *Philocalie* de Venise, p. 281-287 et d'Athènes, t. I, p. 194-199, qui devait aussi paraître dans *P. G.*, t. CLXII, avec le titre de *Regulator*, est placé sous le nom de Théodore d'Édesse. C'est un résumé de philosophie ascétique sur la purification des puissances de l'âme, décrite dans sa nature et dans ses moyens. L'insistance sur la distinction de la connaissance naturelle et de la connaissance surnaturelle, de la vertu naturelle et de la vertu surnaturelle, sur le constitutif de la béatitude indique une œuvre influencée par l'Occident, tout orientale qu'elle reste sur l'ensemble des points. Elle n'est sûrement pas antérieure au XIVe siècle. L'incipit *ex abrupto* fait croire qu'elle est mutilée du début.

Quoi que puisse révéler l'examen définitif — encore à faire — de la *Vie* de Théodore, le nom du personnage ne représente, par rapport aux œuvres que nous avons énumérées, qu'une étiquette plus commode que celle de *nullius*.

La *Vie* de Théodore a été d'abord publiée dans une traduction slavonne par la *Société des amateurs de littérature ancienne*, livraisons 46, 61, 72.

La 1re éd. du texte grec est due à I. Pomjalovskij, *Žitie ije vo sviatykh ottsa nachego Theodora Arkhiepiskopa Edesskago*, Saint-Pétersbourg, 1892. On en possédait auparavant une adaptation abrégée, de but édifiant : Βίβλος καλοκαιρινὴ περιέχουσα... βίους ἁγίων μεταφρ. παρ' Ἀγαπίου, Venise, 1780, p. 222-238. Le *Paris. arab. 215* de la Bibl. nat. (catal. Zotenberg, p. 55) contient une *Vie* arabe de Théodore.

Sur la *Vie*, se reporter aux études de Chr. Loparev, *Vizantijskija Žitija svjatykh v VIII-IX v.*, dans *Vizant. Vremennik*, t. XIX, 1912 (Petrograd, 1915), p. 40-64; L. Bréhier, *L'hagiographie byzantine des VIIIe et IXe siècles*, dans *Journal des savants*, 1917, p. 16 et sq.; du même, *Le romantisme et le réalisme à Byzance*, dans *Le Correspondant*, 1929, p. 327-331; N. Bonwetsch, *Die Vita des Theodor, Erzbischofs von Edessa*, dans *Byzant. neugriechische Jahrbücher*, 1921, p. 285-290.

J. GOUILLARD.

15. THÉODORE DE SCYTHOPOLIS, évêque de cette ville au milieu du VIe siècle. — Il fut mêlé à la seconde controverse origéniste, qui débuta, on le sait, dans les milieux monastiques de la Nouvelle-Laure. Voir ici t. XI, col. 1574 sq. Notre Théodore, au dire de Cyrille de Scythopolis, appartenait au groupe que l'on appelait les « isochristes »; cf. *ibid.*, col. 1579. Quand Théodore Askidas, entré fort avant dans la confiance de Justinien, fut devenu archevêque de Césarée de Cappadoce, il fit nommer, entre autres isochristes, notre Théodore au siège de Scythopolis, en Galilée. Le triomphe d'Askidas fut d'assez courte durée, le vent tourna contre les isochristes; Théodore de Scythopolis fut amené, de gré ou de force, à faire une rétractation écrite de ses opinions. On possède le « libelle » qu'il adressa à l'empereur Justinien et aux quatre patriarches orientaux : Eutychius de Constantinople, Apollinaire d'Alexandrie, Domninus d'Antioche et Eustochius de Jérusalem. Convaincu de l'impiété des doctrines d'Origène, Théodore y anathématise les enseignements suivants : 1. La préexistence des âmes. 2. La préexistence de l'âme de Jésus-Christ. 3. L'erreur suivant laquelle le Verbe se serait rendu semblable aux divers ordres angéliques. 4. Celle suivant laquelle le règne du Christ prendrait fin un jour. 5. Celle d'après quoi, après la résurrection, les hommes auraient des corps sphéroïdes. 6. La croyance que les astres seraient des êtres animés. 7. L'erreur selon laquelle le Christ, dans un autre monde, serait crucifié pour le salut des démons. 8. La limitation de la puissance créatrice de Dieu. 9. L'apocatastase (rétablisse-

ment final dans le bien) des démons et des damnés. 10 (presque identique à 2). La préexistence de l'âme de Jésus-Christ. 11. La doctrine spécifique des isochristes : « nous serons un jour égalés au Christ, enfanté par la sainte Théotokos, et le Verbe divin s'unira à nous, comme il s'est uni suivant l'ousie et l'hypostase à la chair animée prise de Marie. 12. Enfin la disparition définitive de tout ce qui est corps après l'apocatastase.

Si l'on se reporte aux deux documents officiels qui ont condamné l'origénisme au VIe siècle : la lettre de Justinien de 543, entérinée par le patriarche Ménas, *art. cité*, col. 1577, et les « quinze canons des 165 Pères du Ve saint concile réuni à Constantinople », *ibid.*, col. 1581 sq., on s'apercevra que la liste des erreurs reprochées à Origène par Théodore et abjurées par lui-même, suit de très près la première de ces pièces : 1 de Théodore = 1 de lettre à Ménas; 2 T = 2 et 3 M; 3 T = 4 M; 5 T = 5 M; 6, 7, 8, 9 T = 6, 7, 8, 9 M; par endroits la correspondance est presque verbale; d'autre part les n. 4, 11 et 12 de Théodore se retrouvent dans les n. 12 (à la fin), 12 (début), et 14 des « quinze canons ». Cette particularité exclut l'hypothèse suivant laquelle la profession de foi de Théodore aurait été rédigée après le concile de 553, quand le patriarche de Jérusalem, Eustochius, rassemblant ses ressortissants, leur fit approuver les actes du Concile. *Art. cité*, col. 1588. Mieux vaut se rallier à la solution de Diekamp, selon laquelle Théodore aurait écrit cette rétractation en 552 pour pouvoir être admis au Ve concile.

Se reporter aux indications fournies par la notice de Gallandi (dans *P. G.*, t. LXXXVI *a*, col. 229-232), à la suite de laquelle se lit le texte du Λίβελλος Θεοδώρου ἐπισκόπου Σκυθοπόλεως; et cf. Diekamp, *Die origenistischen Streitigkeiten im V. Jahrhundert und das V. allgemeine Concil*, Munster-en-W., 1899.

É. AMANN.

16. THÉODORE LE STUDITE, ainsi appelé du monastère du Stoudion à Constantinople, dont il fut longtemps higoumène (759-826). I. Vie et action. II. Œuvre littéraire (col. 294).

I. VIE ET ACTION. — 1° *Sources.* — Il existe de Théodore trois *Vies*, dont on trouvera les deux premières dans *P. G.*, t. XCIX; la plus ancienne, col. 233-328 (désignée ordinairement comme *Vita B*, parce qu'elle a été publiée postérieurement à l'autre) est l'œuvre d'un moine Michel, du Stoudion, et doit être postérieure à 868. C'est d'elle que s'est inspiré l'auteur de la *Vita A*, col. 113-232, qui n'a guère fait que la démarquer. Une troisième a été éditée par Latychev, dans *Vizantijskij Vremennik*, t. XXI, p. 258-304. Antérieurement à ces *Vies*, peu après 848, avait paru un discours sur la translation du corps de Théodore et de son frère Joseph, archevêque de Thessalonique, qui donne sur la vie des deux grands lutteurs de précieux renseignements. Texte dans *Anal. bolland.*, 1913, p. 27-62. Ce discours permet de rectifier quelques données de la *Vita B*. Le panégyrique prononcé par Théodore lui-même à la mémoire de son oncle, l'higoumène Platon, fournit lui aussi des indications précieuses. Texte dans *P. G.*, t. cit., col. 804-849. Enfin et surtout l'œuvre littéraire même de Théodore, tout spécialement sa *Correspondance* et la *Petite catéchèse*, abonde en renseignements historiques. Il faut les compléter et les encadrer par les données fournies par les historiens et chroniqueurs byzantins contemporains, au premier rang desquels il faut mettre Théophane, dans sa *Chronographia*, et à partir de 813, les continuateurs de celui-ci. Voir art. ICONOCLASME, t. VII, col. 594.

2° *Entrée en religion.* — Théodore naquit à Constantinople en 759, fils d'un fonctionnaire du fisc impérial nommé Photinus et de Théoctista. Son éducation fut des plus soignées, car il était destiné à prendre la suite de son père. Mais l'action de l'higoumène Platon, frère de Théoctista, qui était retiré dans quelque couvent de l'Olympe de Bithynie, finit par conquérir toute la famille à la vie monastique. La mère de Théodore et une de ses sœurs entrèrent en un couvent de la capitale; le père, avec ses trois fils, Théodore, Joseph, le futur archevêque de Thessalonique, et Euthyme, se mirent sous la direction même de Platon, au couvent du Saccoudion, dans cette même région bithynienne (en 781). Bientôt Platon, décidé à mener un jour ou l'autre la vie de reclus, vit dans Théodore, son successeur à la tête du Saccoudion, en sorte que le jeune moine, qui avait d'ailleurs donné la mesure de ses talents d'administrateur, fut associé à son oncle comme higoumène. Un peu avant, ou un peu après l'élection qui ratifiait cette désignation, Théodore fut ordonné prêtre par le patriarche Taraise.

3° *L'affaire mœchianiste et le premier exil* (796-797). — Bientôt, d'ailleurs, allait éclater une affaire qui mettrait Théodore en conflit avec le gouvernement impérial et qui, se prolongeant pendant plus de dix ans, le brouillerait même avec les patriarches de Constantinople. Il s'agit de « l'affaire mœchienne ». Marié contre sa volonté par sa mère, l'impératrice Irène, à une femme qu'il n'aimait pas, le basileus Constantin VI avait distingué parmi les dames d'atours de la basilissa, une personne nommée Théodote, qui se trouvait apparentée à Théodore. En janvier 795, on apprit soudain que l'épouse légitime, Marie, avait été tonsurée et enfermée dans un monastère. Au mois d'août suivant Théodote, proclamée Augusta, était couronnée; quelques semaines plus tard, l'higoumène d'un des couvents de la capitale, le prêtre Joseph, passant outre à la volonté du patriarche, donnait la bénédiction nuptiale au couple adultère. Ce fut bien vite dans le monde ecclésiastique de la capitale un véritable *tolle*. Sans doute le patriarche Taraise se ralliait-il, sans trop de peine à une politique d'accommodement — « d'économie », comme l'on dirait — qui consistait à s'incliner, quand l'on ne pouvait faire autrement, devant « le fait du prince ». Par contre l'émotion fut grande dans les milieux monastiques, tout particulièrement au Saccoudion; on y fulminait et contre l'adultère du basileus, et contre la forfaiture de l'higoumène Joseph, et contre la faiblesse même de Taraise. Sur ces déclamations contre Taraise voir en particulier *Epist.*, I, LIII, col. 1101 sq. L'hostilité témoignée alors au patriarche explique sans nul doute les appréciations très fâcheuses de Théodore sur le IIe concile de Nicée, dont Taraise avait été l'âme. *Epist.*, I, XXXVIII, voir surtout col. 1044 CD. Ces propos ne restaient pas confinés dans le monastère, des échos en parvinrent au patriarcat; les discussions prirent un tour plus vif. Platon finit par déclarer qu'il se séparait de la communion du patriarche. Entre temps le basileus, venu à Brousse pour prendre les eaux, essayait d'obtenir des moines du Saccoudion une apparence d'hommage; il en fut pour ses avances. En septembre 796 Platon, Théodore et un certain nombre de moines étaient arrêtés et internés au fort des Cathares. Théodore et son frère Joseph furent ultérieurement expédiés à Thessalonique, où ils arrivaient le 25 mars 797. Sur tout ceci, voir Théophane, an. 6288, 6289; *Laud. Platonis*, c. XXVI-XXX; *Vita B*, c. XIV-XVI; *Vita A*, c. XVIII-XXIII; *Epist.*, I, III, où est décrit le voyage de Théodore de Constantinople à Thessalonique.

4° *Retour; faveur d'Irène; le Stoudion.* — Ce premier exil ne devait pas durer; en juillet 797, Irène déclenchait contre son fils Constantin VI une révolution qui aboutissait au renversement du basileus; le 15 août il était aveuglé sur l'ordre de sa mère. Celle-ci devenait, pour cinq ans, seule souveraine de l'empire. Un

de ses premiers soins fut de rappeler les exilés; Platon et Théodore rentrèrent en triomphe au Saccoudion. Au même moment Taraise qui avait retrouvé son courage procédait contre l'higoumène Joseph, qui fut déposé. De quoi il s'expliqua dans un écrit adressé à l'abbé Platon, en l'invitant à l'union. Cf. Grumel, *Régestes des actes du patriarcat de Constantinople*, n. 368, 369. La paix se rétablit ainsi entre le Saccoudion et le patriarcat.

Deux ans plus tard la basilissa installait tout le personnel du Saccoudion, trop exposé aux raids arabes sur la rive asiatique, dans le couvent de Stude, à Constantinople même. Le monastère, fondé depuis longtemps par un haut personnage romain, Studius, avait été fortement éprouvé par la persécution iconoclaste et le nombre des moines avait beaucoup diminué. En le dotant richement, en le repeuplant, en lui donnant pour chefs les deux abbés Platon et Théodore, maintenant auréolés du titre de confesseurs de la foi, Irène en faisait l'un des plus importants centres monastiques de la capitale : sept cents moines y vivaient sous la direction de l'oncle et du neveu; la discipline régulière y fleurissait dans toute sa vigueur. Théodore en fut l'architecte au point de vue matériel, mais surtout au point de vue spirituel il en fut l'animateur; c'est à lui que remontent les us et coutumes qui protégeaient la régularité dans la célèbre maison. En même temps il y renforçait encore l'esprit, qui, au Saccoudion déjà, s'était fait jour : esprit d'intransigeance, ennemi de toute compromission, très hostile à tout ce qui pouvait paraître césaropapisme, très pénétré de l'indépendance de l'Église, enclin à regarder du côté de Rome plutôt que du côté du patriarcat. Tout ceci allait bientôt se montrer.

5° *Lutte avec l'empereur Nicéphore; deuxième exil* (806-811). — Renversée par une nouvelle révolution en octobre 802, Irène, reléguée à Mitylène, avait été remplacée sur le trône par l'empereur Nicéphore. Celui-ci ne tarda pas à susciter dans les milieux dévots une très vive opposition. Bien qu'il n'ait rien entrepris contre les saintes images — c'était toujours à Constantinople une question brûlante — il a été vilipendé par les historiens orthodoxes à l'égal des pires empereurs iconoclastes. Au Stoudion, le mécontentement, qui couvait depuis longtemps, éclata au début de 806. Taraise étant mort en février, la cour, pour le remplacer, recourut au même procédé qui, en 784, avait fait monter Taraise au siège patriarcal. Aux suffrages de la population et des gens d'Église elle proposa, pour ne pas dire elle imposa, un haut fonctionnaire impérial, l'*asecretis* Nicéphore. C'était ainsi le second « néophyte » qui, en un quart de siècle, arrivait au trône patriarcal, ce qui ne laissait pas d'être inquiétant pour ceux que préoccupait la liberté de l'Église. Le Stoudion prit feu; abbés en tête, les moines se séparèrent ostensiblement du nouveau patriarche. L'empereur Nicéphore n'entendait pas que l'on discutât ses actes; il voulut d'abord chasser tout ce monde de la ville. On lui représenta que le procédé nuirait au patriarche, qu'il était dangereux de détruire ou de disperser un monastère de cette importance. Après une détention de vingt-quatre jours (*Laud. Platonis*, c. xxxv, *P. G.*, col. 837 CD), Théodore fut remis en liberté; lui et ses moines firent sans doute, de leur côté, quelque acte de soumission à l'endroit du patriarche Nicéphore. En effet on voit Théodore recevoir de celui-ci mandat de se rendre au monastère de Dalmate et d'y procéder à l'élection d'un abbé. Grumel, *op. cit.*, n. 375, 376.

Mais « l'affaire mœchienne » n'avait pas fini de produire ses fruits empoisonnés. Pour diverses raisons la cour désirait fort la réhabilitation de l'higoumène Joseph. Le nouveau patriarche donna vite la mesure de son indépendance : dans un synode de quinze évêques il rétablit le prêtre que Taraise avait déposé pour avoir bénit les noces adultères de Constantin VI (vers le milieu de 806). Cf. Grumel, *op. cit.*, n. 377. Le Stoudion, à peine réconcilié avec Nicéphore, eut de la peine à contenir son indignation. Théodore en était maintenant le chef unique, car Platon vivait de la vie de reclus. Il protesta vivement contre les décisions du « pseudo-synode » rassemblé par le patriarche. Son frère Joseph, qui venait d'être nommé archevêque de Thessalonique, lui faisait écho; il ne tarda pas à être obligé de quitter son évêché et de rentrer au Stoudion. Ainsi les manifestations hostiles au patriarche se multipliaient tout au long des années 807 et 808. L'affaire prenait de graves proportions, il n'était plus possible de la traiter par le mépris. Aux derniers jours de 808, le Stoudion fut occupé militairement; Platon, Théodore, Joseph furent arrêtés. En janvier 809, le basileus et le patriarche rassemblèrent de concert un synode considérable qui condamna Théodore, ses partisans et tous ceux qui ne voulaient pas accepter à titre « d'économie » le rétablissement de Joseph. C'est ce concile que tous les condamnés appelleront désormais le « synode mœchien ». On ne conclura pas, d'ailleurs, de cette appellation, que le concile ait proclamé la légitimité du mariage de Constantin VI et de Théodote; il se bornait à déclarer que l'on avait eu de bonnes raisons pour rétablir en ses fonctions l'higoumène Joseph. Cf. Grumel, *op. cit.*, n. 378-381. Quoi qu'il en soit, les opposants furent chassés et soumis à une rude captivité. Elle n'était pas cependant si étroite qu'elle ne permît à Théodore de faire parvenir à divers destinataires des lettres les excitant à la résistance contre les « mœchianistes ». Les plus importantes de celles-ci sont adressées au pape saint Léon III. *Epist.*, I, xxxiii et xxxiv. Non content de mettre Léon au courant des événements par ces lettres, Théodore, par l'intermédiaire d'un archimandrite nommé Basile, qui séjournait à Rome, demandait au pape de réunir un concile qui trancherait la question doctrinale et condamnerait les « mœchianistes ». *Epist.*, I, xxxv, voir col. 1029 C. Au fait, Léon III ne pouvait guère intervenir à Constantinople où l'on paraissait vouloir l'ignorer : le patriarche Nicéphore avait été empêché par le basileus d'envoyer à Rome, lors de son avènement, la synodale qui était de règle. Sans tenir compte des difficultés politiques qui paralysaient alors la Curie romaine, Théodore n'en exhalait pas moins son amertume contre le pape. Voir *Epist.*, I, xxviii, col. 1001 A. L'attitude réticente de la curie n'empêcherait pas ultérieurement Théodore de recourir à Rome.

6° *Retour au Stoudion. Le deuxième iconoclasme.* — La défaite et la mort du basileus Nicéphore en juillet 811 et l'accession au trône, après le règne éphémère de Staurakios, de Michel Ier Rhangabé (2 octobre 811) amenèrent l'élargissement de Théodore et sa rentrée au Stoudion. Le nouveau règne voulait être pacificateur; les relations furent reprises entre la cour byzantine et la cour franque, entre le patriarcat et la Curie romaine; cf. Grumel, *op. cit.*, n. 382. De son côté le pape Léon III s'entremit pour réconcilier le Stoudion et le patriarche Nicéphore. *Vita B*, c. xxviii, à la fin, col. 272 D-273 A. Le calme revint ainsi pour quelque temps dans le monastère, d'autant que le prêtre Joseph était définitivement condamné par jugement synodal. Grumel, *op. cit.*, n. 387.

Ce calme ne devait pas être de longue durée. A l'été de 813, le kniaz des Bulgares, le terrible Krum, infligeait à Michel Ier, non loin d'Andrinople, une effroyable défaite. Sur les talons de l'armée byzantine, l'ennemi arrivait sous les murs de la cité gardée de Dieu. Là dessus le corps d'armée des Anatoliques, qui, dans la débandade générale, avait gardé quelque cohésion

proclamait basileus son chef, Léon, seul capable d'assurer en ces conjonctures le salut de la République. Michel Ier annonça tout aussitôt sa volonté de se faire moine. Ainsi Léon, que l'on appellera l'Arménien, devenait-il le souverain incontesté. Soldat de valeur, il commença par battre Krum (fin de 813). Celui-ci mort (14 avril 814), une trêve de trente ans fut conclue avec son successeur Omurtag.

Malheureusement Léon l'Arménien partageait toutes les idées des empereurs iconoclastes du VIIIe siècle; il allait bientôt recommencer l'absurde politique religieuse de Léon l'Isaurien et remettre en question les décisions arrêtées au IIe concile de Nicée de 787. Pour trente ans encore la querelle des saintes images se ranimait; Théodore le Studite devait y jouer un rôle considérable. Ce fut, au début, une simple bataille d'idées, le basileus faisant rassembler par des gens de son bord les arguments contraires au culte des icones, le patriarche Nicéphore et son monde alignant les preuves en sens opposé. A l'automne de 814 il fut question d'une conférence contradictoire entre iconomaques et iconodoules, conférence que présiderait le basileus et où il arbitrerait le différend. Nicéphore et Théodore y défendirent les décisions du concile de Nicée. Voir les renseignements sur cette conférence dans le *Vita B*, c. XXXIII et XXXIV. L'argumentation du Studite dépassait d'ailleurs de beaucoup la question particulière des images : allant droit au fait, il contestait simplement la compétence en matière religieuse de l'autorité civile. Avec âpreté il réclamait pour la seule Église le droit de porter un jugement soit dans les questions de dogme, soit dans celles qui touchaient à la discipline. Voir *ibid.*, col. 284 AB. Force fut au basileus de dissoudre la réunion. Le patriarche, de son côté, multipliait les démarches auprès de tous ceux qui avaient l'oreille de l'empereur, pour détourner celui-ci de ses funestes projets. Grumel, *op. cit.*, n. 394-397. Ce fut peine perdue; Léon qui, au jour de Noël, avait encore, conduit par Nicéphore, vénéré les saintes icones, se refusait quinze jours plus tard, à l'Épiphanie de 815, à refaire le même geste. Les luttes religieuses recommençaient.

Léon s'attaqua d'abord au patriarche; au début du carême celui-ci fut enlevé et transporté sur la rive asiatique du Bosphore; son abdication extorquée, on le remplaça par un fonctionnaire du palais impérial, Théodote Mélissène Cassitéras dont il fut entendu qu'il serait consacré le jour de Pâques, 1er avril. Tout cela ne pouvait aller sans protestation; Théodore y veillait, devenu par la démission de Nicéphore, le vrai chef du mouvement iconophile. Le jour des Rameaux on voyait les mille moines du Stoudion défiler dans l'enclos du monastère, mais bien en vue, portant les saintes icones et chantant en leur honneur de solennelles acclamations. *Vita B*, c. XXXVI. Vaine démonstration! Le jour de Pâques le patriarche iconoclaste s'installait; quelque temps après, un concile réuni à Sainte-Sophie sous sa présidence annulait les décisions dogmatiques de Nicée, confirmait, au rebours, les définitions de Hiéria en 754 et jetait l'anathème sur les patriarches orthodoxes. Grumel, *op. cit.*, n. 408, 409. Puis bien vite s'organisait la destruction systématique des images, en attendant que des perquisitions minutieuses recherchassent, même chez les particuliers, celles qui pouvaient se cacher.

Comme au temps du premier iconoclasme, les couvents devinrent les foyers de la résistance. Entre tous se distinguait le Stoudion dont l'indomptable Théodore était l'âme. Avec lui la lutte contre l'iconoclasme prenait un caractère nouveau : c'était avant tout au césaropapisme qu'en avait le Studite. Bien différent des Taraise et des Nicéphore, toujours enclins à reconnaître aux basileus un droit de regard sur les choses spirituelles, Théodore aspirait par dessus tout à mettre en échec l'autorité de l'État en matière religieuse. Dans l'affranchissement de l'Église il voyait la condition même de sa fidélité à sa mission. Il allait plus loin; ayant à un degré beaucoup plus aigu que ses compatriotes le sens de l'unité de l'Église, il tournait ses regards vers le centre même de cette unité, vers le vicaire de Pierre. Cf. J. Richter, *Ueber die Lehre Theodors vom Primat des römischen Bischofs*, dans *Der Katholik*, 1874, t. II, p. 385-414.

7° *Le troisième exil* (816-820). — Tout cela était connu au Sacré-Palais; peu après la fête de Pâques, la tempête s'abattait sur le Stoudion, les moines étaient dispersés et les pires traitement infligés à leur chef. Interné d'abord au fort de Métopa, non loin du lac d'Apollonias, celui-ci fut expédié, en mai 816, à Bonita, dans le thème d'Anatolie, où il demeura trois ans; en juin 819, le jugeant encore trop proche de Constantinople, on le dirigea sur Smyrne, où ses tourments furent encore aggravés par l'évêque de cette ville, rallié à la politique impériale. Les consignes les plus sévères avaient été données pour l'empêcher de communiquer oralement ou par écrit avec qui que ce fût. Il trouva le moyen, pourtant, de multiplier à cette date les lettres de consolation et d'encouragement à tous ceux qu'il connaissait et qu'éprouvait la persécution. C'est de cette époque aussi que datent deux lettres adressées à un pape qui ne peut être que Pascal Ier (817-824). *Epist.*, II, XII et XIII. Elles sont signées l'une et l'autre par Théodore et par plusieurs autres higoumènes de la capitale. La première fait une vive description des malheurs que la persécution iconoclaste a déchaînés sur l'Église byzantine. La seconde, qui est postérieure d'une année, remercie le pape des encouragements qu'il a donnés au messager de Théodore. Sa première lettre n'a pas été sans effet, elle a mis le pape en garde contre les manœuvres des apocrisiaires du patriarche intrus. Cf. Grumel, *op. cit.*, n. 410. Théodore aurait voulu davantage et sa seconde lettre fait obscurément allusion, dans ses derniers mots, à une action qui serait en route. D'après une autre lettre (*Epist.*, CXCII dans Maï, *Nova Patrum bibliotheca*, t. VIII *a*, p. 165; pas dans *P. G.*), adressée à l'archimandrite Basile, le Studite aurait voulu que Louis le Pieux intervînt personnellement en sa faveur. Ce résultat ne fut pas atteint; Théodore ne laissa pas du moins d'avoir une compensation. Le pape Pascal députa à Constantinople des envoyés qui devaient remettre au basileus une pièce officielle en faveur du culte des saintes images. Allusions dans *Epist.*, II, LXII, *P. G.*, col. 1280 A; LXIII, col. 1281 B; LXVI, col. 1289 D; le texte en a été conservé en partie. Voir Pitra, *Juris ecclesiastici Græcorum historia et monumenta*, t. II, p. XI-XVII. Ce document dont Théodore eut connaissance le mit au comble de la joie. Voir les lettres signalées ci-dessus.

8° *Retour dans les environs de la capitale. Mort de Théodore.* — L'assassinat de Léon l'Arménien et son remplacement par Michel II le Bègue (Noël 820) mirent fin, sinon à la lutte iconoclaste, du moins à la persécution violente. Les exilés du règne précédent furent rappelés, les prisonniers remis en liberté. On vit reparaître à Constantinople Théodore revenu de Smyrne; son frère Joseph rentrait en même temps. Présenté à l'empereur, le vieil higoumène lui adressait une apologie en règle en faveur des saintes images. *Adv. iconomachos capita septem*, *P. G.*, t. cit., col. 485-497. Il voyait déjà dans Michel celui qui recommencerait le geste d'Irène en 784. Il en fut pour ses illusions. Sans doute le basileus l'assurait-il qu'il ne serait pas inquiété; mais le culte des images ne serait pas rétabli. Peu après l'empereur eut l'idée de rassembler un concile où il voulait faire discuter, sur le pied d'égalité, partisans et adversaires du culte des

saintes icones. Pour ingénieuse qu'elle fût, cette tentative échoua. En une réunion préliminaire, les évêques et higoumènes iconodoules déclarèrent qu'il leur était impossible d'assister à un concile où figureraient des hérétiques. A cette intransigeance on reconnaît le caractère passionné de Théodore. Plus encore le retrouve-t-on dans cette affirmation du manifeste rédigé par les orthodoxes et qui est transmis dans la correspondance du Studite : « S'il reste dans la pensée du basileus un point qui n'ait pas été résolu de manière pertinente par le patriarche (il s'agit de Nicéphore toujours déposé), il n'a qu'à le soumettre au jugement de l'ancienne Rome, selon que le déclare la tradition. » *Epist.*, II, LXXXVI, col. 1332 A.

Michel, pour le moment du moins, n'était pas décidé à entrer dans cette voie. L'intransigeance de Théodore eut comme conséquence que le Stoudion ne put rouvrir ses portes. La communauté ne laissa pas néanmoins de se reconstituer en des asiles successifs, à Crescent, sur le golfe de Nicomédie, puis à Saint-Tryphon, puis dans l'île de Prinkipo. Ces changements de résidence étaient en relation avec la révolte de Thomas, qui s'était fait proclamer empereur en Anatolie et s'était posé en défenseur des saintes images. Il fallut plus de deux ans pour que Michel vînt à bout de ce concurrent et l'on comprend les suspicions dont ces événements chargèrent les iconodoules trop décidés. Plusieurs d'entre eux l'apprirent à leurs dépens, tel Méthode de Khénolaceos (le futur patriarche), tel Euthyme, métropolite de Sardes. Théodore semble n'avoir éprouvé d'autre ennui que les changements de résidence imposés à sa communauté et à lui-même. Quand eut pris fin l'échauffourée de Thomas, il ne semble pas que le Sacré Palais se soit trop ému de l'active propagande en faveur de l'orthodoxie que continuait par écrit le vieil higoumène, ni qu'il ait pris ombrage des multiples visites qui défilaient dans sa cellule de moine. Aussi bien c'était le moment où Michel s'efforçait d'obtenir, par l'intermédiaire de Louis le Pieux, une réconciliation avec Rome dans la question des saintes images. Cette curieuse tentative, où l'Église gallicane voulut se porter médiatrice entre l'iconoclasme fougueux de certains et les abus trop réels du culte des saintes images, se place en 825. Pour le détail voir É. Amann, dans Fliche-Martin, *Histoire de l'Église*, t. VI, p. 236-240. Elle ne paraît pas avoir laissé de traces dans la correspondance du Studite. Quand il mourut, le 11 novembre 826, Théodore n'avait pas entrevu encore l'aube de la victoire, qui tarderait encore dix-huit ans. C'est à Prinkipo qu'il mourut, et à Prinkipo qu'il fut enterré; voir sur ce point, qui est contesté, Van der Vorst dans *Analecta bolland.*, 1913, p. 35 sq.

9° *Discussions posthumes autour de Théodore.* — Quand, après le règne de Théophile (829-842), très dur aux iconophiles, la paix fut enfin rendue à l'Église byzantine, on transféra solennellement au couvent du Stoudion, où la communauté avait pu rentrer, les reliques de Théodore (26 janvier 844). L'initiative de cette glorification posthume revenait au patriarche, Méthode, qui, en 843, avait été substitué à Jean VII, obstiné dans l'erreur iconoclaste. Le Stoudion néanmoins ne tarda pas à entrer en lutte avec le titulaire de Constantinople. Fier de ses luttes pour l'orthodoxie, fier de ses martyrs et des ses confesseurs, le clan des intransigeants n'admettait aucune compromission avec ceux qui, à un moment ou à l'autre, avaient cédé aux pressions gouvernementales. D'ailleurs le concile de 843, présidé par Méthode, s'était montré lui aussi sans miséricorde à l'endroit des prélats iconoclastes, tout au moins des récidivistes. Grumel, *op. cit.*, n. 422. Pour combler les vides faits dans la hiérarchie par leur déposition, on ne pourrait faire appel aux prêtres ou aux clercs compromis dans l'iconoclasme. Cette clause ne rendait pas aisé le recrutement du nouvel épiscopat; pour reformer les cadres de son Église, Méthode fut amené à faire des choix qui furent violemment critiqués. Voir art. MÉTHODE DE CONSTANTINOPLE, t. X, col. 1600 sq. Au Stoudion la vieille querelle faite jadis aux patriarches Taraise et Nicéphore se réveillait. Méthode crut pouvoir procéder par la manière forte. Une sentence synodale menaça d'anathème et de catathème (exécration) les Studites, s'ils refusaient d'anathématiser les écrits de Théodore contre les deux patriarches en question. Grumel, *op. cit.*, n. 429, 432. Finalement la peine fut prononcée. *Ibid.*, n. 434. Sur quoi les moines de la capitale se divisèrent, les uns se ralliant autour du patriarcat, les autres se groupant autour du Stoudion. Les choses, heureusement, finirent par s'arranger. Dans une pièce qu'il faisait paraître peu de temps avant sa mort (14 juin 847), le patriarche déclarait pardonner à tous ceux qui l'avaient offensé personnellement. Quant à ceux qui avaient méprisé l'autorité patriarcale, il recommandait de les réadmettre à la communion et à leur rang dans le clergé, s'ils anathématisaient les écrits de leur père Théodore contre Taraise et Nicéphore et revenaient sincèrement à l'Église. Grumel, *op. cit.*, n. 436, où l'on trouvera la bibliographie de l'incident. En définitive, même après la mort de Théodore, l'esprit d'intransigeance qui durant sa vie avait mis l'higoumène en conflit avec les autorités de son Église, produisait encore ses fruits amers. Mais cette rudesse de caractère, renforcée d'ailleurs par les méditations personnelles du saint, ne doit pas faire oublier les grands services rendus à l'Église par Théodore le Studite. Ses biographes qui écrivent à une certaine distance des événements se sont efforcés de masquer les incidents pénibles de la vie de leur héros. Voir une courte dissertation sur le schisme des Studites, dans *P. G.*, t. cit., col. 1849-1853. Nous pouvons faire comme eux et ne voir dans les saillies un peu vives de l'higoumène du Stoudion que la manifestation de son zèle pour la dignité et l'indépendance de l'Église.

II. ŒUVRE LITTÉRAIRE. — Elle est considérable; le gros volume de la *P. G.* qui lui est consacré, t. XCIX, est loin d'en donner une idée suffisante, de nombreux textes ayant été publiés depuis. Avec A. Ehrhard on peut répartir les écrits de la manière suivante :

1° *Écrits ascétiques.* — Sous ce titre nous rangerons les ouvrages du Studite ordonnés à la formation religieuse de ses moines, dont il s'est occupé avec un très grand zèle. Ces écrits ont été groupés de bonne heure et ont pendant longtemps été lus au Stoudion. Cf. *Vita A*, c. XXXVI sq.

1. *Les deux séries de catéchèses.* — *a)* Sous le titre de *Petite catéchèse* ont été rassemblées les conférences spirituelles que l'abbé adressait plusieurs fois par semaine à sa communauté. Elles semblent n'avoir pas été rédigées entièrement. Ce que nous avons est un résumé recueilli sans doute par les auditeurs. Van der Vorst s'est efforcé de prouver que cet ensemble date de la fin de la vie de Théodore (821-826). Cf. *Anal. bolland.*, 1914, p. 31-52. Les diverses solennités de l'année liturgique, comme aussi les diverses circonstances soit ordinaires, soit extraordinaires de la vie du couvent fournissent à l'higoumène matière à réflexion sur les principales vertus et les principaux devoirs de l'état monastique. Les *Ascetica* de saint Basile y sont mis amplement à contribution, mais aussi l'Écriture et plus encore, peut-être l'expérience personnelle de l'auteur. Longtemps connues seulement dans une traduction latine (*P. G.*, col. 509-688), ces conférences sont accessibles maintenant dans leur langue originale : édit. Auvray-Tougard, *Theodori Studitæ parva catechesis*, Paris, 1891.

b) La grande catéchèse est un recueil analogue, mais les conférences ont pu avoir été rédigées par écrit; quelques-unes ont une plus grande ampleur, l'ensemble serait aussi plus systématique. Au dire de la *Vita A*, c. XXXVII, la μεγαλὴ κατηχητικὴ, qui exposait en détail les règles du couvent, comportait primitivement trois parties. Il ne s'en est conservé qu'une au complet, la deuxième; publiée par A. Papadopoulos-Kérameus, Τοῦ ὁσίου Θεοδώρου τοῦ Στουδίτου μεγαλὴ κατηχητικὴ, Βιβλίον δεύτερον, Saint-Pétersbourg, 1904, elle comprend 124 conférences. Cozza-Luzi en avait donné 77 dans la *Nova Patrum bibliotheca* de Maï, t. IX *b*.

2. *Les discours spirituels.* — Déjà signalés comme réunis sous le titre de Πανηγυρικὴ βίβλος par la *Vita A*, c. XXXVIII, ils sont, dans l'édition de *P. G.*, col. 688-901, au nombre de treize. Le premier, *De abstinentia*, doit sans doute être rattaché à la *Grande catéchèse.* Discours d'apparat prononcés aux grandes solennités, fête de la sainte Croix, de Pâques, de la dormition de la Vierge, de saint Jean-Baptiste, des apôtres Jean et Barthélemy, ils développent longuement les enseignements spirituels que donnent ces solennités. Les trois derniers sont des éloges funèbres de l'higoumène Platon, oncle de Théodore, du solitaire Arsène, l'un des héros du monachisme primitif, enfin de Théoctista, la mère de l'orateur. Le premier et le troisième de cette série abondent en détails intéressants sur la famille de Théodore et les diverses conjonctures auxquelles elle a été mêlée.

3. *Les petits écrits ascétiques, liturgiques et canoniques.* — On trouvera rassemblés dans *P. G.*, col. 1681-1757, et provenant de diverses sources : des *Capitula*, au nombre de quatre, débris sans doute d'un ouvrage plus considérable, où devait être exposée la doctrine spirituelle de l'auteur; une *Explication de la liturgie des présanctifiés*, simple description de ce rite beaucoup plus fréquemment célébré chez les Byzantins que chez nous; une Διδασκαλία χρονικὴ τῆς μόνης τοῦ Στουδίου, sorte de calendrier des jeûnes et des fêtes du couvent ; une Ὑποτύπωσις καταστάσεως τῆς μόνης τοῦ Στουδίου, coutumier du même couvent; des *Canons pénitentiels* qui représenteraient un pénitentiel en miniature (les sanctions jadis proposées par les lettres canoniques de saint Basile y sont bien adoucies); on ne confondra pas ce court recueil avec la *Liste des pénitences imposées* dans le monastère pour les diverses transgressions de la règle, les peines le plus souvent infligées étant des jeûnes ou des métanies (prostrations). On rattachera à ces opuscules le *Testament spirituel* de Théodore, *ibid.*, col. 1813-1824 : après avoir fait sa profession de foi, celui-ci y désigne son successeur, à qui il fait, ainsi qu'à la communauté, les recommandations convenables.

2° *Écrits polémiques.* — Théodore a pris une part active à deux grandes controverses : contre les mœchianistes et contre les iconoclastes. Les écrits de la première catégorie ont disparu, sans doute à la suite de la condamnation portée contre eux par le patriarche Méthode. Ci-dessus, col. 294. Dans une lettre à son frère Joseph, Théodore fait allusion à des cahiers (τετράδες) qu'il a envoyés à celui-ci et qui contenaient un *syntagma*, ou traité relatif à la question. Il y avait rassemblé des textes surtout patristiques. *Epist.*, I, XLIII, col. 1064 D. Dans une autre lettre adressée à Naucrace, qui devait être son successeur, il est aussi question d'un traité (πραγματεία), composé par Théodore : Περὶ τῆς καθόλου οἰκονομίας : sur la politique d'économie (de concession) en général. Il s'y expliquait sur les exemples que ses adversaires cherchaient dans l'histoire ecclésiastique pour justifier leur opportunisme. *Epist.*, I, XLIX, col. 1085 D.

Tous les écrits relatifs à la querelle des saintes images ne se sont pas conservés. Au début du premier *discours* contre les iconoclastes, Théodore fait allusion à un Στηλιτευτικὸς λόγος, où il faisait sommairement le procès de ceux-ci. *P. G.*, col. 329 A. Dans trois lettres adressées au patriarche de Jérusalem, à l'higoumène de Saint-Sabas et à celui de la Grande-Laure, notre Studite parle de cahiers, τετράδια, qu'il leur envoie et qu'il soumet à leur jugement; il y a consigné, dit-il, les arguments des iconoclastes et les réponses qu'il leur a faites. *Epist.*, II, XV, XVI, XVII, col. 1164 C, 1168 C, 1173 A. S'agirait-il du même ouvrage? En tout état de cause il ne s'en est rien gardé.

Mais il subsiste trois *Discours réfutant les iconomaques*, Ἀντιρρητικοὶ λόγοι κατὰ εἰκονομάχων, *P. G.*, col. 328-436, les deux premiers sous forme de dialogue entre un hérétique et un orthodoxe, le troisième rédigé comme un traité en règle, qui dès le début énonce les thèses à prouver, les appuie des arguments convenables, réfute au passage les objections des adversaires. On remarquera que toute l'argumentation se rapporte au culte dû à l'image du Christ; ce n'est qu'en passant qu'il est traité — et par voie d'analogie — de la vénération due aux icones représentant la Mère de Dieu ou les saints. Et Théodore, avec une grande rigueur théologique, déduit la légitimité de la confection des images représentant le Christ de la considération de la doctrine christologique elle-même. Voir ici l'art. IMAGES *(Culte des)*, t. VII, col. 802-804, où sont bien résumés les arguments de notre auteur. Dire que l'on ne peut représenter le Christ parce que, du fait de sa nature divine, il est incirconscriptible, c'est tomber dans le monophysisme, car c'est ne pas reconnaître une des propriétés de la nature humaine du Sauveur qui est d'être circonscrite et limitée.

Pour répandre leur doctrine, les iconomaques s'étaient avisés de composer de courts poèmes où ils exaltaient, par exemple, au détriment du culte des images, celui de la croix, qu'ils entendaient bien conserver. Il s'est conservé un petit écrit de notre Studite, Ἔλεγχος καὶ ἀνατρόπη τῶν ἀσέβων ποιημάτων, *P. G.*, col. 436-478, où sont cités et réfutés ces « iambes » des iconomaques. Non seulement Théodore en discute plus ou moins longuement la doctrine, mais il leur oppose des compositions poétiques — il était poète, nous le verrons — de même facture et triomphant des mêmes difficultés de versification : acrostiche double, etc. Ce traité nous a ainsi conservé quelques-uns des petits poèmes composés par les iconomaques de la seconde période. Il se termine par une discussion en toutes formes de la décision synodale de 815 redonnant vigueur aux définitions du concile iconoclaste de Hiéria. Ci-dessus, col. 291.

De caractère plus scolastique sont les Προβλήματά τινα πρὸς εἰκονομάχους, questions d'ordre dialectique posées aux adversaires des images et réponses à des arguments de même ordre opposés par ceux-ci. *Ibid.*, col. 477-485. Nous avons dit ci-dessus, col. 292, l'origine et la signification des sept *Capita adversus iconomachos.* A quoi il faudrait ajouter le discours tenu devant Léon l'Arménien, avant le déchaînement de la persécution, ci-dessus, col. 291, et qui a été plus ou moins arrangé par l'auteur de la *Vita A*, c. LXV-LXXII, col. 173-181; enfin une lettre à l'higoumène Platon qui exprime peut-être de la manière la plus claire la doctrine complète de Théodore sur les images. *Ibid.*, col. 500-505.

3° *Correspondance.* — Il reste de Théodore un nombre considérable de lettres qui ont été primitivement groupées en cinq livres. Le l. I est censé contenir un choix des lettres écrites pendant le premier et le second exil (57 pièces); le l. II rassemblerait un bon nombre de pièces datant du troisième exil (221). Tout cela dans *P. G.*, col. 904-1669. En sus de quoi ont été publiés par

Cozza-Luzi. dans Maï, *Nova Patrum bibliotheca*, t. VIII *a*, Rome, 1871, 277 numéros, pour lesquels manque toute division en livres. Cette masse imposante de près de six cents lettres nous donne-t-elle toute la correspondance de Théodore? On ne saurait le dire. En tout état de cause, cet ensemble constitue une source des plus importantes pour la connaissance d'une époque fort troublée de l'histoire byzantine, une grande partie des lettres ayant trait à la controverse mœchianiste et au second iconoclasme. Il ne s'agit pas seulement des arguments divers mis en œuvre, de part et d'autre, dans ces deux conjonctures; bien des détails historiques inédits s'y rencontrent qui jettent un jour très abondant sur beaucoup de points. Un autre intérêt de cette correspondance est de nous révéler l'âme de Théodore, la façon dont il réagit personnellement aux misères qui l'accablent, la charité avec laquelle il sait encourager et fortifier dans leurs épreuves ceux qui, comme lui, sont persécutés. Il y a là, dit Ehrhard, de vraies perles de l'épistolographie byzantine. On y voit éclater aussi les deux sentiments qui ont été les ressorts de toute l'activité du Studite : l'amour passionné pour l'indépendance de l'Église qui le dresse contre tout ce qui a apparence de césaro-papisme et par ailleurs son désir ardent de l'harmonie entre l'Orient et l'Occident, sous l'égide de Rome. Nous avons signalé ci-dessus, col. 290 et 292, les lettres adressées par Théodore au Siège apostolique. Plût à Dieu qu'ils eussent été nombreux sur le Bosphore, ceux qu'inspiraient de telles pensées! Les événements n'auraient pas pris la tournure que l'on sait.

4° *Compositions poétiques.* — K. Krumbacher a attiré l'attention sur le talent poétique de Théodore et fait remarquer qu'il est l'un des maîtres de l'épigrammatique byzantine. Entre Georges Pisidès (voir son art., t. XII, col. 2130 sq.) et les poètes du Xe siècle, Théodore est presque le seul poète qui compte. Tout spécialement il a rendu vie à ce genre de l'épigramme dont ont raffolé les Byzantins et dont l'*Anthologie* nous est un si précieux témoin. On trouvera dans *P. G.*, col. 1780-1812 une série de petits poèmes iambiques, généralement de 10 à 12 vers, qui décrivent, dans le genre un peu précieux qui reste de règle, la vie monastique, chacun des officiers du couvent se trouvant caractérisé par une courte pièce, depuis l'higoumène jusqu'au cellerier et au portier; de ces compositions plusieurs se rapportent aux saintes images; on y retrouve, ramassée en quelques vers bien frappés, la doctrine de l'auteur sur la question. La dernière épigramme du recueil, n. 124, a été composée en l'honneur de notre Studite par l'un de ses admirateurs.

Outre ces « iambes », ont été publiées aussi par Pitra, *Analecta sacra*, t. I, 1876, p. 336-380, des poésies ecclésiastiques, spécialement des hymnes en l'honneur des patriarches Paul, Euthyme, Éphrem. Les « canons », sortes de séquences, se trouveront dans *P. G.*, col. 1757-1780. Toutefois le *Canon victorialis* qui célèbre le triomphe des saintes images paraît bien avoir été composé après 844; il ne saurait donc être l'œuvre de Théodore le Studite, en dépit de son titre : Ποίημα τοῦ ἁγίου Πατρὸς Θεοδώρου τοῦ Στουδίτου.

1. Œuvres. — Le rassemblement des œuvres de Théodore, commencé par Baronius, qui dans les *Annales ecclesiastici* a donné bon nombre de lettres, a été continué par Sirmond (au t. V des *Opera omnia* publié en 1696 par J. de la Baune). Les mauristes en préparaient une édition qui n'a pas vu le jour. A. Maï avait annoncé son intention de compléter les travaux antérieurs et il a fourni en effet des pièces importantes aux t. V (1849) et VI (1853) de la *Nova Patrum bibliotheca*. Ce travail d'édition a été continué par J. Cozza au t. VIII de la même collection (1871) et par Cozza-Luzi au t. IX (1888). D'autres publications ultérieures ont complété ou corrigé celles-ci. De ce chef le rassemblement fait dans *P. G.*, t. XCIX, est fort incomplet.

1° *Les catéchèses.* — Pendant longtemps la *Petite catéchèse* n'a été connue que dans la traduction latine du chanoine J. Livinejus († 1599), publiée à Anvers en 1602 et qui est passée dans les diverses *Bibliothecæ Patrum*, puis dans *P. G.*, *op. cit.*, col. 509-688. Cozza-Luzi l'a donnée au complet en grec dans *Nova Pat. biblioth.*, t. IX *a*, assez médiocrement d'ailleurs; sensiblement à la même date le moine Zacharie la publiait à Hermupolis (Syrie); en 1891 enfin l'abbé Auvray en donnait une édition critique : *Theodori Studitæ parva catechesis*, Paris, avec une introduction sur la vie et l'œuvre de Théodore par A. Tougard.

De la *Grande catéchèse*, que La Baune connaissait déjà comme divisée en trois parties et dont Fabricius et Harles avaient fourni une description très complète (cf. *P. G.*, t. cit., col. 21-45), Cozza-Luzi, *ibid.*, t. IX *b*, a donné 77 pièces; A. Papadopoulos-Kérameus a publié Τοῦ ὁσίου Θεοδώρου τοῦ Στουδίτου μεγάλη κατηχητική, βιβλίον δεύτερον, Saint-Pétersbourg, 1904, qui comprend 124 sermons.

2° *Les discours spirituels.* — Le rassemblement a été fait par Migne, t. cit., col. 688-901, qui a joint à neuf discours publiés par Maï, *Nova Patr. bibl.*, t. V et VI, deux pièces fournies par les bollandistes (saint Platon, *Acta sanct.*, avril, t. I; saint Arsène, juillet, t. IV), une publiée par Fabricius (*Bibl. græca*, t. XII) et une donnée par Gretzer (*De cruce Christi*, t. II).

3° *Ascetica.* — La plus grande partie a été publiée par A. Maï, *ibid.*, t. V, d'où elle est passée dans *P. G.*

4° *Écrits polémiques.* — La partie la plus importante a été rassemblée par Sirmond (resp. J. de la Baune) : Les trois *Antirrhétiques;* la *Refutatio carminum iconomachorum;* les *Problemata;* les *Capita septem;* l'*Epistola ad Platonem.*

5° *Correspondance.* — Les l. I et II ont été publiés d'abord par J. de la Baune; Cozza-Luzi en a donné 277 autres au t. VIII *a* de la *Nova Patrum bibliotheca.* Une édition vraiment scientifique de cette correspondance serait bien désirable.

6° *Compositions poétiques.* — Les « iambes » avaient déjà été publiés par Sirmond (reproduits dans *P. G.*, col. 1780-1812); Pitra, au t. I des *Analecta sacra* (1876), consacrés aux poètes sacrés de l'Église grecque, a donné, p. 336-380, un certain nombre de cantiques de Théodore. Les deux « Canons » publiés dans *P. G*, col. 1757-1780, ont été empruntés l'un à Gretzer, *op. cit.*, t. III, l'autre à Baronius.

II. Travaux. — 1° *Notices littéraires.* — Il y a toujours intérêt à consulter les notices anciennes : *Préface de Sirmond*, au t. V des Œuvres complètes; G. Cave, *Hist. litt.*, t. II, p. 8 sq.; Oudin, *Comment.*, t. II, p. 32 sq.; R. Ceillier, *Hist. gén. des auteurs ecclés.*, t. XVIII (1re éd.), p. 489 sq.; L. Allatius, *Diatriba de Theodoris*, dans Maï, *Nova Patr. bibl.*, t. VI, p. 158; mais tout particulièrement la notice de Fabricius, complétée par Harles, *Bibliotheca græca*, t. X, p. 434-474 (reproduite dans *P. G.*, t. XCIX, col. 9-50). Plus récente la notice de A. Ehrhard, dans Krumbacher, *Gesch. der byzant. Litteratur*, p. 147-151, et de Krumbacher lui-même, *ibid.*, p. 712-715.

2° *Notices historiques.* — Tous les historiens de l'iconoclasme font une place plus ou moins considérable à Théodore, voir art. Iconoclasme, t. VII, col. 594-595; ajouter aux travaux modernes, G. Ostrogorsky, *Studien zur Gesch. des byzant. Bilderstreites*, Breslau, 1929. Pour la querelle « mœchianiste » se reporter à l'art. Méthode de Constantinople, t. X, col. 1600, et compléter par les indications fournies par V. Grumel, dans *Les Régestes des actes du patriarcat de Constantinople*, fasc. 2, 1936, note des p. 60-62. Pour un exposé synthétique, voir É. Amann, dans Fliche-Martin, *Histoire de l'Église*, t. VI, p. 165-173; p. 229-246.

Il y a de nombreuses monographies sur Théodore; citons au moins : C. Thomas, *Theodor von Studien und sein Zeitalter*, Osnabrück, 1892; A. Schneider, *Der hl. Theodor von Studion*, Munster, 1900; E. Marin, *Saint Théodore (759-826)*, Paris, 1906; Grossu, *Saint Théodore, son temps, sa vie, ses œuvres* (en russe), Kiev, 1907; A.-P. Dobroklonskij, *Saint Théodore, higoumène du Stoudion* (en russe), 2 vol., Odessa, 1913-1914.

Le P. Van der Vorst, bollandiste, a donné plusieurs études de détail dans *Analecta bollandiana*, 1913, p. 27-62; 230-245; 439-447; 1914, p. 31-52; elles ont été utilisées dans le présent article; études de détail aussi dans *Échos d'Orient*, 1914, 1921, 1926, 1937.

É. Amann.

17. THÉODORE LE TABÉNNÉSIOTE

(IVe siècle) succéda à saint Pacôme dans le gouvernement des communautés monastiques fondées par celui-ci. Au témoignage de Gennade, *De vir. ill.*, n. 8, *P. L.*,

t. LVIII, col. 1064, on conservait de lui trois lettres, dans lesquelles il rappelait les enseignements de son prédécesseur et s'efforçait de rétablir entre les communautés la paix qui avait été troublée à la mort de Pacôme. Il est tout à fait probable que saint Jérôme avait annexé à sa traduction de la règle pacômienne celle des trois lettres en question. En fait, dans les éditions actuelles il ne figure qu'une seule lettre de Théodore. *P. L.*, t. XXIII, col. 99-100. L'abbé y donne à ses moines les consignes pour la célébration des fêtes pascales. Une autre lettre très brève est conservée en grec, qui annonce aux moines la fin de la persécution arienne; elle se trouve dans un mémoire sur les gestes de Théodore adressé par Amoun à l'archevêque d'Alexandrie, Théophile. Dans *Acta sanct.*, mai, t. III, éd. Palmé, p. 54*-61* (texte grec), p. 346-355 (traduction latine); la lettre respectivement p. 60* et p. 354.

Tous les travaux relatifs à saint Pacôme font une place plus ou moins grande à Théodore. Voir surtout P. Ladeuze, *Étude sur le cénobitisme pakhomien*, Louvain, 1898; R. Pietschmann, *Theodorus Tabennesiota und die sahidische Uebersetzung des Osterbriefes des Athanasius vom Jahre 367*, dans les *Nachrichten* de l'académie de Gœttingue, phil.-hist. Klasse, 1899, p. 87-104; cf. aussi *Sermons de Théodore*, publiés par Amélineau dans *Mémoires de la mission française au Caire*, t. IV, fasc. 2, Paris, 1895, p. 620 sq.

É. AMANN.

THÉODORET, évêque de Cyr, en Syrie euphratésienne, de 423 à 460 environ. I. Vie. II. Écrits (col. 303). III. Enseignement (col. 317).

I. VIE. — Théodoret naquit à Antioche aux environs de 393. Ses parents, aussi nobles par leurs sentiments que par leur origine, étaient longtemps restés sans enfants, en dépit de leurs prières et des supplications qu'ils avaient adressées aux plus saints moines du pays. Finalement, un ascète du nom de Macédonius avait promis à sa mère qu'elle mettrait au monde un fils et celle-ci avait consacré à Dieu, dès avant sa naissance, l'enfant ainsi annoncé.

Lorsque l'enfant eut fait son entrée dans le monde, il reçut le nom de Théodoret et, dès ses premières années, il donna le spectacle des plus belles vertus. Élevé au milieu des moines, il apprit d'eux à la fois les lettres humaines et les lettres divines; il apprit en même temps à mener une vie ascétique, si bien que, tout naturellement, il se trouva conduit à la pratiquer dans toutes sa rigueur aussitôt que son âge lui permit de le faire. Certaines traditions, ou tout au moins les conclusions de quelques historiens veulent qu'il ait compté saint Jean Chrysostome et Théodore de Mopsueste parmi ses maîtres, que Nestorius et Jean d'Antioche aient été du nombre de ses condisciples. La chose n'est pas invraisemblable, mais elle est loin d'être prouvée.

Le jeune homme vivait dans un cloître aux environs d'Antioche, lorsqu'en 423 — il pouvait alors avoir trente ans — il fut élevé contre sa volonté à l'épiscopat et chargé du diocèse de Cyr. *Epist.*, CXIII et CXVI, *P. G.*, t. LXXXIII. Cyr était une petite ville de la Syrie euphratésienne, à deux journées de marche d'Antioche, et elle était comprise dans le ressort métropolitain de Hiérapolis (Mabbug). Le pays dont elle était le centre était d'aspect sévère, couvert de montagnes, mais cependant fort peuplé. On ne comptait pas moins de huit cents paroisses dans le diocèse.

Le zèle d'un évêque pouvait d'autant mieux se déployer qu'il y avait, à Cyr et dans les environs, beaucoup de païens et de juifs. On y trouvait aussi un grand nombre d'hérétiques, non seulement des ariens et des eunomiens, mais encore des marcionites et des encratites : les plus vieilles erreurs conservaient ainsi des adeptes dans ces régions lointaines. Avec un dévouement qui ne se ralentit jamais, Théodoret s'efforça d'abord de ramener ses brebis errantes à la vraie foi : c'est, semble-t-il, au commencement de son épiscopat qu'il écrivit contre les marcionites, contre les juifs, contre les ariens et les macédoniens et qu'il rédigea son ouvrage contre les « maladies » de l'hellénisme. Il remporta, dans ces combats, d'importants succès : il convertit plus d'un millier de marcionites et il fit disparaître des églises où ils étaient conservés et utilisés plus de deux cents exemplaires du *Diatessaron* de Tatien, qu'il remplaça par le texte des Évangiles séparés.

Le souci de l'orthodoxie l'amena naturellement à prendre parti lorsqu'éclata la controverse nestorienne. Formé selon les méthodes de l'école d'Antioche, il était tout naturellement porté à insister sur l'humanité du Christ et, des erreurs récentes, nulle ne lui paraissait plus redoutable que l'apollinarisme, dont les thèses tendaient à ruiner le dogme de l'incarnation. D'autre part, il était personnellement lié avec Nestorius et il ne se sentait pas disposé à l'abandonner. Dès qu'il eut connaissance des anathématismes dirigés contre Nestorius par saint Cyrille d'Alexandrie, il se hâta d'en écrire la réfutation : à ses yeux, l'évêque d'Alexandrie renouvelait l'erreur apollinariste; il niait la nature humaine du Sauveur et, en appelant Marie mère de Dieu, sans se croire obligé d'expliquer ce terme, il faisait courir à la foi catholique les plus grands risques. Saint Cyrille ne laissa pas sans réponse l'ouvrage de Théodoret : il le combattit dans une lettre adressée à Evoptius, évêque de Ptolémaïs. Le concile d'Éphèse n'était pas encore ouvert que déjà Théodoret s'était révélé comme un des adversaires les plus redoutables de la théologie cyrillienne.

Arrivé à Éphèse avant Jean d'Antioche et ses partisans, Théodoret commença par multiplier les efforts pour qu'on les attendît et qu'on n'ouvrît pas les débats en dehors de leur présence. Battu sur cette question de procédure, il refusa de souscrire à la déposition de Nestorius et à la condamnation de sa doctrine et jusqu'au bout il se montra un des plus ardents défenseurs des Orientaux; cf. art. NESTORIUS, t. XI, col. 76. Envoyé auprès de l'empereur avec quelques-uns de ses amis, il fut le porte-parole de la délégation orientale. *Epist.*, CLIX. Il ne parvint d'ailleurs pas à convaincre l'empereur et son entourage et dut rentrer dans son diocèse sans avoir rien obtenu.

Il n'en continua pas moins la lutte contre saint Cyrille. Tandis que Jean d'Antioche acceptait d'entrer en pourparlers avec l'évêque d'Alexandrie pour rétablir la paix et l'union entre les Églises, Théodoret publia d'abord un grand ouvrage contre Cyrille et le concile d'Éphèse. Puis, lorsque Cyrille et Jean se furent mis d'accord pour souscrire la formule d'union, Théodoret demeura intraitable. Ce n'était plus certes la doctrine exposée par cette formule qui lui déplaisait : il est vraisemblable qu'il avait été lui-même l'auteur du symbole accepté par les deux partis; mais il se défiait encore de la loyauté de saint Cyrille et il aurait voulu voir celui-ci condamner expressément la lettre des anathématismes, ce qui était demander l'impossible. Il refusait, avec plus d'énergie encore, de souscrire à la déposition de Nestorius. Il préférerait, écrivait-il à l'ancien évêque de Constantinople, se voir couper les deux mains plutôt que de signer le décret de condamnation porté à Éphèse. *Epist.*, CLXXI. Finalement, il fallut que Jean renonçât à exiger de lui un geste qu'il regardait comme une sorte de trahison à l'égard d'un ami malheureux, pour qu'il signât enfin la formule d'union et fît la paix avec saint Cyrille.

Vers 438, cette paix si difficilement rétablie fut à nouveau troublée. A la suite de circonstances assez obscures, saint Cyrille avait été amené à écrire un traité contre Diodore de Tarse et Théodore de Mop-

sueste, les deux autorités les plus considérées de l'école d'Antioche. Théodoret fut chargé de lui répondre et il le fit dans un ouvrage où il reprenait pas à pas l'argumentation de l'évêque d'Alexandrie et où il montrait l'orthodoxie foncière de ceux que ce dernier avait attaqués. Si grave que parût l'enjeu de cette nouvelle controverse, elle ne compromit pas cependant l'union. Théodoret et Cyrille avaient l'un et l'autre éprouvé trop de difficultés à la sceller; on la leur avait trop vivement reprochée à l'un et à l'autre et d'ailleurs ils étaient tous deux trop profondément catholiques pour ne pas détester le schisme de toutes leurs forces.

Théodoret profita du répit que lui laissaient les controverses doctrinales pour s'occuper davantage de l'Écriture sainte et surtout pour se livrer à l'évangélisation de son diocèse. Nous sommes assez peu au courant de son activité pastorale, dont seules les grandes lignes nous sont connues. Du moins savons-nous que l'évêque de Cyr se montra, en toutes circonstances, le modèle des pasteurs. Qu'il s'agît de convertir les païens, les juifs ou les hérétiques, de construire des églises, d'embellir la ville de Cyr et d'y accroître les ressources en eau potable, de prendre soin des pauvres et des malades, Théodoret n'épargna aucun soin. Sa correspondance nous le montre en rapports incessants avec les évêques, avec les fonctionnaires impériaux, avec tous ceux dont il pouvait attendre une aide pour le bien de ses fidèles ou à qui il pouvait être utile.

Particulièrement touchantes sont ses lettres à son métropolitain, Alexandre de Hiérapolis. Entêté dans le schisme, Alexandre ne voulait ni condamner Nestorius, ni souscrire à l'Acte d'union. A sa ténacité se heurtaient, l'une après l'autre, toutes les bonnes volontés. Théodoret espéra longtemps qu'il lui serait possible de ramener le vieil obstiné à de meilleurs sentiments. Il lui écrivit les lettres les plus pressantes, fit valoir les arguments les plus forts et les plus variés. Alexandre ne voulut rien entendre. Finalement, on fut obligé de le déposer et de l'envoyer en exil.

Cependant, Théodoret ne devait pas connaître longtemps la tranquillité. En 447, Dioscore d'Alexandrie se plaignit auprès du nouveau patriarche d'Antioche, Domnus, de ce que Théodoret, dans des homélies prononcées par lui à Antioche même, aurait divisé le Christ en deux fils. Cette plainte donna le signal d'une nouvelle querelle. Dès 448, Théodoret répondit directement à Dioscore pour s'expliquer sur son enseignement; il n'hésita même pas, à la fin de sa lettre, *Epist.*, LXXXIII, à condamner ceux qui niaient la maternité divine de Marie et qui divisaient en deux son fils unique.

Des explications aussi loyales ne diminuèrent pas la rancune de Dioscore. En vain, Théodoret l'invita-t-il, lui et ses amis, à relire ses sermons et ses livres, non seulement les plus récents, mais même les plus anciens, les mettant au défi d'y trouver la doctrine des deux fils, l'intraitable évêque d'Alexandrie n'en poursuivit pas moins ses manœuvres. Il commença par jeter l'anathème à Théodoret; puis il réussit par ses intrigues à mettre la cour impériale en mouvement. Un édit de 448 interdit à Théodoret de dépasser les limites de son diocèse et surtout d'aller prêcher à Antioche. D'autres édits de 449 lui défendirent de se présenter au concile qui venait d'être convoqué à Éphèse, à moins qu'il ne fût invité par le concile lui-même. Naturellement, il ne le fut pas. Bien au contraire, le concile déclara déchu de l'épiscopat l'évêque de Cyr, de même que Domnus d'Antioche et d'autres amis anciens de Nestorius.

Théodoret en appela aussitôt au pape saint Léon, dont il connaissait d'ailleurs la lettre à Flavien et en qui il pouvait être sûr de trouver un protecteur. *Epist.*, CXIII. Mais cet appel n'avait pas d'effet suspensif. L'évêque de Cyr fut obligé d'abandonner son poste et de se retirer dans un monastère. Il avait toujours gardé très vif l'amour de sa première vocation et c'est à son corps défendant qu'il avait jadis quitté le cloître pour accepter le fardeau de l'épiscopat : ce fut, semble-t-il, au cours de son exil à Apamée qu'il rédigea son *Histoire ecclésiastique*, donnant ainsi un admirable exemple de sérénité et de grandeur d'âme.

Cependant, des jours meilleurs ne devaient pas tarder à arriver. Le pape saint Léon, comme il était permis de s'y attendre, cassa les décisions prises par le concile de 449 et le nouvel empereur, Marcien, rappela Théodoret sur son siège. Bien plus, il lui ordonna de prendre part au nouveau concile qui allait se réunir à Chalcédoine en 451. La présence de l'évêque de Cyr au concile n'alla pas sans soulever des protestations violentes de la part des dioscoriens : avant de pouvoir prendre sa place parmi les évêques, il fallut qu'il acceptât de faire figure d'accusé. Bien plus, on exigea de lui la condamnation expresse de Nestorius à laquelle il n'avait jamais voulu consentir jusqu'alors. Il accepta toutes les conditions et, le 26 octobre 451, à la huitième session du concile, il déclara : « Anathème à Nestorius et à tous ceux qui refusent le titre de Mère de Dieu à la sainte Vierge Marie et à ceux qui divisent en deux fils le Fils unique, le Monogène. » Après quoi, tous les évêques le proclamèrent docteur orthodoxe et lui rendirent son rang.

Après le concile de Chalcédoine, Théodoret put enfin jouir de la paix si laborieusement recouvrée. Il consacra ses dernières années au gouvernement de son diocèse et à ses travaux littéraires, réfutation des hérésies et commentaires de l'Écriture. De tout cela, l'histoire n'a pas conservé le souvenir, si bien que la date même de sa mort est inconnue. Nous savons seulement, par le témoignage de Gennade, *De vir. ill.*, 86, qu'il mourut sous le règne de l'empereur Léon Ier (457-474). Le comte Marcellin, *Chronicon, ad h. ann.*, précise que cette mort est à fixer en 466, mais il n'apporte aucune preuve en faveur de cette date.

Très discuté pendant sa vie, Théodoret le fut encore après sa mort. Il avait pris en 438 la défense de Diodore et de Théodore, attaqués par saint Cyrille d'Alexandrie. Lorsqu'au VIe siècle fut soulevée l'affaire des Trois-Chapitres, on se souvint de l'appui qu'il avait apporté à la cause de Théodore, de la fidélité personnelle qu'il avait longtemps gardée à Nestorius, de l'opposition qu'il avait faite aux anathématismes de saint Cyrille. Ses écrits furent déférés au jugement du concile de Constantinople en 553; plusieurs passages en furent lus devant les Pères et finalement une condamnation intervint qui proscrivait les ouvrages de Théodoret contre Cyrille et le concile d'Éphèse. Voir l'art. TROIS-CHAPITRES.

La mémoire de Théodoret a naturellement souffert des mesures prises contre ses ouvrages par le concile de 553. Cependant, les critiques les plus exigeants ont dû s'incliner devant les hautes vertus de l'homme et de l'évêque. Comme le dit Tillemont, « son éducation et toute la suite de sa vie particulière a été sainte et édifiante. Il a honoré son épiscopat par des travaux véritablement apostoliques, qui ont eu le succès que Dieu donne d'ordinaire aux pasteurs prudents et fidèles. Il n'y a rien de plus saint, de plus humble et de plus généreux que les sentiments qu'il a fait paraître dans ses afflictions ». *Mémoires*, t. XV, p. 208.

Sans doute on lui a reproché sa longue fidélité à Nestorius : longtemps il refusa de reconnaître comme valable la déposition de l'évêque de Constantinople et d'anathématiser sa personne. Cette attitude s'explique sans trop de peine si l'on se souvient que Nestorius a été condamné à Éphèse par une assemblée où ses adversaires étaient en majorité et qui

avait refusé d'attendre l'arrivée de ses partisans. Dès le premier jour, Théodoret avait protesté. Il continua à le faire avec une belle intrépidité et il faut bien avouer que la sentence portée à Éphèse aurait eu plus de force si elle avait été rendue en des conditions absolument indiscutables. On sait d'ailleurs que l'évêque de Cyr n'était pas homme à fermer les yeux devant les évidences et qu'il n'hésita pas à abandonner Alexandre de Hiérapolis, lorsqu'il le vit obstiné dans son attitude. S'il n'abandonna Nestorius qu'à la dernière limite, voir le détail à l'art. TROIS-CHAPITRES, n'est-ce pas qu'il croyait sa personne défendable ?

II. ÉCRITS. — Théodoret est un des plus féconds parmi les Pères de l'Église : on reste dans l'admiration devant le nombre et l'importance de ses ouvrages, surtout quand l'on songe qu'il avait la responsabilité d'un vaste diocèse et que, bien loin de négliger les besognes de son ministère, il les a toujours considérées comme les premières et les plus essentielles de sa vie.

Il est difficile d'ailleurs d'établir la liste complète de ses écrits. Un certain nombre d'entre eux ont disparu; d'autres ont été conservés sous le couvert d'un pseudonyme. La condamnation portée contre eux au concile de 553 ne leur a pas été favorable et nous devons nous estimer heureux si elle n'a pas eu pour la plupart d'entre eux des conséquences plus fâcheuses.

Théodoret lui-même fournit quelques renseignements précieux sur son activité littéraire. Les lettres LXXXII, CXIII, CXVI, CXLV, qui datent de 449 et de 450 signalent en effet un certain nombre de ses productions antérieures et l'une d'elles, *Epist.*, CXLV, évalue à trente-cinq le nombre des livres qu'il a écrits jusqu'alors : πέντε καὶ τριάκοντα συνεγράψαμεν βίβλους. *P. G.*, t. LXXXIII, col. 1377 A. Il s'agit chaque fois, pour l'auteur, de montrer qu'il n'a pas eu à changer d'opinion et qu'il a toujours fidèlement suivi l'enseignement de l'Église : aussi ne se préoccupe-t-il pas de citer tous ses ouvrages et moins encore de les mentionner, comme on a pu le croire d'abord, selon l'ordre chronologique. Pour utiles qu'elles soient, les indications qu'il fournit de la sorte sont incomplètes.

Plus insuffisante encore est la notice consacrée à Théodoret par Gennade de Marseille, *De vir. ill.*, n. 86. Cette notice n'est pas seulement incomplète ; elle est pleine de fautes et elle est plus propre à soulever des difficultés qu'à en résoudre. Une autre notice, fournie par l'historien syriaque Ébejdesu, dans Assemani, *Bibliotheca orientalis*, t. III *a*, Rome, 1725, p. 39 sq., est plus complète; mais elle est loin de donner une pleine satisfaction.

Pour fixer la chronologie des œuvres de Théodoret, nous disposons surtout des renseignements que nous fournit l'évêque de Cyr lui-même. D'une part, il lui arrive parfois de renvoyer à telle ou telle de ses œuvres antérieures; de l'autre, il donne ici ou là des indications sur les événements contemporains. On peut de la sorte arriver à connaître les dates, au moins approximatives, de ses principaux ouvrages.

Toutefois, il sera plus facile, pour mettre en relief son extraordinaire activité et la multiplicité des domaines où elle s'est exercée, de grouper ici les ouvrages de l'évêque de Cyr d'après leur objet.

1° *Ouvrages dogmatiques ou polémiques.* — La plupart des ouvrages dogmatiques de Théodoret présentent en même temps un caractère polémique plus ou moins accentué. Les circonstances dans lesquelles ils ont été rédigés suffisent à expliquer cette particularité.

1. *Réfutation des douze anathématismes.* — L'ouvrage, composé vraisemblablement au début de 431, est perdu sous sa forme primitive. On en connaît plus ou moins exactement le contenu grâce à la réponse de saint Cyrille : *Epistola ad Evoptium adversus impugnationem XII capitum a Theodoreto editam*, *P. G.*, t. LXXVI, col. 385-452; et dans Schwartz, *A. C. O.*, t. I, vol. I, fasc. 6, p. 107-146.

2. *Contre Cyrille et le concile d'Éphèse.* — Cet ouvrage a dû être écrit très peu de temps après le concile, soit à la fin de 431, soit au début de l'année suivante. Il comprenait cinq livres. Condamné par le concile de 553, il était encore entre les mains de Photius, *Bibliotheca*, cod. 46, *P. G.*, t. CIII, col. 80 BC; mais il a disparu depuis. Il en reste une importante collection d'extraits dans une traduction latine : *Fragmenta Theodoreti ex libris quinque adversus beatum Cyrillum sanctumque concilium Ephesinum*, conservée par la *Collectio palatina*, dans *A. C. O.*, t. I, vol. V, p. 165-170; cf. *P. L.*, t. XLVIII, col. 1067-1076. Quelques fragments grecs donnés comme provenant d'un Πεντάλογος de Théodoret ont été publiés par Garnier et reproduits dans *P. G.*, t. LXXXIV, col. 65-88, mais il y aurait lieu de les soumettre à une critique sévère. Cf. A. Ehrhard, *Die Cyrill von Alexandrien zugeschriebene Schrift* Περὶ τῆς τοῦ Κυρίου ἐνανθρωπήσεως, Tubingue, 1888, p. 116 sq., 137 sq.; E. Schwartz, *Die sogenannten Gegenanathematismen des Nestorius*, Munich, 1922, p. 30 sq. Une traduction du florilège du l. IV est publiée à la fin du traité du pape Gélase, éd. Schwartz, *Publizistiche Sammlungen zum acacianischen Schisma*, dans les *Abhandlungen* de l'Acad. de Bavière, philos.-hist. Abteil., neue Folge, t. X, 1934, p. 96-106.

3. *De sancta et vivifica Trinitate et de incarnatione Domini.* — Cet écrit, divisé en deux, nous a été conservé sous le nom de Cyrille d'Alexandrie, *P. G.*, t. LXXV, col. 1147-1190; 1419-1478. En réalité, il ne s'agit pas de deux ouvrages différents, mais de deux parties d'un seul ouvrage, et celui-ci n'est pas dû à saint Cyrille, mais à un théologien de l'école d'Antioche, comme il est facile de s'en rendre compte d'après la doctrine qui y est exposée, et plus précisément encore à Théodoret; cf. A. Ehrhard, *op. cit.*, et E. Schwartz, *Zur Schriftstellerei Theodorets*, dans les *Comptes rendus* de l'Acad. de Bavière, philos.-philol. und hist., Klasse, 1922, fasc. 1, p. 30-40. Théodoret, en effet, dans des lettres écrites en 449-450, parle d'un ouvrage qu'il a consacré, longtemps auparavant, Περὶ θεολογίας καὶ τῆς θείας ἐνανθρωπήσεως, *Epist.*, CXIII, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 1317 A, ou *De sancta Trinitate et de divina dispensatione*, dans le *Synodicon*, n. 129 (40); cf. *Epist.*, CXLV, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 1377. L'ouvrage, dirigé contre « les héritiers de la vanité d'Apollinaire » a pu être écrit avant le concile d'Éphèse; il semble bien avoir été retouché par son auteur en 432.

4. *Défense de Diodore et de Théodore.* — Ouvrage perdu. Théodoret a dû le composer vers 438, en réponse à l'écrit de saint Cyrille, *Contra Diodorum et Theodorum*. Des extraits en furent lus au brigandage d'Éphèse, en 449; nous en avons une traduction du syriaque dans J. Fleming, *Akten der ephesenischen Synode von Jahre 449*, Berlin, 1917, p. 105 sq. Théodoret mentionne cet ouvrage, *Epist.*, XVI, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 1193 B.

5. *Contra arianos et eunomianos.* — Cité à plusieurs reprises par Théodoret, sous différents titres, *Epist.*, CXIII, LXXXII, CXVI, CXLV; *Hæret. fabul. comp.*, V, 2; *In I Cor.*, XV, 27. Garnier, qui croit reconnaître l'œuvre de Théodoret dans les cinq *Dialogues sur la sainte Trinité* et dans les deux *Dialogues contre les macédoniens*, attribués par la tradition manuscrite à saint Athanase ou à Maxime le Confesseur, *P. G.*, t. XXVIII, col. 1115-1268, 1291-1338, identifie les *Dialogues* I et II *sur la Trinité* à l'écrit *Contre les ariens et les eunomiens*. Cette opinion a été vivement combattue : Dräseke attribue les trois premiers dialogues à Apollinaire de Laodicée, ce qui est invraisemblable; Stolz voit dans les sept dialogues l'œuvre de Didyme, ce qui n'est pas beaucoup mieux fondé; Loofs estime que les *Dialogues*

sur la Trinité ont dû être rédigés entre 395 et 430, tandis que les *Dialogues contre les macédoniens* sont plus anciens et remontent aux années 380-390; il pense, par suite, que le nom de Théodoret pourrait être retenu pour les *Dialogues sur la Trinité*. Le problème demeure entier et mériterait un nouvel examen. Il semble, en tout cas, que l'ouvrage de Théodoret contre les ariens et les eunomiens a dû être écrit avant le concile d'Éphèse. Plus tard, l'évêque de Cyr n'aurait pas eu le temps ou l'occasion de s'occuper d'hérétiques qui avaient cessé d'être vraiment dangereux.

6. *Contra macedonianos*, Πρὸς τοὺς τὰ Μακεδονίου νοσοῦντας, *Epist.*, LXXXII, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 1265 A, intitulé encore *De Spiritu Sancto*, Περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, en trois livres. *Hæret. fab. comp.*, v, 3. Contemporain de l'ouvrage contre les ariens, cet écrit a disparu, à moins qu'il ne faille l'identifier aux *Dialogues contre les macédoniens* du pseudo-Athanase. Cf. *supra*, 5.

7. *Contra apollinaristas*, Πρὸς τοὺς τὴν Ἀπολλιναρίου φρενοβλάβειαν ἀσπαζομένους, *Epist.*, CXLV, col. 1377 B, ou Πρὸς τὴν Ἀπολιναρίου τερθρείαν, *Epist.*, LXXXII, col. 1265 A. Rédigé sans doute avant le concile d'Éphèse. Ouvrage perdu. Cf. *supra*, 5.

8. *Contra marcionitas*, Πρὸς τοὺς τῇ Μαρκίωνος σηπεδόνι κατεχομένους, *Epist.*, CXLV; cf. *Epist.*, LXXXII : Πρὸς τὴν Μαρκίωνος λύτταν; *Epist.*, CXVI : Κατὰ Μαρκίωνος. Théodoret s'efforçait de prouver que Dieu n'est pas seulement bon, mais qu'il est également juste et qu'il n'est pas, comme le prétendent les marcionites, le sauveur de créatures étrangères, mais celui de ses propres créatures. En rédigeant, avant 431, cet ouvrage contre les marcionites, Théodoret avait en vue le salut de ses diocésains, parmi lesquels se trouvaient de nombreux disciples de Marcion. Comme les précédents, l'ouvrage est perdu.

9. *Expositio rectæ confessionis*, conservée sous le nom de saint Justin, *P. G.*, t. VI, col. 1208-1240. Cet ouvrage a été justement restitué à Théodoret, dont il est un des premiers écrits; cf. J. Lebon, *Restitutions à Théodoret de Cyr*, dans *Rev. d'hist. eccl.*, t. XXVI, 1930, p. 536-550; M. Richard, *L'activité littéraire de Théodoret avant le concile d'Éphèse*, dans *Revue des sciences phil. et théol.*, t. XXIV, 1935, p. 83 sq.

10. *Liber mysticus*, Μυστικὴ βίβλος, en douze livres ou λόγοι, qui défendait les mystères de la foi contre les attaques des hérésies, *Epist.*, LXXXII; *Hæret. fab. comp.*, v, 2, 18. Ouvrage perdu, et connu seulement par les allusions indiquées.

11. *Eranistes seu Polymorphus*, Ἐρανιστὴς ἤτοι πολύμορφος, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 27-336, contre les monophysites. Dans l'introduction, Théodoret explique que le monophysisme n'est qu'une forme nouvelle des anciennes hérésies : après Simon le magicien, Cerdon et Marcion, Valentin et Bardesane, Apollinaire, Arius et Eunomius, Eutychès vient à son tour mendier la crédulité du public. On ne s'y trompera pas et on chassera honteusement ce mendiant aux cent visages. L'ouvrage lui-même est constitué par trois dialogues entre l'orthodoxe et le mendiant; Théodoret montre successivement que la nature divine dans le Christ est immuable, ἄτρεπτος; que, dans le Christ, la nature divine et la nature humaine demeurent sans mélange, ἀσύγχυτος; enfin que la nature divine est par elle-même impassible, ἀπαθής. Les trois mots ἄτρεπτος, ἀσύγχυτος, ἀπαθής, servent de titres aux trois dialogues. Chaque dialogue est suivi d'un recueil de textes patristiques.

Le florilège de Théodoret s'inspire d'un florilège antérieur, rédigé en 431, après le concile d'Éphèse, par les évêques du patriarcat d'Antioche, pour combattre la christologie de saint Cyrille et particulièrement l'*Apologeticus pro XII capitibus adversus orientales episcopos*. Le compilateur de ce premier florilège paraît avoir été l'évêque Helladius, de Ptolémaïs en Phénicie. Mais Théodoret se garde bien de reproduire telle quelle l'œuvre de son devancier; il y ajoute plusieurs citations des ouvrages de saint Cyrille; par contre, il en retranche les textes empruntés à Théodore de Mopsueste et à Diodore de Tarse, qui sont suspects aux yeux de beaucoup.

L'*Eranistes* était achevé en 448, comme le prouve une lettre de cette année-là, qui le cite équivalemment, *Epist.*, LXXXII, col. 1272 C; cf. *Epist.*, XVI, col. 1193 B, et CXXX, col. 1346 CD. Selon L. Saltet, Théodoret en donna, un peu plus tard, une seconde édition, revue et corrigée; en particulier, il tint à revoir le florilège et à l'augmenter en utilisant les textes patristiques cités par le pape saint Léon Ier dans sa lettre à Flavien. C'est cette seconde édition que nous avons conservée. Cf. L. Saltet, *Les sources de l'*Ἐρανιστής *de Théodoret*, dans *Revue d'hist. eccl.*, t. VI, 1905, p. 289-303, 513-536, 741-754. Cette hypothèse émise dans l'*art. cit.*, p. 289-298 et reprise par M. Richard, *Rev. des sciences rel.*, t. XIV, 1934, p. 57 sq., d'une deuxième édition faite par Théodoret lui-même après Chalcédoine doit être abandonnée. C'est un copiste et non Théodoret qui a inséré dans le florilège de l'*Eranistes* celui de saint Léon.

Parmi les œuvres théologiques de Théodoret, l'*Eranistes* occupe la première place. L'évêque de Cyr donne là une réfutation méthodique et serrée de l'eutychianisme; et, tout en évitant avec soin les formules naguère employées couramment par les théologiens de l'école d'Antioche, il établit nettement la distinction entre la nature divine et la nature humaine dans l'unique personne du Christ. Il se montre ainsi en Orient le meilleur défenseur de l'orthodoxie.

12. Photius, *Bibliotheca*, cod. 46, signale vingt-sept traités contre différentes thèses, λόγοι κζ' πρὸς διαφόρους θέσεις, qui sont répandus sous le nom de Théodoret et qui sont divisés en deux livres. Le second de ces livres, comprenant d'après Photius les traités VIII-XXVII, et en réalité les traités VII-XXVII, n'appartient certainement pas à Théodoret, mais, comme on l'a depuis longtemps reconnu, à Euthérius de Tyane. Cf. G. Ficker, *Eutherius von Tyana*, Leipzig, 1908, p. 3 sq., 38 sq. Le l. I, ou tout au moins les traités I-V paraissent irrémédiablement perdus. Les trois premiers de ces traités s'élevaient contre la doctrine d'une nature unique dans le Christ; le IVe expliquait l'enseignement des saints Pères sur l'incarnation; le Ve revenait sur la négation de la dualité des natures dans le Christ et le VIe s'efforçait de montrer que Notre-Seigneur Jésus-Christ est un seul Fils, ὅτι εἷς ἐστὶν υἱὸς ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστός. On admet volontiers que ce dernier traité est à identifier avec le livre édité en 1759 par Bongiovanni sous le nom de Théodoret, bien qu'il soit anonyme dans la tradition manuscrite. Ὅτι καὶ μετὰ τὴν ἐνανθρώπησιν εἷς υἱὸς ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 1133-1440. Pour vraisemblable qu'elle soit, l'identification n'est pas au-dessus de tout soupçon. M. Richard y voit un factum composé par Théodoret pendant l'hiver de 448-449, pour protester contre les accusations dont il était l'objet. Cf. *Rev. des sciences rel.*, t. XIV, 1934, p. 34-61.

13. Ébedjésu, et lui seul, parle d'un traité de Théodoret *Adversus Origenem*; cf. Assemani, *Biblioth. orient.*, t. III *a*, p. 40. On n'a aucune trace de cet ouvrage, qui, s'il a existé, n'était sans doute pas authentique.

14. *Un Libellus contra Nestorium ad Sporacium*, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 1153-1164, reproduit littéralement le chapitre consacré à Nestorius dans le *Hæreticarum fabularum compendium* et le fait suivre d'une nouvelle polémique contre Nestorius. Il n'a aucune chance d'être authentique.

2° *Ouvrages apologétiques.* — Théodoret a eu plusieurs fois l'occasion de prendre la défense du christianisme contre les païens et les juifs. Il est le dernier des grands apologistes de l'antiquité.

1. Un ouvrage *Ad quæsita magorum*, Πρὸς τὰς πεύσεις τῶν μάγων, *Epist.*, LXXXII, col. 1265 A, ou Πρὸς τοὺς ἐν Περσίδι μάγους, *Epist.*, CXIII, col. 1317 A n'est connu que par quelques allusions de l'auteur. Le ms. *Coislin 8*, fol. 115 v°, contient un fragment assez important : Θεοδω(ρή)τ(ου) ἐκ τοῦ γ' λόγου τοῦ κατὰ Μανιχαίων, *inc.* Τοῦτο ὅμοιον τὸ ὑπὸ Παύλου λεγόμενον, qui mériterait d'être examiné. Il était dirigé contre les mages persans à l'instigation desquels avait été déclenchée la longue et douloureuse persécution de Bahram I[er] et de Jazdegerd II; il répondait à leurs griefs contre le christianisme et combattait l'adoration du feu. Cf. *Hist. eccl.*, V, XXXVIII; *Quæstiones in Levit.*, I. J. Schulte, *Theodoret von Cyrus als Apologet, ein Beitrag zur Geschichte der Apologetik*, Vienne, 1904, p. 2-6, place en 429-430 la composition de cet ouvrage et en voit l'occasion dans un appel que les chrétiens de Perse eux-mêmes auraient adressé à Théodoret. En toute hypothèse, l'évêque de Cyr avait bien des raisons pour s'intéresser aux mages et pour en dénoncer les doctrines. Cf. J. Bidez et J. Cumont, *Les mages hellénisés*, Paris, 1938.

2. Un ouvrage *Contra judæos*, Πρὸς Ἰουδαίους, *Epist.*, CXIII et CXV, ou Κατὰ Ἰουδαίων, *Epist.*, CXVI, datant lui aussi des premières années de l'activité littéraire de Théodoret, est perdu, à l'exception peut-être d'un assez long fragment, conservé par un manuscrit de Florence, sous le titre de *Quæstiones adversus judæos cum elegantissimis solutionibus*, Ἐρωτήσεις κατὰ Ἰουδαίων μετὰ χαριεστάτων λύσεων. Ces *quæstiones* sont anonymes; mais la langue et le style sont ceux de Théodoret et, ce qui est plus important, questions et solutions trouvent dans les œuvres authentiques de l'évêque de Cyr des parallèles très nombreux. L'auteur met en relief la valeur propédeutique de l'Ancien Testament qui prépare et symbolise la nouvelle alliance. Cf. J. Schulte, *op. cit.*, p. 6-22. Le fragment de Florence n'est pas reproduit dans *P. G.* On le trouvera dans l'ouvrage cité de Schulte ou dans celui de A.-M. Bandini, *Catalogus codicum manuscriptorum bibliothecæ Mediceæ-Laurentianæ*, t. I, Florence, 1764, p. 110-112.

3. Une série de discours sur la providence divine, *De providentia orationes decem*, Περὶ προνοίας λόγοι δέκα, nous a été conservée. *P. G.*, t. LXXXIII, col. 555-774. Le X[e] traite de l'incarnation; la doctrine qui y est exposée ne permet guère de supposer qu'il ait pu être écrit avant le concile d'Éphèse, comme on le dit ordinairement. Ces discours se proposent de justifier la providence de Dieu contre les objections des païens et traitent, les cinq premiers des désordres apparents qui règnent dans le monde physique, les cinq derniers de ceux qui troublent la vie morale et sociale. Finalement l'auteur est amené à conclure que la plus grande preuve de la providence est fournie par l'incarnation du Fils de Dieu. En dépit de certains détails d'un goût ou d'une valeur discutable, l'ensemble est fort beau : Théodoret manifeste à la fois l'étendue de son érudition et la profondeur de son sens chrétien, pour traiter un sujet difficile et toujours nouveau malgré les apparences.

4. *Græcarum affectionum curatio.* — Le plus important des ouvrages apologétiques de Théodoret est celui qui porte le titre de *Græcarum affectionum curatio seu evangelicæ veritatis ex gentilium philosophia cognitio*, Ἑλληνικῶν θεραπευτικὴ παθημάτων ἢ εὐαγγελικῆς ἀληθείας ἐξ ἑλληνικῆς φιλοσοφίας ἐπίγνωσις, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 783-1152. On a dit maintes fois que cet ouvrage était la dernière mais aussi la plus belle des apologies contre le paganisme et ce jugement est des plus mérités. Pourtant Théodoret était encore au début de sa carrière lorsqu'il l'écrivit, s'il est vrai qu'il le composa avant 431, comme le pense M. Richard, *art. cit.*, sur de bons arguments. Les citations qu'en donne l'auteur lui-même, ou les allusions qu'il y fait, *Epist.*, CXIII, CXVI; *Quæst. in Levit.*, I, ne fournissent aucune précision supplémentaire.

L'œuvre comprend douze livres : le premier traite de la foi et de sa nécessité comme fondement de la connaissance religieuse. Les suivants sont consacrés à l'existence et à la nature de Dieu, l. II; à la doctrine chrétienne sur les anges, par rapport à la doctrine païenne sur les dieux, l. III; à la matière et au monde visible, l. IV; à la nature de l'homme, qui est la plus parfaite des créatures terrestres, l. V; à la Providence qui veille sur toute la création, l. VI; au sacrifice, qui est l'expression la plus achevée de l'adoration, l. VII; au culte des saints et des martyrs, l. VIII; aux lois païennes comparées aux exigences de la morale chrétienne, l. IX; aux oracles païens et à leur origine, l. X; à la fin du monde et au jugement dernier, l. XI; enfin à la vie pratique des philosophes païens et des disciples du Christ, l. XII. A première vue, on découvre mal l'idée générale qui préside à l'enchaînement des livres, et souvent des digressions viennent encore obscurcir le plan de l'ensemble. Cependant, Théodoret indique l'ordre qu'il se propose de suivre, lorsqu'il explique, au début du l. I, que la foi précède la science, et que la science conduit à l'action; après un livre sur la foi, vient en effet un exposé de la doctrine chrétienne, l. II-VI; puis un exposé de la vie chrétienne, l. VII-XI.

Pour parler du paganisme, Théodoret cède habituellement la place à des écrivains païens. Selon les statistiques données par Schulte, il ne cite pas moins de cent cinq philosophes, poètes, historiens ou autres auteurs profanes; trois cent quarante citations environ expriment le témoignage de ces écrivains : elles sont pour nous d'autant plus précieuses que, souvent, elles nous font connaître des œuvres aujourd'hui perdues. Sans doute, l'érudition de l'évêque de Cyr n'est pas habituellement de première main : elle doit beaucoup en particulier à deux apologies antérieures, la *Démonstration évangélique* d'Eusèbe de Césarée et les *Stromates* de Clément d'Alexandrie. Ce qui n'est pas emprunté à Eusèbe et à Clément provient, pour une bonne part, de florilèges païens, comme les *Placita* d'Aétius. En utilisant de pareils recueils, Théodoret se conforme à l'usage de son temps; il va sans dire qu'il s'expose aussi à bien des erreurs, puisqu'il reproduit de confiance ce qu'il a trouvé dans ses sources, sans se soucier le moins du monde de recourir aux originaux.

Ces remarques n'enlèvent rien ni à la valeur de l'ouvrage, ni au mérite de l'auteur. Au V[e] siècle, le paganisme ne présentait évidemment pas pour l'Église chrétienne un danger aussi grand qu'au II[e] et l'apologétique était un genre littéraire bien défini, avec ses usages et ses règles. Lorsqu'on n'avait pas affaire à un adversaire nettement défini, à Porphyre ou à Julien par exemple, dont les ouvrages trouvaient encore de fervents lecteurs, on était plus ou moins obligé de suivre ces règles et l'on s'exposait à composer une œuvre assez artificielle et assez froide. Cependant il n'était pas inutile de reprendre, pour l'opposer aux doctrines païennes, la somme de la doctrine chrétienne : dans les milieux cultivés, le paganisme connaissait un renouveau; on s'y intéressait soit pour faire opposition au gouvernement, soit pour chercher la satisfaction de certaines aspirations mystiques, soit pour maintenir les vieilles traditions. Théodoret ne lutte pas contre des fantômes lorsqu'il présente à ses

lecteurs un remède aux maladies causées par l'hellénisme.

Il est d'ailleurs le dernier à entreprendre une œuvre d'ensemble. Après lui, les dangers du paganisme vont en s'affaiblissant, tandis que d'autres adversaires se présentent contre lesquels il faudra des armes nouvelles. Après lui aussi, pendant longtemps, l'Église d'Orient n'aura plus de lutteurs capables d'écrire des livres aussi puissants et aussi fortement construits que la *Curatio*.

3° *Ouvrages exégétiques*. — Comme tous les théologiens de l'école d'Antioche, Théodoret s'est beaucoup occupé de la Bible. Ses ouvrages exégétiques s'échelonnent à peu près tout le long de sa carrière d'écrivain. Les uns sont des commentaires suivis de tel ou tel livre biblique; les autres répondent à des difficultés particulières et ressortissent au genre littéraire des *Questions et réponses*.

1. *Quæstiones in Octateuchum*, *P. G.*, t. LXXX, col. 75-528. — En dépit du titre, la plupart des questions étudiées dans cet ouvrage sont relatives au Pentateuque. Josué, les Juges et Ruth ne sont traités que sommairement et seulement par manière d'appendice. Les questions soulevées sont d'ailleurs très variées, comme aussi l'étendue et la valeur des réponses. D'après la préface, l'ouvrage a été composé à la demande d'Hypatius, le plus cher des fils de Théodoret. Comme dans les *Questions sur le Lévitique*, 1, l'auteur renvoie à plusieurs de ses écrits antérieurs, en particulier à ceux contre les hérésies, ἐν τοῖς πρὸς τὰς αἱρέσεις, c'est-à-dire à l'*Hæreticarum fabularum compendium*, qui a été rédigé après 453, il s'ensuit que les *Questions* datent des dernières années de la vie de l'évêque de Cyr. Le texte de l'ouvrage, tel qu'il a été édité, est loin d'être sûr : on trouve par exemple dans les questions sur la Genèse 20-22, 25,28, 39-40, de longues citations de Diodore, de Théodore et d'Origène, qui ont été introduites là par des copistes. Il y aurait lieu d'étudier de près la tradition manuscrite de l'œuvre entière, comme aussi bien celle de tous les écrits exégétiques de Théodoret. Celui-ci a été l'un des auteurs les plus habituellement cités par les compilateurs des chaînes; il a même, en bien des cas, fourni le texte central autour duquel les caténistes ont groupé leurs extraits. Il n'est pas surprenant, dans ces conditions, que bien des fragments étrangers aient pris le nom de Théodoret ou que, inversement, bien des fragments de Théodoret nous soient parvenus sous un nom différent du sien.

2. *Quæstiones in libros Regnorum et Paralipomenon*, *P. G.*, t. LXXX, col. 527-858. — Ces questions sont présentées comme la suite des questions sur l'Octateuque et elles ont été elles aussi écrites à la demande d'Hypatius. Le nom des Paralipomènes qui figure dans le titre ne doit pas nous faire illusion. Théodoret ne consacre qu'une question à chacun des livres des Chroniques et l'on peut se demander s'il n'a pas éprouvé une lassitude croissante à répondre à des problèmes dont beaucoup devaient lui paraître de peu d'importance.

3. *Interpretatio in Psalmos*, *P. G.*, t. LXXX, col. 857-1998; cf. t. LXXXIV col. 19-32. — Théodoret a publié un commentaire sur tout le psautier; et tout le long de l'ouvrage, il commence par reproduire le texte du fragment qu'il va expliquer, puis il donne l'explication elle-même, de telle sorte que nous connaissons bien la recension qu'il a eue entre les mains. Cf. E. Grosse-Brauckmann, *Der Psaltertext bei Theodoret*, dans *Nachrichten der kgl. Gesellsch. der Wissensch. zu Göttingen*, philol. histor. Kl., 1911, p. 336-365. De nombreuses chaînes nous ont conservé en tout ou en partie ce commentaire; mais il est arrivé trop souvent que le nom de Théodoret a été confondu avec celui de Théodore de Mopsueste ou d'un des autres Théodore connus par la tradition; de la sorte, bien des erreurs ont été commises lorsqu'on s'est avisé d'imprimer les chaînes ou de reconstituer d'après elles le commentaire de tel ou tel auteur. On ne peut avoir dans nos textes imprimés qu'une confiance assez limitée, jusqu'au jour où la critique aura achevé de démêler l'écheveau embrouillé de la tradition manuscrite. Cf. R. Devreesse, *Chaînes exégétiques grecques*, dans *Supplément du Dictionnaire de la Bible*, t. I, col. 1135 sq.

Sur la nature de son commentaire des Psaumes, Théodoret s'exprime ainsi : « J'ai pris connaissance de divers commentaires dont les uns tombaient jusqu'à l'excès dans l'exégèse allégorique, tandis que les autres cherchaient à appliquer les prophéties elles-mêmes à l'histoire du passé, de telle sorte que leur interprétation s'adressait plutôt aux juifs qu'aux chrétiens. J'ai regardé comme de mon devoir d'éviter également ces deux extrêmes. Tout ce qui s'accorde avec l'histoire ancienne doit lui être reconnu. Mais les prédictions qui concernent le Christ Notre-Seigneur, l'Église des nations, l'expansion de l'Évangile, la prédication des apôtres ne doivent pas être détournées de leur véritable sens et appliquées à d'autres objets, comme si elles avaient été réalisées par les Juifs. » *Præf.*, t. LXXX, col. 860 CD. Il est facile de reconnaître les adversaires à qui s'oppose Théodoret : les allégoristes ont pour chef Origène; les historicistes, Théodore de Mopsueste. Entre les uns et les autres, l'évêque de Cyr se propose de tenir la balance égale : il ne nie pas l'existence des psaumes messianiques, comme le concile de Constantinople devait reprocher, bien injustement d'ailleurs, à Théodore de Mopsueste de l'avoir fait, mais il refuse de sacrifier aux fantaisies de l'allégorie. Il suit la vraie croyance, tout en se rattachant aux traditions d'exégèse historique qui caractérisent l'École d'Antioche.

Dans la même préface, Théodoret déclare qu'il avait eu l'intention et le désir de commenter le psautier avant d'avoir entrepris l'étude d'aucun autre livre biblique. Mais cette intention a été maintes fois entravée et des invitations pressantes l'ont obligé à écrire d'abord les commentaires du Cantique des Cantiques, de Daniel, d'Ézéchiel, des douze petits prophètes. Ce n'est qu'après avoir satisfait aux désirs de ses amis qu'il a pu se mettre à l'étude des psaumes. Il est difficile de préciser davantage la date de ce commentaire, dont il est fait mention *Epist.*, LXXXII, et *Quæst. in II Regn.*, XLIII.

4. *Interpretatio in Canticum Canticorum*, *P. G.*, t. LXXXI, col. 27-214. — Ce commentaire, comme nous venons de le voir, est signalé dans le prologue du commentaire des psaumes : il a dû être un des premiers travaux exégétiques de Théodoret. Son authenticité avait été naguère contestée; cf. Garnier, dans *P. G.*, t. LXXXIV, col. 217 sq.; elle semble aujourd'hui hors de doute; car aux environs de 585, le pape Pélage II cite déjà cet ouvrage sous le nom de Théodoret, *Epist.*, V, 20, *P. L.*, t. LXXII, col. 736. L'évêque de Cyr rédigea l'explication du Cantique à la demande d'un certain Jean, que l'on identifie parfois à Jean d'Antioche (429-441), mais qui est plus probablement Jean de Germanicie (431-459). Il déclare, dans son introduction, que le Cantique est un livre spirituel, πνευματικὸν βιβλίον, c'est-à-dire qu'il célèbre non pas des amours humaines, mais l'amour du Christ pour son Église. Il semble bien d'ailleurs avoir utilisé le commentaire d'Origène. W. Riedel, *Die Auslegung des Hohenliedes in der jüdischen Gemeinde und der griechischen Kirche*, Leipzig, 1898, p. 86-95.

5. *In Isaiam commentarius*, éd. A. Möhle, Berlin, 1932. — Jusqu'à ces dernières années, on n'a connu le commentaire de Théodoret sur Isaïe que par un recueil

d'extraits empruntés aux chaînes, *Interpretationis in Isaiam epitome*, *P. G.*, t. LXXXI, col. 215-495. Le texte complet a été retrouvé dans un manuscrit de Constantinople. Il fournit une importante contribution à notre connaissance de l'exégèse de Théodoret.

6. *Interpretatio in Jeremiam*, *P. G.*, t. LXXXI, col. 495-806. — Théodoret n'y explique pas seulement le livre de Jérémie, mais encore Baruch et les Lamentations. D'après la note qui termine l'ouvrage, il l'a rédigé après avoir achevé de commenter les autres prophètes : de fait, on y trouve des mentions des commentaires sur Isaïe et sur Ézéchiel.

7. *Interpretatio in Ezechielem*, *P. G.*, t. LXXXI, col. 807-1256. — Rédigée, d'après le prologue du commentaire des Psaumes, après le commentaire sur Daniel.

8. *Interpretatio in Danielem*, *P. G.*, t. LXXXI, col. 1255-1546. — Ce serait le plus ancien des commentaires sur les prophètes et sa composition aurait suivi immédiatement celle du commentaire du Cantique. Théodoret y combat les Juifs avec une énergie très spéciale. Il leur reproche en particulier de n'avoir pas compté Daniel au nombre des prophètes. Il explique, en bonne place, le cantique des trois enfants dans la fournaise, mais non pas les passages sur Suzanne et sur Bel et le dragon. Il est fort possible qu'il n'ait pas regardé ces passages comme canoniques, bien qu'il lui arrive de faire allusion à l'histoire de Suzanne. *Epist.*, CX, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 1704. Cf. L. Canet, *Pour l'édition de saint Jean Chrysostome*, λόγοι κατὰ Ἰουδαίων *et de Théodoret*, ὑπόμνημα εἰς τὸν Δανιήλ, dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, t. XXXIV, 1914, p. 97-200.

9. *Interpretatio in duodecim prophetas minores*, *P. G.*, t. LXXXI, col. 1545-1988. — Rédigée, semble-t-il, après le commentaire sur Ézéchiel.

10. *Interpretatio in quatuordecim epistolas S. Pauli*, *P. G.*, t. LXXXII, col. 35-878, et aussi dans la *Bibliotheca Patrum Ecclesiæ qui ante Orientis et Occidentis schisma floruerunt*, t. I, 1852, par C. Mariott, t. II, 1870, par P.-E. Pusey; on trouvera dans cette édition seulement l'exégèse de Gal., II, 6-14. Parmi les livres du Nouveau Testament, Théodoret n'a commenté que les Épîtres de saint Paul; cf. *Epist.*, I, II, LXXXII, CXIII; *Quæst. in Levit.*, 1. Ce commentaire a dû suivre ceux de l'Ancien Testament, mais il est antérieur aux *Questions*.

11. On attribue parfois à Théodoret les *Quæstiones et responsiones ad orthodoxos* qui figurent dans certains manuscrits sous le nom de Justin et dont on possède deux éditions notablement différentes : l'une, dans les œuvres de Justin, *P. G.*, t. VI, col. 1249-1400; l'autre donnée par Papadopoulos-Kérameus dans les *Zapiski* de la faculté d'histoire et de philologie de Pétersbourg, t. XXXVI, 1895. La plupart de ces questions sont relatives à des textes bibliques et soulèvent des problèmes d'exégèse; mais plusieurs autres ont un contenu philosophique. On peut regarder comme assuré que l'ouvrage remonte au Ve siècle et qu'il appartient à un écrivain de l'École d'Antioche. La restitution à Théodoret de l'*Expositio fidei*, ci-dessus, col. 305, rend assez vraisemblable l'attribution à Théodoret, car les deux ouvrages sont fort probablement l'œuvre du même auteur. D'autre part, trois autres écrits pseudo-justiniens sont certainement sortis de la même plume : les *Quæstiones christianorum ad gentiles*, les *Quæstiones gentilium ad christianos* et la *Confutatio quorundam Aristotelis dogmatum*, *P. G.*, t. VI, col. 1401-1564.

Théodoret a été maintes fois appelé le plus grand exégète de l'École d'Antioche, sinon de toute l'antiquité chrétienne. La popularité dont il a joui trouve en particulier son expression dans les chaînes : il est un des auteurs qui y sont le plus fréquemment cités et ses commentaires ont souvent l'honneur de figurer au centre de la page, c'est-à-dire d'être regardés comme le texte à compléter ou à interpréter par d'autres. De fait, on peut louer sans réserve la clarté de ses explications et le judicieux bon sens qui y préside. Théodoret n'est pas homme à chercher mille subtilités dans le texte biblique. S'il connaît à fond le syriaque qui est en quelque sorte sa langue maternelle, il ne sait pas l'hébreu et c'est toujours le texte grec de la Bible qui est à la base de ses commentaires. Il lui arrive parfois de citer les traductions d'Aquila, de Symmaque, de Théodotion; il n'en reste pas moins fidèle aux Septante et utilise, comme les autres Antiochiens, la recension de Lucien. Comme il cite toujours le texte qu'il commente, on conçoit que ses ouvrages permettent aux critiques de mieux connaître cette recension lucianique : encore faudrait-il, pour qu'ils rendissent tous les services qu'on peut en attendre sur ce point, qu'on en possédât des éditions critiques, ce qui est loin d'être le cas. Trop rares sont les écrits de Théodoret, en particulier ses commentaires, qui ont été l'objet d'études complètes dans leur tradition manuscrite.

Il est à peine besoin d'ajouter que l'évêque de Cyr s'attache surtout au sens historique des Livres Saints : il n'aurait pas été un antiochien s'il avait agi autrement. Mais il ne se croit pas obligé pour autant de renoncer à chercher des applications morales ou même des exégèses allégoriques. On a depuis longtemps remarqué à quel point il s'oppose ici à Théodore. Sans doute, il regarde Théodore de Mopsueste comme un des maîtres incontestés de l'Église, cf. *Hist. eccl.*, V, XXXIX; il écrit, contre Cyrille d'Alexandrie, un ouvrage pour le défendre des attaques dont il est l'objet; s'il évite de le citer dans les florilèges de l'*Eranistes*, c'est pour éviter de donner prise aux critiques des monophysites qui n'admettaient pas son autorité, *Eran.*, I, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 80 C; cf. *Epist.*, XVI. Mais, lorsqu'il s'agit d'exégèse, il n'hésite pas à prendre parti contre lui. Théodore regardait le Cantique des Cantiques comme un chant nuptial composé à l'occasion du mariage de Salomon avec une princesse égyptienne : Théodoret, sans d'ailleurs nommer Théodore, déclare que cette explication est un conte que n'oseraient pas soutenir des femmes stupides, *In Cant.*, prolog., t. LXXXI, col. 29. Théodore ne reconnaissait que quatre psaumes messianiques : Théodoret déclare que les psaumes n'ont pas tant été écrits pour les Juifs que pour les chrétiens, parce qu'ils contiennent de nombreuses prédictions et que même les souvenirs du passé sont orientés vers l'avenir. *In psalm.*, prolog., t. LXXX, col. 860. On pourrait multiplier les exemples.

Volontiers, l'évêque de Cyr se plaît à montrer dans l'Ancien Testament le symbole ou le type des réalités du Nouveau. Il insiste avec complaisance sur la condescendance de Dieu qui s'est manifesté progressivement à l'humanité et qui n'a enseigné d'abord aux Juifs que les vérités qu'ils étaient capables de comprendre. La bénédiction de Jacob sur Juda est une prédiction qui a trouvé dans le Christ son plein accomplissement. *Quæst. in Genes.*, 110, t. LXXX, col. 217. La Pâque est le type de l'agneau sans tache que nous immolons et toutes les prescriptions relatives à la Pâque sont des préfigurations énigmatiques de nos mystères, *Quæst. in Ezech.*, 44, t. LXXX, col. 252. En tout cela, Théodoret insiste sur ce qu'avait déjà dit Théodore et se rapproche de saint Jean Chrysostome. Avant d'être des exégètes, ils sont tous trois des pasteurs d'âmes et leurs premières préoccupations vont aux troupeaux dont ils ont la charge. Sans doute, Théodoret est plus intellectuel que Jean : celui-ci prononce des sermons, et celui-là écrit des commentaires. Mais dans les commentaires de Théodoret, on retrouve le même souci de l'apostolat, le même

désir de la clarté, la même défiance à l'égard des explications contournées. Lorsque Théodoret rencontre un passage difficile, il n'hésite pas à le reconnaître et il lui arrive de se moquer agréablement des commentateurs qui veulent à tout prix expliquer ce qu'ils ne comprennent pas.

Aussi ne cherche-t-il pas à faire parade d'originalité. Il déclare volontiers qu'il s'inspire des Pères, qu'il transmet les biens hérités des Pères. *In Cantic.*, prolog., t. LXXXI, col. 48; *In Epist. S. Pauli*, prolog., t. LXXXII, col. 37. Dans le prologue au livre de Daniel, il écrit : « J'ai rassemblé, en la mendiant auprès de beaucoup de pieux interprètes, un tout petit peu de science. » T. LXXXI, col. 1257. Dans le prologue aux petits prophètes : « Semblable aux femmes qui filaient et qui tissaient la laine demandée à d'autres et qui achevaient ainsi les tapis de la tente, cf. Exod., XXXV, 25; XXXVIII, 8, nous voulons aussi rassembler les explications que nous avons recueillies de divers côtés et en fabriquer un livre avec l'aide de Dieu. » *Ibid.*, col. 1548. Évidemment, il ne faut pas exagérer ces déclarations de modestie. Théodoret est tout autre chose qu'un copiste ou un compilateur : on s'en rendra mieux compte lorsqu'on aura fait la recherche à peine commencée des sources auxquelles il a puisé et l'on pourra alors faire la part exacte de ce qui lui revient en propre. En s'inspirant des anciens, il a d'ailleurs suivi l'exemple des autres exégètes : saint Jérôme, pour ne rappeler que le plus grand de tous, n'avait pas agi d'une autre manière. Il avait trop de valeur personnelle pour se contenter de reproduire ses devanciers et même s'il n'avait pas déclaré qu'il s'était livré à des recherches personnelles, cf. *In Cantic.*, prolog., t. LXXXI, col. 48; *In XII prophet. min.*, prolog., t. LXXXI, col. 1548, on retrouverait sans peine la trace de son génie propre.

Il reste vrai qu'aujourd'hui nous nous intéressons moins à l'exégèse de Théodoret qu'on a pu le faire autrefois. Parce que l'évêque de Cyr est un esprit moyen, parce qu'il n'a pas apporté d'idées neuves dans le domaine de la littérature biblique et aussi parce que ses commentaires nous paraissent un peu secs, un peu arides, nous en négligeons la lecture. Ne nous montrons-nous pas à leur égard d'une excessive sévérité?

4° *Ouvrages historiques.* — Théodoret n'a pas été seulement un théologien, un apologiste et un exégète. Il a encore été un historien. On lui doit ici :

1. *Historia religiosa seu ascetica vivendi ratio*, Φιλόθεος ἱστορία ἢ ἀσκητικὴ πολιτεία, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1283-1496. Cet ouvrage est un recueil d'histoires édifiantes ou de biographies de moines, assez analogue à l'*Histoire lausiaque* de Palladius. Cependant, tandis que Palladius s'était proposé de conduire son lecteur à travers tout l'Empire romain, pour lui montrer partout la pratique de la perfection chrétienne, Théodoret se borne à rappeler les hauts faits des ascètes qui ont brillé comme des astres dans le ciel de l'Orient; et il faut entendre ici le mot Orient dans son sens strict, comme désignant le diocèse dont Antioche est la capitale civile. Les chapitres I-XX de l'*Histoire religieuse* sont consacrés aux athlètes qui ont déjà reçu la couronne de la victoire, à commencer par Jacques de Nisibe, c. I, et Julien de Saba, c. II; les dix derniers chapitres parlent des athlètes qui combattent encore, en particulier de Siméon le Stylite, c. XXVI; les chapitres XXIX-XXX proposent même à l'imitation l'exemple de deux femmes. Les ascètes du diocèse de Cyr ont une belle place dans l'ouvrage, car les chapitres XIV-XXV leur sont réservés. Dans des éditions imprimées et dans plusieurs manuscrits, l'*Histoire religieuse* possède un appendice, *Oratio de divina et sancta caritate*, Λόγος περὶ τῆς θείας καὶ ἁγίας ἀγάπης, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1497-1522, qui se propose de montrer comment l'amour de Dieu a été le principe de toutes les vertus pratiquées par les ascètes. Il y a là, selon l'expression de Tillemont, *Mémoires*, t. XV, p. 330, un modèle d'éloquence, mais il est fort douteux que ce beau morceau ait été écrit par Théodoret. Du moins, le problème de son origine n'est pas encore éclairci.

L'*Histoire religieuse* est un des plus anciens documents que nous possédions sur les ascètes orientaux. Théodoret a connu un bon nombre des personnages dont il rapporte l'histoire. Pour ceux qu'il n'a pas vus et entendus lui-même, il a tenu à s'informer sérieusement auprès de témoins dignes de foi. Il est impossible de mettre en doute sa sincérité ou même la valeur de son information. On est d'autant plus surpris devant les récits merveilleux dont l'ouvrage est rempli. L'évêque de Cyr ne rapporte pas seulement des prouesses extraordinaires en fait de mortification; il raconte aussi des miracles étonnants, avec la plus parfaite assurance. Les esprits critiques hésitent devant de pareils récits. Pourtant ils sont garantis par l'indiscutable autorité du narrateur. Le problème qui se pose ici n'est pas spécial à l'*Historia religiosa*, mais il se présente, dans le cas présent, avec de particulières difficultés.

La date de l'*Historia religiosa* est difficile à déterminer avec certitude. On peut cependant noter que Théodoret y indique, c. II, la durée de l'épiscopat d'Acace de Bérée : cinquante-huit ans. Si Acace est devenu évêque en 379, comme il est vraisemblable, la cinquante-huitième année de son épiscopat tomberait en 437, ce qui donnerait un *terminus a quo* pour l'*Histoire religieuse*. Mais cette série de déductions est fragile : Acace semble bien être mort assez peu de temps après l'Acte d'union de 433. Les chiffres sont toujours plus ou moins suspects, étant donné la facilité avec laquelle ils peuvent être modifiés dans les copies. Enfin la date de 379 pour le début de l'épiscopat d'Acace n'est pas assurée. Ce qu'il y a de plus clair, c'est que Théodoret mentionne l'*Historia religiosa*, sous le nom de Τῶν ἁγίων ὁ βιός, dans la lettre LXXXII qui date de 449 : l'ouvrage est donc certainement antérieur à cette date.

2. *Historia ecclesiastica*, Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία, *P. G.*, t. LXXXII, col. 882-1280. Cet ouvrage renvoie assez fréquemment à l'*Historia religiosa;* cf. I, VI; II, XXVI; III, XIX; IV, XXII, XXIV, XXV. Dans les lettres LXXXII, CXIII, CXVI, écrites en 349 et qui se réfèrent aux ouvrages antérieurs de l'auteur, l'*Histoire ecclésiastique* n'est pas encore citée. Pourtant elle doit avoir été composée avant la mort de Théodose II, 28 juillet 450, car elle parle de lui comme de l'empereur actuellement régnant, ὁ νῦν βασιλεύων. V, XXXVI. On peut donc placer sa rédaction pendant l'exil de Théodoret, au cours de l'année 449-450.

L'*Histoire ecclésiastique* de Théodoret, comme celles de Socrate et de Sozomène, se présente comme la continuation de l'œuvre d'Eusèbe. Elle prend son point de départ en 323, lors des débuts de la controverse arienne et s'achève en 429, avec la mort de Théodore de Mopsueste et de Théodote d'Antioche. Si illustres qu'aient pu être ces deux hommes, leur célébrité n'est pas la vraie raison qui a poussé Théodoret à ne pas continuer son ouvrage au delà de la date de leur mort. En réalité, les années 428-429 marquent le commencement de l'affaire de Nestorius et l'évêque de Cyr n'a aucune envie de s'engager dans le récit d'une lutte où il a eu son rôle personnel à jouer. Bien que le l. V rapporte encore quelques incidents postérieurs à 429, il ne le fait que d'une manière accidentelle et Théodoret se garde d'oublier la limite qu'il a lui même fixée à son œuvre.

Il est manifeste que Théodoret a accompli rapide-

ment le travail de documentation et de composition qui a donné naissance à l'*Histoire ecclésiastique :* l'ouvrage se ressent de la rapidité avec laquelle il a été préparé et écrit. D'autre part, il ne semble pas que l'évêque de Cyr ait eu réellement les qualités de l'historien : il lui manque la claire vue des grands événements et le sens des idées générales, sans lesquels il ne saurait y avoir de véritable histoire. Au surplus, il ne dissimule guère son dessein apologétique : ce qu'il raconte, c'est la lutte et c'est le triomphe de l'Église en face de l'arianisme. Il n'a plus rien à dire lorsque le catholicisme a définitivement triomphé des ariens et des hérétiques qui se rattachent plus ou moins à eux, les apollinaristes et les macédoniens. Il se plaît aux grands tableaux qui mettent en relief la puissance de l'Église : n'est-ce pas à lui, par exemple, qu'on doit le récit, émouvant certes mais apprêté, de la pénitence de Théodose?

Socrate et Sozomène, qu'il semble bien avoir utilisés, sont donc supérieurs à Théodoret comme historiens. Mais cela ne veut pas dire que son *Histoire ecclésiastique* soit sans intérêt et sans valeur. Tout d'abord, Théodoret a eu à sa disposition des sources documentaires très riches, auxquelles il puise abondamment. Il ne copie pas les documents qu'il cite dans les œuvres de ses devanciers. Il a tenu à s'informer lui-même, à voir les recueils de lettres et d'actes conciliaires, à y choisir ce qui lui paraissait essentiel et, grâce à lui, nous connaissons bien des pièces capitales de la controverse arienne. D'autre part, tandis que Socrate avait écrit son Histoire en se plaçant surtout du point de vue de Constantinople, Théodoret rédige la sienne du point de vue d'Antioche. Il connaît bien la métropole de l'Orient et pour tous les détails compliqués de ses évêques au cours du IVe siècle, c'est à lui surtout qu'il faut recourir.

3. *Hæreticarum fabularum compendium*, Αἱρετικῆς κακομυθίας ἐπιτομή, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 335-556. Cette histoire des hérésies, composée après le concile de Chalcédoine et dédiée au comte Sporacius, le commissaire impérial délégué au concile de Chalcédoine, est divisée en cinq livres. Le l. Ier traite des erreurs qui admettent un créateur différent du Sauveur de l'univers et qui enseignent le docétisme : le premier inventeur de ces fables est Simon, le mage de Samarie, et le dernier Manès le Persan. Le l. II est consacré aux hérétiques qui admettent l'unité de Dieu, mais qui regardent le Sauveur comme un pur homme : Ébion est le premier de ces hérétiques; les plus récents, Marcel d'Ancyre et Photin. Le l. III parle de ceux qui se placent entre ces deux extrêmes et qui ont enseigné des doctrines variées. Dans le l. IV, il est question des nouvelles hérésies depuis Arius jusqu'à Eutychès. Enfin, le l. V oppose à la diversité des hérésies un résumé de la doctrine orthodoxe.

Au lieu de suivre l'ordre chronologique adopté par ses devanciers, Théodoret s'est donc efforcé de renouveler le genre des *Contra hæreses* en utilisant un ordre logique. On ne saurait dire que sa tentative a été couronnée de succès : si, dans les deux premiers livres, il arrive tant bien que mal à établir un classement, il est obligé, dès le l. III, de rassembler les éléments les plus disparates; et le l. IV revient purement et simplement à l'ordre chronologique pour traiter des erreurs récentes.

Au reste, Théodoret ne se pique pas d'originalité : il utilise beaucoup les anciens hérésiologues : Justin et Irénée, Clément d'Alexandrie et Origène, Eusèbe de Césarée et Eusèbe d'Émèse, l'*Adamantius*, Tite de Bostra, Diodore de Tarse, Georges de Laodicée, d'autres encore. Il est remarquable que l'œuvre de saint Épiphane lui ait échappé, en dépit de son importance. Pratiquement, les sources les plus volontiers employées sont le l. I du *Contra hæreses* de saint Irénée; le l. X des *Philosophoumena* d'Hippolyte et l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe. C'est seulement dans le l. IV que l'œuvre de l'évêque de Cyr a une valeur indépendante : pour parler d'Arius et d'Eudoxe de Germanicie, Théodoret peut faire appel à sa propre *Histoire ecclésiastique* et aux documents qu'il y a utilisés. Les chapitres relatifs à Nestorius et à Eutychès sont plus personnels encore, puisqu'il s'agit de contemporains que l'auteur a connus et contre lesquels il a dû lutter.

5° *Sermons.* — Nous ne possédons qu'un très petit nombre de sermons dus à Théodoret. Il est pourtant certain que l'évêque de Cyr a beaucoup prêché au cours de sa longue carrière et nous savons par son propre témoignage qu'il a obtenu, à Antioche en particulier, les succès oratoires les plus flatteurs. *Epist.*, LXXXIII, XC, XCI, CXLV, CXLVII. Il est assez étonnant, dans ces conditions, que ses homélies ou ses discours n'aient pas été conservés. Peut-être avait-on négligé de les recueillir au moment où ils furent prononcés. Peut-être aussi Théodoret n'y attachait-il pas grande importance. En tout cas, presque toute son œuvre oratoire a disparu. Il nous reste seulement :

1. Les dix discours apologétiques sur la Providence, dont nous avons déjà parlé (col. 307). — 2. Le discours sur l'amour de Dieu, qui figure à la suite de l'*Historia religiosa* (col. 313). — 3. Quelques fragments en latin de sermons christologiques, *P. G.*, t. LXXXIV, col. 53-64, conservés dans les actes du IIIe et du Ve concile œcuménique. Ces fragments sont extraits, semble-t-il, des sermons prononcés par Théodoret à Chalcédoine contre Cyrille d'Alexandrie, lorsqu'il y fut envoyé par les membres du parti antiochien au concile d'Éphèse. Le texte grec de ces fragments a été pour la première fois publié par E. Schwartz, *Neue Aktenstücke zum ephesenischen Konzil von 431*, Munich, 1920, p. 25-27, et reproduit dans *A. C. O.*, I, 1, 7, p. 81-83. — 4. Quelques fragments de cinq discours sur saint Jean Chrysostome conservés par Photius, *P. G.*, t. LXXXIV, col. 48-54, qui admire autant la beauté de l'expression que l'élévation de la pensée. — 5. Un discours sur la nativité de saint Jean-Baptiste, édité par Garnier sous le nom de Théodoret, *P. G.*, t. LXXXIV, col. 33-48, paraît bien inauthentique. Il doit être l'œuvre de l'homilète Théodore Daphnopatès, au Xe siècle.

6° *Lettres.* — Comme les sermons, les lettres de Théodoret sont perdues en grande partie. Au XIVe siècle, Nicéphore Calliste, *Hist. eccles.*, XIV, LIV, en connaissait encore plus de cinq cents. De ce nombre, nous possédons environ 230 lettres : l'édition de *P. G.*, t. LXXXIII, col. 1173-1494 comprend 181 numéros. Une découverte heureuse de S. Sakkelion, en 1885, a permis d'y ajouter 49 numéros. Le recueil de Migne donne, avec les lettres personnelles de Théodoret, dix lettres écrites par le groupe des évêques orientaux à Éphèse, *Epist.*, CLII-CLXI, et sept lettres des députés envoyés par ce groupe auprès de l'empereur Théodose, *Epist.*, CLXIII-CLXVIII, CLXX. En outre, il contient deux lettres de Cyrille d'Alexandrie, *Epist.*, CXLVIII et CLXXIX et une lettre de Jean d'Antioche, *Epist.*, CXLIX. Par contre, il laisse de côté plusieurs lettres de Théodoret dont la traduction latine a trouvé place dans le *Synodicon adversus tragædiam Irenæi*, par exemple la lettre au peuple de Constantinople, *Synod.*, n. 128 (40), et celle à Alexandre de Hiérapolis, *Synod.*, n. 161 (72). D'autres lettres, qui sont traduites intégralement dans le *Synodicon*, ne figurent qu'à l'état de fragments dans le recueil. Sur le *Synodicon*, voir ici t. XI, col. 87-88. A ces lettres plus ou moins bien conservées, il faut ajouter une lettre écrite après 451 à Jean de Cilicie et dont il ne reste que deux fragments syriaques, dans *P. O.*, t. XIII, p. 190 sq. Ces fragments sont fort importants car ils montrent comment Théodoret comprenait et défendait la formule de Chalcédoine. Ils per-

mettent aussi de penser que la lettre du pseudo-Chrysostome au moine Césaire, *P. G.*, t. LII, col. 755-760, pourrait bien être sortie de la plume de Théodoret. Ajoutons enfin que la lettre CLXXX, adressée à Jean d'Antioche sur la mort de Cyrille est un faux évident.

Les lettres de Théodoret présentent le plus vif intérêt à la fois pour l'histoire générale et pour la connaissance plus approfondie du caractère de leur auteur. Plusieurs de ces lettres sont purement privées : elles ne sont pas nécessairement les moins importantes parce qu'elles nous révèlent l'étendue des relations que pouvait avoir, au Ve siècle, un évêque d'un diocèse lointain et pauvre avec les personnalités les plus en vue de la cour impériale et qu'elles jettent des clartés nouvelles sur la vie des provinces à cette époque. Mais d'autres ont trait aux grands événements dont Théodoret ne fut pas seulement le témoin, mais l'un des principaux acteurs. Elles nous jettent au plein milieu des luttes christologiques, elles nous montrent avec quelle fidélité Théodoret refusa longtemps de condamner la personne de Nestorius, elles nous font voir avec quelle sincérité il s'efforça ensuite de fléchir son métropolitain, Alexandre de Hiérapolis, en lui montrant l'orthodoxie de la formule d'union et la laideur des schismes; elles nous permettent surtout d'apprécier le rôle de l'évêque de Cyr contre l'eutychianisme naissant et le courage qu'il déploya, en dépit des persécutions qui s'abattirent sur lui, pour défendre la foi.

Ces lettres n'ont pas encore été étudiées comme elles mériteraient de l'être : la chronologie de plusieurs d'entre elles demeure incertaine; beaucoup, qui n'existent plus, sinon sous une forme fragmentaire, dans le texte grec, sont conservées dans la traduction latine du *Synodicon;* d'autres sont entièrement perdues, mais ont laissé des traces de leur existence. Il y aurait tout un travail d'établissement des textes, de classement, etc., à entreprendre à leur sujet.

III. DOCTRINE. — Le seul point vraiment intéressant de la doctrine de Théodoret est sa christologie. Pour le reste, il n'est nul besoin d'insister. L'évêque de Cyr a enseigné sur la Trinité, sur l'Église, sur les sources de la foi ce qu'enseignaient les docteurs catholiques de son temps. Il a beaucoup demandé à l'Écriture Sainte qu'il possédait à fond et dont il a commenté, en tout ou en partie, un grand nombre de livres. Nous avons déjà rappelé que son exégèse n'avait rien de très original : elle est celle qu'on peut attendre d'un homme intelligent et instruit, qui s'appuie sur la tradition et qui cherche avant tout à dégager le sens littéral de la Bible. Il a beaucoup demandé aussi aux Pères : il n'est certes pas le créateur de l'argument de tradition, qui a été employé avant lui au cours des controverses ariennes et que saint Augustin a repris contre Pélage. Dès le début de la controverse nestorienne, saint Cyrille d'Alexandrie a utilisé cet argument et s'est plu à citer plusieurs témoignages des Pères; le concile d'Éphèse lui-même s'est fait lire un ample florilège. Mais Théodoret a développé le procédé : il en a saisi l'importance et ce n'est pas hasard que chacun des livres de l'*Eranistes* se termine par une importante série de citations patristiques. Il semble hors de doute que l'évêque de Cyr veut mettre cette preuve en un saisissant relief.

1° *La christologie.* — Naturellement, ce que Théodoret demande avant tout aux Pères, ce sont des arguments en faveur de la christologie antiochienne. Comme il est resté, jusqu'au concile de Chalcédoine, le défenseur persévérant de Nestorius, comme il a défendu contre saint Cyrille, même après avoir souscrit l'Acte d'union, dont il avait peut-être été le rédacteur, les formules de Diodore de Tarse et de Théodore de Mopsueste, on s'est demandé bien souvent s'il n'a pas franchi les limites de l'orthodoxie et enseigné, au moins au début de sa carrière, le « nestorianisme » proprement dit.

Il est difficile de répondre à cette question, d'autant plus que le « nestorianisme » lui-même est assez malaisé à définir dans les circonstances historiques où ont enseigné ses protagonistes. Nous sommes aujourd'hui capables de condamner sans réserve la doctrine qui enseigne deux personnes en Jésus-Christ. Le mot personne a maintenant un sens précis sur lequel il est impossible de se tromper; mais il n'en était pas ainsi au Ve siècle et, pour juger de l'orthodoxie d'un auteur, il faut tenir compte non seulement des formules qu'il emploie, mais du contexte qui les entoure et des circonstances où il les écrit.

Selon Théodoret, avant l'incarnation, il n'y a pas deux natures en Jésus-Christ; il n'y en a qu'une seule, car la nature humaine a été unie aussitôt que procréée; l'union s'est accomplie ἐν τῇ συλλήψει. *Eran.*, II, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 144, 137, 140, 324. Mais. après l'incarnation, le Christ possède deux natures; il faut distinguer en lui ἡ λαβοῦσα et ἡ ληφθεῖσα φύσις. *Ibid.*, col. 109.

Est-ce à dire que la nature assumée soit un homme parfait? Dans l'*Expositio rectæ confessionis*, qui est, semble-t-il, le premier essai de synthèse théologique tenté par Théodoret, on trouve cette expression : « Le Verbe, ayant fait choix d'une vierge de la race de David pour réaliser l'incarnation, a pénétré dans son sein, tel un sperme divin, et s'est façonné à lui-même un temple, l'homme parfait, en prenant une partie de la nature (de cette vierge) et en lui donnant la forme du temple. » *Expos. rectæ confes.*, 10, *P. G.*, t. VI, col. 1224. Dans le *De incarnatione Domini*, il revient souvent sur la même idée. Quand le Créateur, prenant en pitié sa créature, s'en vint à son secours, il ne voulut pas le faire dans le déploiement éclatant de sa toute-puissance, mais d'une manière humble et douce. C'est pourquoi, « dissimulant la magnificence de la divinité sous l'humilité de l'humanité, il prépare l'homme visible à la lutte et, après sa victoire, il le couronne. » C. XI, *P. G.*, t. LXXV, col. 1433 C. Et ailleurs : « Il est évident, je pense, pour tous les gens sensés, que le Dieu Verbe n'a pas assumé (un homme) dépourvu d'âme ou d'esprit, mais un homme parfait. » C. XVIII, col. 1452 B. Et ailleurs : « Le nom de Christ ne désigne pas seulement l'assumé, mais encore le Verbe assumant avec l'assumé : ce vocable est en effet significatif de Dieu et de l'homme. » C. XXX, col. 1472 A.

Même langage dans la réfutation des douze anathématismes : « Si, dans l'homme qui est un, nous distinguons les natures et appelons celle qui est mortelle corps et celle qui est immortelle âme, à bien plus forte raison, si nous sommes logiques, reconnaîtrons-nous les propriétés des natures du Dieu qui a assumé et de l'homme qui a été assumé. » *P. G.*, t. LXXVI, col. 404. Et encore dans le *Pentalogos*, composé contre saint Cyrille et le concile d'Éphèse : cet ouvrage est perdu, en dehors de quelques citations traduites en latin par le compilateur de la *Collectio Palatina :* voici l'une de ces citations : *Emmanuhel autem et ejus qui sumpsit et ejus qui adsumptus est naturas insinuat. Nobiscum enim Deus interpretatur, hoc est in nostra natura Deus, in homine Deus, Deus in templo humano; nobiscum Deus propter unitatem ejus quem ex nobis accepit.* *A. C. O.*, t. I, vol. V, p. 166.

Parfois, il arrive à Théodoret de distinguer Dieu et l'homme dans le Christ comme s'ils constituaient deux personnes : ἕτερος δὲ ὁ κατοικήσας κατὰ τὸν λόγον τῆς φύσεως, καὶ ἕτερος ὁ νάος. *De inc.*, c. XVIII, col. 1452 A. « Ce n'est pas le Dieu Verbe qui a été conduit au désert pour y être tenté; c'est le temple pris par le Dieu Verbe, de la semence de David. » *Ibid.*, c. XIII, col. 1437 D.

Nous connaissons ces formules qui caractérisent la théologie antiochienne : quel est le théologien de cette école qui ne parle pas de l'homme assumé, qui n'emploie pas la comparaison de temple et de son habitant? Mais ces formules n'aboutissent pas nécessairement à la dualité des personnes. Chaque nature garde sans doute dans l'union ses propriétés et son action : ταῖς ἐνεργείαις μὲν διῃρημένας (φύσεις), τῷ προσώπῳ δὲ συνημμένας..., τάς τε τῶν φύσεων ἰδιότητας καὶ τοῦ προσώπου κηρύττει (ὁ Παῦλος) τὴν ἕνωσιν. *Ibid.*, c. XXI et XXII, col. 1456 A, 1460 A. « Évitons en parlant des natures du Christ tout ce qui pourrait insinuer une idée de mélange, κρᾶσις, de confusion, σύγχυσις, de changement, τρόπη. En effet, si un changement se produisait, Dieu ne conserverait pas sa propre nature, ni l'homme la sienne. Nécessairement, l'un et l'autre sortiraient des limites de leur essence. Dieu ne serait plus Dieu et l'homme ne serait plus homme. » C. XXXII, col. 1472-1473.

Théodoret insiste même sur certains aspects délicats du problème. Il ne rejette pas l'expression θεοτόκος à propos de la très sainte Vierge. Bien plus, il l'admet expressément et il l'emploie volontiers, surtout dans les ouvrages composés après sa soumission à l'Acte d'union. Mais il se refuse à condamner le mot ἀνθρωποτόκος, en dépit des suspicions que divers propos de Nestorius avaient valu à ce mot et il le croit orthodoxe pourvu qu'on l'entende correctement. *De inc.*, c. XXXV, col. 1477. De même, il se refuse à accepter que l'on puise parler des souffrances et de la mort de Dieu et du Verbe. « L'anathématisme XII de saint Cyrille lui paraissait intolérable et il s'est moqué agréablement dans l'*Eranistes*, de l'explication qui consistait à dire que le Verbe a souffert impassiblement, ἔπαθεν ὁ Λόγος ἀπαθῶς. *Eran.*, III, t. LXXXIII, col. 264 sq. » Dans le fragment de son discours prononcé à Antioche, en 444, lors de la mort de saint Cyrille, il pousse la chose à l'extrême : *Nemo jam neminem cogit blasphemare. Ubi sunt dicentes quod Deus est qui crucifixus est? Non crucifigitur Deus. Homo crucifixus est, Jesus Christus qui ex semine est Davidis, filius Abrahæ. Homo est qui mortuus est, Jesus Christus.* T. LXXXIV, col. 62. Cf. J. Tixeront, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, t. III, p. 100-101.

De même, lorsqu'il s'agit de la science humaine de Jésus-Christ, Théodoret ne fait nulle difficulté d'admettre que cette science était limitée et que Jésus, en tant qu'homme, était sujet à l'ignorance. Dans le *De incarnatione*, c. XX, aussi bien que dans le *Pentalogus*, *P. G.*, t. LXXXIV, col. 68-73, il s'appuie sur le texte de saint Luc, II, 52, pour prouver que Jésus-Christ était vraiment homme et possédait une âme humaine, car seule pouvait croître en sagesse l'âme humaine qui apprend peu à peu les choses divines et humaines. Dans le critique de l'anathématisme IV, *P. G.*, t. LXXVI, col. 411, il tire la même conclusion du texte de saint Matthieu, XXIV, 36 : Jésus, dit-il, avouait ici une ignorance réelle du jour et de l'heure du jugement, car en lui l'humanité ne savait que ce que lui avait révélé la divinité.

Cependant, bien que les natures soient distinctes et non confondues, Théodoret admet la communication des idiomes et il en parle correctement dans l'*Eranistes*, II, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 148, 240, 280. Il admet surtout que le Christ n'est pas deux, mais qu'il est un. Il peut bien dire que, dans l'union, tout est affaire de bienveillance, de philanthropie et de grâce; il ajoute aussitôt que cette union n'est pas seulement morale, qu'elle est physique : πλὴν καὶ φυσικῆς ἐνταῦθα τῆς ἑνώσεως οὔσης, ἀκέραια μεμένηκε τὰ τῶν φύσεων ἴδια. *Eran.*, II, t. LXXXIII, col. 165 A. Par suite en Jésus-Christ, il n'y a qu'une personne, un fils : ἓν μὲν πρόσωπον καὶ ἕνα υἱὸν καὶ Χριστόν. Critique de l'anathem. III, t. LXXVI, col. 404.

Ce dernier point tient spécialement à cœur à Théodoret. Lors des premières manifestations du monophysisme, les Alexandrins reprochent en effet à l'évêque de Cyr d'avoir soutenu la doctrine des deux fils, d'avoir divisé le Christ. Théodoret proteste de toutes ses forces contre une pareille accusation. « Jamais, déclare-t-il, il n'a enseigné deux fils. Personne, affirme-t-il, ne m'a jamais entendu prêcher deux fils. » *Epist.*, CIV, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 1297 B. Et ailleurs : « Je n'ai pas conscience d'avoir jamais enseigné jusqu'à ce jour qu'il fallait croire à deux fils. » *Epist.*, CIX, col. 1304 A. Il va même plus loin, car il met au défi ses accusateurs de trouver dans ses œuvres antérieures un seul passage où il ait enseigné une semblable doctrine. Ne fallait-il pas qu'il fût bien sûr de lui pour oser lancer un tel défi, alors que ses livres étaient de notoriété publique et que plusieurs d'entre eux avaient été écrits, les uns avant le début de l'affaire nestorienne, les autres, au plus fort de la controverse, qui opposait l'un à l'autre l'évêque de Cyr et celui d'Alexandrie?

On voit dès lors comment on peut répondre à la question posée tout à l'heure? Théodoret a-t-il été « nestorien »? Quelques auteurs le croient. M. Bertram, en particulier, estime que l'évêque de Cyr a réellement, dans le principe, partagé l'erreur de Nestorius et qu'il ne s'en est dégagé que plus tard, peut-être vers 435. Cette conclusion ne saurait être retenue. Il est vrai qu'au début de sa carrière d'écrivain et de théologien, Théodoret a employé, sans faire de réserve, les formules en usage dans l'école d'Antioche. Il a parlé de l'*assumptus homo*, de l'habitation du Verbe comme dans un temple, de la complaisance que le Seigneur a témoignée à l'égard de l'homme qu'il s'était uni, etc. Mais ces expressions étaient alors reçues, au moins dans de larges milieux, et saint Cyrille se trompe certainement lorsqu'il écrit : « Cette opinion qu'un homme a été assumé par Dieu est étrangère aux saints Pères; ils n'ont jamais pensé cela. Ils disent bien plutôt que le Verbe du Dieu Père, lui-même, s'est fait homme en s'unissant à une chair douée d'une âme spirituelle. » *P. G.*, t. LXXVI, col. 449.

Plus tard, c'est-à-dire après sa réconciliation définitive avec l'évêque d'Alexandrie, Théodoret s'est rendu compte des imperfections ou des insuffisances du langage qu'il avait employé jusqu'alors; on ne trouve plus, dans ses derniers ouvrages, les formules discutables dont il s'était servi tout d'abord. Il évite, par exemple, de parler de l'*assumptus homo* pour employer de préférence les expressions abstraites et enseigner l'humanité assumée. Il est remarquable que, même après avoir obtenu de saint Léon, puis du concile de Chalcédoine, des lettres d'absolution, Théodoret ne revient pas à ses premières formules. Dans la lettre CLXXXI au légat Abundius de Côme, il fait une profession de foi explicite : *Nunc vero Salvatoris nostri in corpore humano præsentiam, et unum Filium Dei et perfectam ejus deitatem, et perfectam humanitatem confitemur et non in duos filios unum dominum nostrum Jesum Christum dividimus : est enim unicus; sed differentiam Dei et hominis cognoscimus et scimus quod alterum ex Patre est, alterum ex semine David et Abraham, juxta divinas Scripturas. P. G.*, t. LXXXIII, col. 1492. Mais il parle de la divinité et de l'humanité du Sauveur, bien plus que de l'homme et de Dieu, tout en rappelant ces dernières expressions. Et ensuite, il restera fidèle à la ligne de conduite qu'il s'est imposée. Même si quelque opportunisme a joué un rôle au début dans ce changement d'attitude, il est manifeste que Théodoret a fini par se rendre compte de l'ambiguïté ou de l'insuffisance de certaines expressions : c'est en toute loyauté, encore que de mauvaise grâce, qu'il avait rendu hommage à l'orthodoxie de saint Cyrille, après la signature de l'Acte d'union. Sa foi à lui

est au dessus de tout soupçon et les condamnations du concile de 553, dictées par des raisons d'ordre politique, n'atteignent pas la doctrine qu'il a enseignée.

2° *L'eucharistie.* — De la doctrine christologique de Théodoret, il faut rapprocher sa doctrine eucharistique, car c'est en pensant au Christ que l'évêque de Cyr a étudié les mystères de la présence réelle et de la transsubstantiation. Il faut noter d'abord, sans avoir besoin d'y insister, que Théodoret est un témoin de la foi commune de l'Église pour tous les points qui sont l'objet de cette foi. Il enseigne que la présence du Christ dans l'eucharistie lui permet d'être sacrifié sans sacrifice, distribué sans division, consommé sans destruction. *In psalm. LXII*, 3, *P. G.*, t. LXXX, col. 1337. Il exige que l'on soit pur pour porter à sa bouche le corps de Jésus-Christ, bien qu'il attribue spécialement à la communion la vertu de remettre les péchés. *In epist. I ad Cor.*, XI, 27, t. LXXXII, col. 317; *In Isaiam*, VI, 6, t. LXXXI, col. 268.

Sur la conversion seulement, il présente quelques enseignements importants. On sait que certains eutychiens admettaient dans le Christ une confusion des deux natures ou la conversion de l'une des deux natures en l'autre et par suite la passibilité de la nature divine. Théodoret s'élève contre cette dernière erreur et il indique pour la réfuter le rite de la Cène. « En divisant l'eucharistie comme type de sa passion, τοῦ πάθους τὸν τύπον, Jésus-Christ n'a pas parlé de sa divinité, mais bien de son corps et de son sang. « Ceci « est mon corps, ceci est mon sang », c'est donc le corps qui a été crucifié, qui a souffert, non la divinité... »

Le monophysite qui discute contre l'orthodoxe ne se tient pas pour battu. Il argue au contraire de l'eucharistie pour démontrer que le corps du Seigneur, après l'ascension, a été transformé en la divinité. Avant l'épiclèse, dit-il, on n'a sur l'autel que du pain et du vin; après la consécration, on appelle les oblats le corps et le sang de Jésus-Christ, et on les reçoit comme tels dans la communion. « De même donc que les symboles du corps et du sang du Seigneur sont une chose avant l'épiclèse sacerdotale et après l'épiclèse sont convertis et deviennent autre chose, ainsi le corps du Seigneur, après l'ascension, a été converti en la substance divine. » *Eran.*, II, t. LXXXIII, col. 168 B.

Théodoret n'accepte pas le raisonnement de son adversaire; il n'accepte même pas ses prémisses. Suivant lui, le fait invoqué est faux : « Après la sanctification, les symboles mystiques ne perdent pas leur nature propre; ils demeurent et dans leur substance première et dans leur apparence et dans leur forme, visibles et tangibles comme auparavant. On ne peut que concevoir ce qu'ils deviennent et le croire et l'adorer, comme s'ils étaient ce qu'on croit. » *Ibid.*

Mais alors, que se passe-t-il dans le pain et dans le vin, puisque les noms sont changés, puisque le pain n'est plus appelé pain, mais corps du Christ? Théodoret ne peut échapper à cette question et il essaye de la résoudre dans le premier dialogue de l'*Eranistes*. Il est vrai, dit-il, que le pain et le vin sont appelés corps et sang; mais il l'est aussi que le Christ s'est appelé lui-même vigne et qu'il a donné à son corps le nom de froment. Les initiés comprennent ce changement de nom : « Le Christ voulait que ceux qui participent aux divins mystères ne s'attachassent pas à la nature de ce qu'ils voient, mais, considérant les changements de noms, qu'ils eussent foi en la conversion qui est le fait de la grâce, πιστεύειν τῇ ἐκ τῆς χάριτος γεγενημένῃ μεταβολῇ. Car, s'il a appelé son corps naturel froment et pain, comme il s'est appelé lui-même vigne, il a honoré les symboles qui se voient du nom de corps et de sang, non pas qu'il ait changé la nature, mais parce qu'il a ajouté la grâce à la nature. » *Eran.*, I, col. 56.

« La consécration opère donc une μεταβολή. Mais cette μεταβολή n'est pas la conversion au corps de Jésus-Christ de la substance du pain : cette substance acquiert seulement une grâce, une dignité qui lui vient de son union avec le corps du Sauveur produit et présent, union qui permet entre le pain et le corps cet autre échange d'appellation que l'on constate. Théodoret n'insiste pas sur la production, dans la consécration, du corps de Jésus-Christ : c'était un point acquis; mais il nie que cette production soit le résultat d'une conversion des oblats et il explique que ces oblats sont, vis-à-vis du corps de Jésus-Christ dans une relation analogue à celle où l'humanité de Jésus-Christ se trouve par rapport à sa divinité. De ce corps, il découle encore une vertu ou une grâce qui les sanctifie sans changer ni détruire leur nature. » J. Tixeront, *op. cit.*, p. 250.

Ce système nous surprend un peu, mais pour le comprendre, il faut se placer dans la perspective christologique de l'évêque de Cyr. De même qu'il y a deux natures dans le Christ, il reste en quelque sorte deux natures dans le pain consacré. Celui-ci ne cesse pas d'être du pain; mais l'union qu'il contracte au corps du Sauveur est assez étroite pour être indestructible et pour former un tout inséparable. On pourrait ici parler d'union physique.

Sur le sacrifice eucharistique, Théodoret n'a que quelques lignes. Il remarque que le Sauveur a inauguré à la Cène l'exercice de son sacerdoce, qu'il continue d'exercer comme homme par le ministère de l'Église, alors qu'il reçoit, comme Dieu, l'offrande du sacrifice. *In psalm. CIX*, 4, t. LXXX, col. 1772-1773. Il y a donc dans l'Église un sacrifice divin et non sanglant θεία και ἀναίμακτος θυσία, dont Jésus-Christ est le prêtre principal, dont la victime est aussi le seul agneau immaculé qui porte les péchés du monde. *In Malach.*, I, 11, t. LXXXI, col. 1968. Tout cela n'a rien d'original, et Théodoret se contente de parler ici en représentant de la tradition.

3° *La Trinité.* — Sur les autres dogmes, il est possible de passer plus rapidement. En ce qui regarde la Trinité, Théodoret n'ajoute pas grand'chose à ce qu'il a appris de ses devanciers. Il condamne les ariens et les macédoniens, à la réfutation de qui il consacre des ouvrages spéciaux, perdus d'ailleurs. Avec toute l'Église, il protesse que les trois personnes de la Sainte Trinité sont consubstantielles et ont droit à la même adoration et aux mêmes honneurs. Sur un point seulement, sa doctrine mérite d'être relevée, c'est celui qui concerne la procession du Saint-Esprit.

Saint Cyrille avait écrit, dans le IXe anathématisme, que le Saint-Esprit n'est pas une puissance étrangère à Jésus-Christ, mais une puissance qui lui appartient en propre, comme étant son propre esprit, ἴδιον αὐτοῦ πνεῦμα, par lequel il opérait ses miracles. Cette formule choque Théodoret. L'évêque de Cyr répond en effet que, si, par l'expression ἴδιον τὸ Πνεῦμα τοῦ Υἱοῦ, Cyrille veut dire que le Saint-Esprit est consubstantiel au Fils et procède du Père, c'est là une assertion pieuse et digne d'être reçue; mais s'il signifie que le Saint-Esprit tient son existence du Fils ou par le Fils, c'est là un blasphème et une impiété que l'on doit repousser : εἰ δ' ὡς ἐξ Υἱοῦ ἢ δι' Υἱοῦ τὴν ὕπαρξιν ἔχον (τὸ Πνεῦμα), ὡς βλάσφημον τοῦτο καὶ ὡς δυσσεβὲς ἀπορρίψομεν. *P. G.*, t. LXXVI, col. 432.

A vrai dire, les expressions de Théodoret ne sont pas aussi claires qu'on pourrait le désirer. Depuis le IVe siècle, l'Église grecque était d'accord pour admettre que le Saint-Esprit procédait du Père par le Fils, δι' Υἱοῦ mais elle se divisait sur la question de savoir en quel sens il fallait entendre cette procession par le Fils. Le Fils jouait-il un rôle actif dans la procession de l'Esprit? ou était-il simplement un canal par lequel l'Esprit du Père s'écoulait en quelque manière? C'est, semblerait-

il, l'opinion même à laquelle s'arrête Théodoret, après Théodore de Mopsueste. L'évêque de Cyr ne rejette pas l'expression δι' Υἱοῦ : elle est trop répandue, trop classique pour être abandonnée. Il ne se borne pas davantage à condamner ceux qui feraient de l'Esprit-Saint une créature du Fils : cette opinion avait été soutenue par les macédoniens, mais elle est trop violemment opposée à la doctrine orthodoxe pour avoir besoin d'être à nouveau condamnée. D'ailleurs, Théodoret déclare, *Eranistes*, III, t. LXXXI, col. 264, que le Saint-Esprit tient son être du Père : ἐκ τοῦ Πατρὸς καὶ Θεοῦ καὶ τοῦτο (τὸ Πνεῦμα) ἔχει τὴν ὕπαρξιν, et cela ne signifie pas que l'Esprit soit créature du Père, mais seulement qu'il procède de lui. On peut donc croire que, pour Théodoret, la doctrine condamnable est celle qui attribue au Fils un rôle actif dans la procession de l'Esprit-Saint. Celui-ci ne procède que du Père; et s'il procède par le Fils, il passe seulement par lui; il le traverse, mais ne lui doit rien de sa subsistence.

4° *L'homme. La chute et le relèvement.* — Le premier homme, déclare Théodoret, a été élevé par Dieu à une condition meilleure que la terre, c'est-à-dire à l'immortalité. *Quæst. in Genes.*, 28, 37, t. LXXX, col. 125, 137. Mais l'évêque de Cyr ne s'explique pas très longuement sur la nature et les privilèges reçus par Adam. Il constate seulement que son péché l'a rendu mortel, sujet à la corruption, à la concupiscence, au péché et il ajoute qu'Adam a engendré des enfants sujets comme lui-même à la mort, à la concupiscence et au péché. *In psalm. L*, 7, t. LXXX, col. 1244; *Quæst. in Genes.*, 371, *ibid.*, col. 136. Tous, dit-il, nous avons été condamnés à la mort et toute la nature humaine est devenue captive à la suite du péché d'Adam. *In psalm. LX*, 7-8, *ibid.*, col. 1328. Adam et Jésus-Christ sont les deux pôles entre lesquels se meut l'histoire de l'humanité : tous les hommes sont solidaires de la faute du premier comme du triomphe du second. *Eran.*, III, t. LXXXIII, col. 245 sq.

Si nous subissons la peine du péché d'Adam, est-ce à dire que nous héritions de ce péché même? L'École d'Antioche a toujours été soucieuse d'affirmer l'intégrité de la nature humaine et Théodoret reste fidèle, sur ce point, aux leçons de ses prédécesseurs ou de ses maîtres. Il pose en principe que l'action du péché n'est pas naturelle en nous, que le péché n'est pas l'œuvre de la nature, mais du choix mauvais. *In psalm. L*, 7, t. LXXX, col. 1244; *Eran.*, I, t. LXXXIII, col. 40. S'il a raison d'interpréter dans Rom., v, 12, les mots ἐφ' ᾧ dans le sens de « parce que », il ajoute que chacun de nous subit la sentence de mort non pas à cause du péché du premier père, mais à cause de son péché propre. *In epist. ad Rom.*, v, 12, t. LXXXII, col. 100. Beaucoup sont devenus pécheurs à cause du péché d'Adam, comme beaucoup sont devenus justes par l'obéissance de Jésus-Christ : il y a eu d'ailleurs des justes sous la Loi, comme il y a des pécheurs sous la grâce. *In epist. ad Rom.*, v, 19, *ibid.*, col. 101-104. Enfin, si l'on baptise les enfants, ce n'est pas parce qu'ils auraient goûté le péché, οὐδέπω τῆς ἁμαρτίας γευσάμενα, c'est parce que l'effet du baptême n'est pas seulement de remettre les péchés, c'est aussi d'assurer la possession des biens futurs dont il est le gage. *Hæret. fab. comp.*, v, 18, t. LXXXIII, col. 512.

On voit sans peine les insuffisances et les lacunes de cette doctrine. Lorsqu'il s'agit de la grâce et de sa nécessité, Théodoret n'est pas moins incomplet. Sans doute, il déclare que tous les hommes, même ceux qui sont ornés des actes de vertus, ont besoin de la grâce divine, *In psalm. XXXI*, 10-11, t. LXXX, col. 1092-1093; qu'il est impossible que quelqu'un marche sans faute dans la voie de la vertu sans la grâce de Dieu. *In psalm. XXXVI*, 23-24, col. 1132. Il écrit : « L'apôtre appelle don de Dieu et d'avoir cru et d'avoir noblement combattu, non pour exclure le libre arbitre de la volonté, mais pour nous enseigner que la volonté privée de la grâce ne peut d'elle-même opérer aucun bien. » *In epist. ad Philipp.*, I, 29, t. LXXXII, col. 568.

Tout cela est excellent. Mais en d'autres passages, la pensée de l'évêque de Cyr semble beaucoup moins ferme. Il déclare, par exemple, qu'il y a des hommes qui ne connaissent pas la piété ni les enseignements divins et qui cependant s'appliquent aux bonnes œuvres. *Quæst. in Levit.*, 11, t. LXXX, col. 316. Il semble dire que les bonnes dispositions de l'âme précèdent la grâce et en méritent la venue. *In epist. ad Ephes.*, v, 24, *ibid.*, col. 557. Il ajoute que la liberté humaine reste entière sous l'action de la grâce et que la grâce, pour obtenir son effet, requiert notre correspondance et notre coopération : « Il est besoin des deux, à savoir de notre industrie et du secours divin. A ceux qui n'ont pas d'industrie, la grâce de l'Esprit ne suffit pas et l'industrie, si elle est destituée de la grâce, ne peut recueillir les richesses de la vertu. » *In epist. ad Philipp.*, I, 29-30, *ibid.*, col. 568.

Il ne faut pas chercher à concilier toutes ses affirmations pour en construire un système parfaitement cohérent. En réalité, Théodoret n'est le plus souvent amené à parler de la grâce et de ses rapports avec la liberté qu'à l'occasion des textes scripturaires dont il a entrepris le commentaire. Il est alors obligé de suivre son texte et, plus encore, de réfléchir sur les problèmes qu'il soulève. Hors de là, il tient, comme les autres Antiochiens, à sauvegarder les droits de la liberté humaine. Il serait injuste de l'accuser de pélagianisme, car il rejette l'essentiel de la doctrine pélagienne et il sait fort bien mettre en relief la nécessité de la grâce. Mais ses enseignements sont trop brefs, trop disséminés à travers ses œuvres, pour donner l'impression d'une doctrine mûrement réfléchie.

5° *Conclusion.* — L'importance de Théodoret de Cyr, dans l'histoire des dogmes aussi bien que dans l'histoire générale de l'Église, tient à la place qu'il occupe parmi les Antiochiens. Les circonstances ont fait de lui un ami, un partisan de Nestorius : une longue fidélité l'a poussé à n'abandonner l'imprudent archevêque qu'au temps du concile de Chalcédoine, c'est-à-dire de longues années après qu'il avait apporté une adhésion entière au symbole d'union de 433. Cette fidélité lui a valu la condamnation de sa mémoire au concile de Constantinople en 553 et la postérité lui a été généralement sévère. Sur la portée de cette condamnation il faudra revenir à l'art. TROIS-CHAPITRES.

En réalité, Théodoret n'a pas été nestorien; et si, dans ses premiers ouvrages, il lui est arrivé d'employer des formules discutables, il a apporté, après sa réconciliation avec saint Cyrille d'Alexandrie, un louable souci de l'orthodoxie la plus stricte. Ce faisant, il n'a d'ailleurs pas eu la conscience de modifier quoi que ce soit à ses idées et il a pu, en toute assurance, renvoyer ses accusateurs à ses premiers écrits pour leur prouver sa loyauté et sa bonne foi.

Comme il a beaucoup écrit, sur les sujets les plus variés de l'apologétique, de l'exégèse, de la théologie et comme il s'est contenté le plus souvent de traduire les opinions reçues dans son milieu, il a joui d'une autorité considérable. Cette autorité s'est exercée surtout dans le domaine scripturaire où elle trouve des témoins dans les chaînes multiples qui reproduisent en tout ou en partie les commentaires de l'évêque de Cyr. Elle a été naturellement moins forte et moins respectée sur le terrain théologique.

Il faut ajouter que les temps modernes et contemporains ont trop peu étudié la personne et l'œuvre de Théodoret. Non seulement nous n'avons pas d'édi-

tion vraiment critique de ses œuvres, mais sa vie et ses enseignements commencent à peine à fournir une matière à des travaux un tant soit peu approfondis. Il est permis de formuler le vœu que cette situation cesse et que l'évêque de Cyr sorte enfin des ténèbres où il est, depuis trop longtemps, enveloppé.

I. ÉDITIONS. — Les œuvres de Théodoret ont été éditées pour la première fois, avec une traduction latine, par J. Sirmond : *Beati Theodoreti episcopi Cyri opera omnia*, Paris, 1642, 4 vol. in-fol. Un complément à l'édition de Sirmond a été préparé par P. Garnier, mais publié seulement après la mort de l'auteur : *Beati Theodoreti episcopi Cyri auctarium sive operum tomus V*, Paris, 1684. En dehors de quelques écrits ou fragments nouveaux, cet *Auctarium* comprend surtout cinq dissertations : *Historia Theodoreti; De libris Theodoreti; De fide Theodoreti; De quinta synodo generali; De Theodoreti et Orientalium causa.* Garnier se montre habituellement bien trop sévère pour Théodoret et le juge d'une manière injuste; mais ses dissertations sont pleines de renseignements et d'idées et il n'est pas permis de les négliger.

Une seconde édition, revue, améliorée et augmentée, des œuvres de Théodoret prend pour point de départ l'œuvre de Sirmond et Garnier; elle a pour auteurs les professeurs de Halle, J.-L. Schulze et J.-A. Nœsselt, 5 vol. in-8°, Halle 1769-1774. C'est l'édition de Schulze et de Nœsselt qui est reproduite dans *P. G.*, t. LXXX-LXXXIV.

Assez rares sont les éditions d'œuvres séparées. On a mentionné plus haut celles du commentaire d'Isaïe et les lettres découvertes en 1885. Il faut ajouter à cela l'édition de la *Græcarum affectionum curatio*, par Th. Gaisford, Oxford, 1839, puis par J. Raeder, dans la *Bibliotheca scriptorum græcor. et roman. Teubneriana*, Leipzig, 1904; et l'édition de l'*Histoire ecclésiastique* par Th. Gaisford, Oxford, 1854, puis par L. Parmentier, dans le *Corpus* de Berlin, Leipzig, 1911.

II. ÉTUDES. — Il existe très peu d'études d'ensemble sur Théodoret. On doit toujours recourir à Tillemont, *Mémoires*, Paris, 1711, t. XV, p. 207-310, 868-878. Plus récemment a paru l'ouvrage de N. Glubokovskij, *Le bienheureux Théodoret, évêque de Cyr, sa vie et son activité littéraire. Étude d'histoire ecclésiastique* (en russe), Moscou, 1890. Plusieurs travaux d'approche sont dus à M. Richard : *Un écrit de Théodoret sur l'unité du Christ après l'incarnation*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. XIV, 1934, p. 34-61; *L'activité littéraire de Théodoret avant le concile d'Éphèse*, dans *Revue des sciences philos. et théol.*, t. XXIV, 1935, p. 85-106; *Notes sur l'évolution doctrinale de Théodoret*, *ibid.*, t. XXV, 1936, p. 459-481; *Les citations de Théodoret conservées dans la chaîne de Nicétas sur saint Luc*, dans *Revue biblique*, 1934, p. 88-96. Ces travaux nous permettent d'espérer une étude plus considérable qui serait la bienvenue.

On doit citer encore K. Günther, *Theodoret von Cyrus und die Kämpfe in der orientalischen Kirche vom Tode Cyrills bis zur Einberufung des sogen. Räuberkonzils* (Progr.), Aschaffenbourg, 1913; A. Bertram, *Theodoreti episcopi Cyrensis doctrina christologica, quam ex ejus operibus composuit*, Hildesiæ, 1883; J. Lebon, *Restitutions à Théodoret de Cyr*, dans *Revue d'hist. ecclés.*, t. XXVI, 1930, p. 523-550; A. d'Alès, *La lettre de Théodoret aux moines d'Orient*, dans *Ephemerides theologicæ lovanienses*, 1931 (à consulter avec précaution); R. Devreesse, *Le début de la querelle des Trois Chapitres*, dans *Revue des sciences rel.*, t. XI, 1931, p. 543-565.

Quelques travaux plus spéciaux sont ceux de A. Ehrhard, *Die Cyrill von Alexandrien zugeschriebene Schrift* Περὶ τῆς τοῦ κυρίου ἐνανθρωπήσεως, Tubingue, 1888; E. Schwartz, *Die sogen. Gegenanathematismen des Nestorius*, Munich, 1922; L. Saltet, *Les sources de l'Ἐρανιστής de Théodoret*, dans *Revue d'hist. ecclés.*, t. VI, 1905, p. 289-303, 513-536; 741-754; J. Schulte, *Theodoret von Cyrus als Apologet, ein Beitrag zur Geschichte der Apologetik*, Vienne, 1904.

G. BARDY.

THÉODOSE D'ALEXANDRIE, patriarche monophysite de cette ville de 535 à 566. — Durant la seconde moitié du Ve siècle et le premier tiers du VIe, il n'y eut à Alexandrie qu'une seule lignée de patriarches; depuis l'*Hénotique* de Zénon, le gouvernement byzantin reconnaissait le patriarche en exercice, en dépit de ses tendances antichalcédoniennes. La réaction catholique du temps de Justin Ier (518-527) et du pape Hormisdas (514-523) n'osa pas toucher au titulaire en exercice, Timothée III (518-535). Persécutées dans le reste de l'empire, les personnalités du parti monophysite trouvèrent un refuge en Égypte. C'est ainsi qu'arrivèrent à Alexandrie Sévère d'Antioche et Julien d'Halicarnasse et que débuta, dans la capitale de l'Égypte, la grande controverse entre ces deux théologiens, si malencontreusement appelée la controverse gaïanite. Voir ce vocable, t. VI, col. 999-1023, et les art. JULIEN D'HALICARNASSE, t. VIII, col. 1931-1940; SÉVÈRE D'ANTIOCHE, t. XIV, col. 1990. Le patriarche Timothée III ayant évité de se prononcer, l'opinion julianiste fit de rapides progrès, soit dans la capitale même, soit surtout dans le plat pays.

La mort de Timothée (7 février 535) allait être le signal d'un schisme au sein de l'Église monophysite. Désireuse de conserver comme titulaire d'Alexandrie un antichalcédonien modéré de la nuance Sévère d'Antioche, l'impératrice Théodora, diligente protectrice du monophysisme, avait, dès avant la mort de Timothée, envoyé sur place l'eunuque Calotychius, pour préparer l'avènement d'un successeur à son goût. Sitôt le patriarche mort, une assemblée assez restreinte fit choix, comme successeur, du diacre Théodose, ami de Sévère, déjà connu, paraît-il, par ses écrits ecclésiastiques. Renseignements à peu près concordants de Libératus, Jean de Nikiou, Sévère d'Achmounéïn et du Pseudo-Léonce; voir la bibliographie. Cette élection dut avoir lieu le 10 février dans la soirée; Théodose devait présider le lendemain les funérailles de Timothée. Mais une émeute se produisit. Les julianistes, furieux de n'avoir pas été consultés, craignant peut-être que, élu sous la pression de Byzance, Théodose ne donnât des gages au chalcédonisme, se soulevèrent, interrompirent la cérémonie des funérailles et acclamèrent comme patriarche l'archidiacre Gaïanus, un julianiste notoire; le soir même il fut consacré par Julien et deux autres évêques. Cependant Théodose était conduit au monastère de Canope, d'où ses amis l'enlevèrent bientôt pour le mettre à l'abri. Ainsi l'Église d'Alexandrie se trouva-t-elle divisée en deux factions : les théodosiens et les gaïanites.

Le triomphe de Gaïanus devait être de courte durée. Vers la fin de mai, le gouvernement impérial chassa l'intrus d'Alexandrie. Ce n'était pas, pour autant, la reconnaissance de Théodose, dont Justinien ne voulait sans doute pas. Mais, une fois de plus, Théodora sauva le monophysisme. En juillet de cette même année 535, le cubiculaire Narsès débarquait à Alexandrie et ouvrait une enquête sur l'élection de février. Le choix de Théodose fut reconnu, cependant que Gaïanus était exilé à Carthage, puis en Sardaigne; on n'entendit plus parler de lui, encore que se soient perpétués longtemps à Alexandrie des gaïanites. Comme l'a bien montré Jean Maspéro, la rétractation de Gaïanus et sa rentrée à Alexandrie où il aurait été archidiacre de Théodose, sont une invention de Sévère d'Achmounéïn. Voir *Histoire des patriarches d'Alexandrie*, p. 125-127.

Tout semblait maintenant favoriser Théodose. C'était le moment où Théodora comblait Sévère d'attentions et faisait arriver au siège de Constantinople Anthime, dont les opinions monophysites n'étaient un mystère pour personne. Zacharie le Rhéteur a conservé la lettre adressée par Anthime à Théodose et la réponse de celui-ci. *H. E.*, IX, 25, 26; cf. Michel le Syrien, *Chronique*, IX, 25, trad. Chabot, t. II, p. 217-219. On sait comment l'arrivée à Constantinople, en mars 536, du pape Agapet, fit reculer l'influence de Théodora : Justinien redevint le protecteur de l'orthodoxie chalcédonienne, Anthime fut déposé, Sévère dut

s'enfuir. Pourtant le basileus n'osa pas encore se débarrasser de Théodose et imposer à Alexandrie un titulaire chalcédonien. C'est seulement quand il se fut persuadé que Théodose manquait d'appui dans sa ville épiscopale, où les gaïanites lui menaient la vie dure, que Justinien se décida à l'appeler à Constantinople (fin 536). Le patriarche ne devait plus en revenir. Il fut d'abord traité avec beaucoup d'égards, car le basileus espérait bien le convertir au chalcédonisme. A la fin de 537 il fut envoyé en résidence forcée à Derkos; mais l'influence de Théodora ne tarda pas à le faire rentrer dans la capitale. Il devait y vivre près de trente ans encore, dans une captivité très dorée et très douce, entouré d'un nombreux clergé égyptien et jouant un peu, sous l'égide de Théodora, le rôle de pape de tous les monophysites. Il s'occupait de travaux théologiques, réfutant inlassablement les hérétiques qui pullulaient dans l'Église monophysite : agnoïtes, trithéistes, condobaudites; organisant des missions en pays païens, pour les Arabes de la frontière syrienne, pour les noirs de la Nubie, auxquels il envoya vers 543 le prêtre Julien et, très peu avant sa mort, un évêque nommé Longin. Il n'oubliait pas les intérêts de son Église. Ce fut lui qui, en sacrant et en expédiant en Syrie le fameux Jacques Baradée, contribua le plus efficacement à la résurrection de l'Église monophysite en Syrie et en Égypte. Ce fut lui aussi qui sacra, pour être patriarche (monophysite) d'Antioche, Paul l'Alexandrin (Paul de Beith Oukamé), son propre syncelle, qui d'ailleurs demeura à Constantinople.

Pendant ce temps l'autorité byzantine essayait d'installer à Alexandrie une hiérarchie chalcédonienne (melkite); ses choix furent, d'ailleurs, assez malheureux : Paul le Tabénnésiote (537-539), déposé au concile de Gaza que présidait l'apocrisiaire Pélage, Zoïle (539-551), déposé à cause de sa résistance à Justinien dans l'affaire des Trois-Chapitres, Apollinaire (551-570), qui laissa la réputation d'un prélat autoritaire et cruel. C'est ce dernier qui reçut et célébra par de grandes festivités la nouvelle de la mort de Théodose, arrivée à Constantinople le 22 juin 566.

La production littéraire de Théodose d'Alexandrie fut certainement considérable; il avait beaucoup écrit contre les hérétiques signalés plus haut qui bouleversaient son Église, bien moins en faveur de la doctrine monophysite. Il reste : les deux lettres dogmatiques écrites à Sévère d'Antioche et à Anthime et qui constatent l'accord des trois patriarches dans le rejet du chalcédonisme, dans Zacharie, *H. E.*, IX, 24 et 26; cf. *P. G.*, t. LXXXVI, col. 277; une lettre écrite de Constantinople aux Alexandrins, *ibid.*, col. 279-282; quelques fragments d'un *Tome* adressé à l'impératrice Théodora, cités au concile du Latran de 649 et au VI[e] concile, dans Mansi, t. X, col. 1121 ; t. XI, col. 273 et 445, affirmation sans ambages de l'unité d'énergie, de volonté, d'intelligence; une homélie conservée dans une traduction arabe, Paris, Bibl. nat., n. *145*, 9°; cf. *P. G.*, t. cit., col. 282; un *Éloge de l'archange saint Michel*, traduit en copte, édité par Wallis Budge dans *Miscellaneous coptic texts*, Londres, 1915, p. 321-431; 893-947; un *Panégyrique de saint Jean-Baptiste*, en traduction copte dans le ms. Pierpont Morgan, *M 583*. L'ensemble est de peu d'importance; la doctrine préconisée par Théodose est le strict monophysisme sévérien, non moins hostile au julianisme qu'à l'orthodoxie chalcédonienne; mais la personne de Théodose et plus encore son époque sont intéressantes à étudier. C'est sous son pontificat que l'Église monophysite d'Égypte achève de prendre ses caractères définitifs.

Les sources sont énumérées à l'art. GAÏANITES, t. VI, col. 1002; l'*Histoire des patriarches* de Sévère d'Achmoneïn est à prendre maintenant dans *P. O.*, t. I, p. 455 sq ; ajouter Jean de Nikiou, éd. et trad. Zotenberg, dans *Notices et extraits des mss de la Bibl. nat.*, t. XXIV, p. 514. Tous ces renseignements sont mis en œuvre dans J. Maspéro, *Histoire des patriarches d'Alexandrie*, Paris, 1923, voir table alphabétique au mot *Théodose*. Dans *P. G.*, t. LXXXVI, col. 277-286, on trouvera groupés les principaux fragments en provenance du patriarche.

É. AMANN.

THÉODOTE D'ANCYRE, évêque du V[e] siècle, adversaire de Nestorius. — Après avoir été un ami personnel de Nestorius, Théodote, évêque d'Ancyre en Galatie, se prononça contre lui et fut, en 431, au concile d'Éphèse, un de ses adversaires les plus acharnés : sur cette volte-face, il s'explique lui-même lors de la première session du concile. Mansi, *Concil.*, t. IV, col. 1181. Il fit partie de la députation des huit évêques que le concile envoya à la cour de Constantinople pour y exposer la situation et y défendre l'orthodoxie. *Ibid.*, col. 1457 sq. Par contre le concile des Antiochiens rassemblés à Tarse en 432 jeta sur lui l'anathème. *Synodicon*, n. 127 (38); cf. 136, 141, 201. Après cela, Théodote rentre dans l'ombre dont l'avait fait momentanément sortir l'affaire de Nestorius et l'on ignore pendant combien de temps il vécut après le concile d'Éphèse. Comme son successeur, Eusèbe d'Ancyre fut, selon son propre témoignage au concile de Chalcédoine, Mansi, *Concil.*, t. VII, col. 452, consacré par Proclus de Constantinople et que celui-ci mourut en 446, il est du moins certain que Théodote acheva sa carrière quelque temps avant cette date.

En 754, le concile iconoclaste de Hiéria prétendit citer le témoignage de Théodote d'Ancyre parmi ceux qui étaient défavorables au culte des images. Le II[e] concile de Nicée, en 787, reprit l'examen de la question et contesta ce témoignage qui ne figure dans aucune des œuvres authentiques de Théodote. Il fut ainsi amené à établir une liste de ses œuvres qui comprend :

1. *Six livres contre Nestorius*, dédiés à Lausus, τοὺς πρὸς Λαῦσον γραφέντας (λόγους) κατὰ Νεστορίου ἐν τόμοις ἕξ, Mansi, *Concil.*, t. XIII, col. 309. Cet ouvrage contre Nestorius a complètement disparu et il n'en subsiste aucun fragment. Gennade de Marseille, *De vir. ill.*, n. 55, parle d'un *Liber adversus Nestorium* qu'il attribue à Théodote d'Ancyre : ce *Liber* aurait été composé à Éphèse en 431 et aurait mis en relief les arguments rationnels que l'on peut opposer à Nestorius, réservant pour ses dernières pages les preuves empruntées à la Sainte Écriture. Selon O. Bardenhewer, *Gesch. der altkirch. Literatur*, t. IV, p. 198, on pourrait douter de l'identité des deux écrits, car il est peu vraisemblable qu'un ouvrage en six livres, par conséquent assez étendu, ait pu être rédigé pendant les semaines agitées au cours desquelles se tint le concile d'Éphèse. On peut cependant remarquer d'une part que le séjour de certains évêques à Éphèse se prolongea avant et après le concile et d'autre part que les informations de Gennade sont loin d'être assurées; cf. Czapla, *Gennadius als Literarhistoriker*, Munster, 1898, p. 113 sq. Le personnage à qui est dédié l'ouvrage de Théodote, Lausus, pourrait être le chambellan de la cour de Théodose II, à qui Palladius avait dédié déjà l'*Histoire lausiaque*.

2. *Une explication du symbole de Nicée*, τὴν ἑρμηνείαν τὴν εἰς τὸ σύμβολον τῶν ἐν Νικαίᾳ ἁγίων πατέρων. Cette explication nous est conservée, *P. G.*, t. LXXVII, col. 1313-1348. Elle est dirigée avant tout contre le nestorianisme et démontre que les Pères de Nicée ont déjà combattu l'enseignement des deux fils en proclamant ἕνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν et en parlant de ses attributs divins et de ses attributs humains, de manière à ne pas mélanger les natures, mais à démontrer l'unité : οὐ τὰς φύσεις συγχέοντες, ἀλλὰ δηλοῦντες

τὴν ἕνωσιν. L'ouvrage peut avoir été composé très peu de temps après la déposition de Nestorius, mais il n'est pas prouvé qu'il l'ait été à Éphèse. Il est dédié à un personnage innommé, dont l'auteur célèbre la fermeté dans la foi et qu'il appelle affectueusement φιλὴ κεφαλή. Quelques lignes avant la fin, Théodote déclare qu'il peut passer rapidement sur le Saint-Esprit, puisque, dans trois autres livres, ἐν τρισὶν ἑτέροις βιβλίοις, il a parlé d'une manière plus complète de sa divine majesté. Nous ne savons rien de cet ouvrage sur le Saint-Esprit, dont le VII[e] concile ne parle pas. Il est même assez étonnant que Théodote ait consacré un écrit étendu à un problème qui ne préoccupait plus guère les esprits au v[e] siècle : peut-être des circonstances locales auraient nécessité cet ouvrage.

3. *Sept homélies sur divers sujets :* Sur la naissance du Seigneur, εἰς τὴν γέννησιν τοῦ Κυρίου; sur la Purification, εἰς τὰ φῶτα; sur Élie et la veuve, εἰς τὸν Ἠλίαν καὶ τὴν χήραν; sur saint Pierre et saint Jean, εἰς τὸν ἅγιον Πέτρον καὶ Ἰωάννην; sur le paralytique de la Belle-Porte, εἰς τὸν χωλὸν τὸν καθήμενον πρὸς τὴν ὡραίαν πύλην (cf. Act. Apost., III, 2); sur les deux aveugles, εἰς τοὺς δύο τυφλούς (Matth., XX, 30 sq.); sur ceux qui reçoivent les talents, εἰς τοὺς τὰ τάλαντα λαβόντας (Matth., XXV, 14 sq.). De ces sept homélies, deux seulement nous ont été conservées, celles qui sont relatives à la Nativité et à la Purification. Les cinq autres ont disparu.

Par contre, nous possédons quatre autres homélies dont ne parle pas le II[e] concile de Nicée, soit en tout six homélies de Théodote. Trois d'entre elles figurent dans les Actes du concile d'Éphèse. Les deux premières sont intitulées : *In die nativitatis Domini;* elles ont été lues à Éphèse, mais, selon toutes les vraisemblances, elles avaient commencé par être prononcées à Ancyre; sans doute est-ce une de ces deux homélies que vise la liste de Nicée. La III[e], intitulée *Contra Nestorium, in die S. Joannis evangelistæ*, est très courte et doit avoir été prononcée à Éphèse. Tillemont, *Mémoires*, t. XIV, p. 453, fait justement remarquer le peu de vraisemblance qu'il y a à ce que Théodote ait été à Éphèse le jour de la fête de saint Jean l'Évangéliste et propose de lire ce titre : *In ecclesia S. Joannis evangelistæ.* On pourrait aussi se demander si l'homélie n'a pas été prêchée le 24 juin, pour la fête de saint Jean Baptiste, bien qu'elle ne fasse pas mention du précurseur. L'homélie IV, intitulée *Homilia in Deiparam et Simeonem* est sans doute celle que les Actes de Nicée appellent εἰς τὰ φῶτα; elle est également signalée dans les *Antirrhetica* du patriarche Nicéphore de Constantinople († 829), sous le titre : *In Deiparam et Simeonem*, dans Pitra, *Spicilegium Solesmense*, t. I, p. 319; la fête de la Purification était déjà célébrée en Asie mineure vers la fin du IV[e] siècle. Cf. K. Holl, *Amphilochius von Ikonium*, Tubingue, 1904, p. 61 sq., 104 sq.; en sens contraire M. Jugie, dans *P. O.*, t. XIX, p. 297 sq.

Les homélies V et VI : *In die nativitatis Domini* et *In sanctam Deiparam et in nativitatem Domini* sont conservées, la première en latin, la seconde en grec. Il faut ajouter qu'on ne saurait apporter en leur faveur aucun témoignage ancien et que l'homélie VI contient des citations de la littérature classique, ce qui est tout à fait contraire à l'usage habituel de Théodote. Leur authenticité reste donc incertaine.

Il faut faire des remarques analogues au sujet d'une homélie conservée en éthiopien, A. Dillmann, *Chrestomathia æthiopica*, Leipzig, 1866, p. 103-106, encore qu'elle se rapporte aux problèmes traités par le concile d'Éphèse.

Un très long panégyrique de saint Georges conservé en copte, E.-A. Wallis Budge, *The martyrdom and miracles of St George of Cappadocia, the coptic texts edited with an english translation* (*Oriental Texts*, series I), Londres, 1888, p. 83-172, 274-331, n'est certainement pas authentique.

Le *Synodicon* contient, en traduction latine, un fragment d'une lettre de Théodote à un moine du nom de Vitalien; c'est une invitation à se garder des doctrines de Nestorius, *Synod.*, n. 289 (199), *P. G.*, t. LXXXIV, col. 814.

La *Doctrina Patrum de incarnatione Dei Verbi*, éd. Diekamp, Munster, 1907, p. 126-128, donne, sous le nom de Théodote, un long fragment christologique. Ce fragment n'est pas authentique : non seulement, il ne figure nulle part dans les écrits de Théodote et sa doctrine ne cadre pas avec celle de l'évêque d'Ancyre, mais on y trouve citée, à côté de saint Grégoire de Nazianze, l'autorité du pseudo-Denys l'Aréopagite, que Théodote ne peut pas avoir connu.

La chaîne de Cramer sur les Actes des apôtres, Oxford, 1838, renferme, sous le nom de Théodote, trois courts fragments qui ont été reproduits dans *P. G.*, t. LXXVII, col. 1431. Il est possible que d'autres fragments de l'évêque d'Ancyre figurent encore dans les chaînes bibliques.

L'enseignement de Théodote appelle peu de remarques. Théodote est bien plutôt un orateur qu'un théologien et la doctrine de l'incarnation ne lui doit rien. S'il lutte avec intrépidité et persévérance contre Nestorius, il ne cherche pas à préciser les erreurs de son adversaire ni à fournir contre lui des arguments nouveaux : il lui reproche d'avoir enseigné la doctrine des deux fils et il le traite comme un partisan de Photin, ce qui est un reproche étonnant mais assez peu mérité. On doit surtout relever chez lui une tendre dévotion à la très sainte Vierge : cette dévotion se traduit par des louanges dont la rhétorique n'est certes pas absente, mais qui partent d'un cœur vraiment aimant.

Les écrits de Théodote sont rassemblés dans *P. G.*, t. LXXVII, col. 1313-1432, d'après l'édition de Gallandi, *Bibliotheca veterum Patrum*, t. IX, Venise, 1773, p. 423-477.

Les homélies I-III figurent également dans les Actes du concile d'Éphèse, Mansi, *Concil.*, t. V, col. 185-204, 203-218, 221-226; cf. *A. C. O.*, I, 1, 2, p. 80 sq., 73 sq., 71 sq. L'homélie IV a été publiée pour la première fois par F. Combefis : *Sanctorum Patrum Amphilochii Iconiensis, Methodii Patarensis et Andreæ Cretensis opera omnia*, Paris, 1644, p. 35-56. Les homélies V et VI ont été éditées en latin par le même, dans sa *Bibliotheca Patrum concionatoria*, t. I, Venise, 1749, p. 111-113, 199-204; le grec de la dernière par M. Jugie, dans *P. O.*, t. XIX, p. 318-355. Voir la notice, p. 289 sq.

L'homélie VI, 13, *P. G.*, t. LXXVII, col. 1131, cite la quatrième églogue de Virgile. Cf. A. Kurfess, *Die griechische Uebersetzung der vierten Ekloge Vergils*, dans *Mnemosyne*, t. IV, 1937, p. 283-288. B. Marx, *Procliana*, Munster-en-W., 1940, p. 91, signale des passages communs entre l'hom. I de Théodote et l'hom. IV de Proclus.

G. BARDY.

THÉODULFE, évêque d'Orléans (750?-821). — I. Vie. II. Œuvres.

I. VIE. — Théodulfe fut un des évêques les plus marquants du règne de Charlemagne, et il est pour nous un témoin précieux de cette époque. D'origine espagnole, il fut à une date qu'il est difficile de préciser (781?) pourvu par Charlemagne de l'évêché d'Orléans; le roi lui donna ensuite l'une après l'autre les principales abbayes de l'Orléanais : Saint-Aignan, Saint-Liphard, Saint-Mesmin, et principalement Fleury ou Saint-Benoît-sur-Loire: étant donnée l'importance de cette dernière abbaye et le souci qu'avaient les moines de maintenir leurs privilèges anciens, il semble qu'en ce qui la concerne, Théodulfe fut l'objet d'une élection régulière (en 796?-801?). Il fut donc à la fois évêque d'Orléans et abbé de Fleury.

Rien n'indique qu'il ait été réellement moine, bien qu'il se soit occupé sérieusement de la vie religieuse

et même de la réforme des abbayes qui lui avaient été données. Près de Fleury, à Germigny-des-Prés, où il avait une villa, Théodulfe fit construire une église qui subsiste encore aujourd'hui et, bien que très restaurée, est un vestige intéressant de l'architecture carolingienne.

Une lettre d'Alcuin, du 22 juillet 798 (*Mon. Germ. hist.*, *Epistolæ*, t. IV, p. 241; cf É. Amann, *L'adoptianisme espagnol*, dans *Revue des sc. rel.*, juillet 1936) nous apprend que Théodulfe fut appelé en consultation sur le cas de Félix d'Urgel et de son adoptianisme. On ignore s'il répondit par écrit et quelle fut sa participation aux divers conciles qui traitèrent de la question. Nous avons plus de détails sur son rôle dans l'affaire du *Filioque* et au concile d'Aix-la-Chapelle en 809, dont il fut, avec Smaragde, abbé de Saint-Mihiel, chargé de préparer les travaux; il ne fit point partie de la légation qui porta au pape Léon III les conclusions du concile. Entre temps, en 798, avec Leidrade, qui venait d'être nommé archevêque de Lyon, il fut chargé comme « missus » d'une inspection en Provence et en Septimanie; lui-même nous en a laissé le récit dans un poème.

Ce sont là quelques épisodes marquants de sa vie, mais l'impression que nous laisse la lecture de son œuvre est qu'il fut avant tout un évêque aux préoccupations pastorales. Théologien assez érudit pour qu'on le consultât dans les problèmes qui surgissaient, il tourna cependant le principal de son activité vers l'évangélisation des populations qui lui étaient confiées, la bonne tenue du clergé, la vie religieuse des abbayes. Ami d'Alcuin, malgré une brouille momentanée à propos d'un clerc d'Orléans qui s'était enfui et réfugié à Saint-Martin de Tours, en relations avec tout ce que la cour de Charlemagne comportait de notabilités, apprécié par le roi des Francs, il ne se mêla guère de politique, comme le faisaient Alcuin lui-même ou Adhalard, l'abbé de Corbie.

Ce fut pourtant la politique qui lui valut une fin presque misérable. Il avait pour Charlemagne et tout ce qui touchait à sa personne une admiration profonde, même en tenant compte des exagérations inévitables du style poétique, puisque c'est surtout dans ses poèmes que se révèlent les pensées et les sentiments de l'évêque d'Orléans. Sans être un théoricien de cet « augustinisme » qui s'efforçait alors d'appliquer à la politique de Charles les considérations de la *Cité de Dieu*, Théodulfe croit certainement à la mission divine du fils de Pépin : les victoires remportées sur les Huns, les Arabes et autres peuples païens lui apparaissent comme autant de victoires du Christ. Il fut de ceux qui contribuèrent à créer cette atmosphère impériale dont la cérémonie de Noël de l'an 800 fut l'aboutissement concret : aussi ne doit-on pas s'étonner qu'il ait chanté l'événement avec enthousiasme. Le partage de l'empire entre les trois fils de Charles, pourtant conforme au vieux droit germanique, lui inspire de l'inquiétude. Que Dieu, dit-il, préserve le siècle présent de ressembler à Géryon, le monstre aux trois têtes! *Theodulphi carmina*, *P. L.*, t. CV, col. 315, 327, 330, 374. Qu'il ait tenu en médiocre estime le pâle successeur de Charles, c'est possible, mais rien dans son attitude ne le fait supposer. L'auteur anonyme de la *Vie de Louis le Pieux*, toujours très attentif à nous décrire les faits et gestes des personnages de la cour royale, nous apprend qu'à peine connue à Orléans la mort de Charles, Théodulfe envoya ses condoléances à Louis qui se trouvait alors près d'Angers et lui manifesta le désir de le voir à Orléans. *Vita Ludovici*, *P. L.*, t. CIV, col. 940. Effectivement Louis se rendit à Orléans, où Théodulfe le reçut avec toute la solennité possible et lui exprima son loyalisme dans un poème que Mabillon a retrouvé, *Vetera analecta*, Paris, 1723, p. 411, 412; *P. L.*, t. CV, col. 377. Deux ans plus tard, toujours d'après la *Vita Ludovici*, il fut désigné pour accompagner le pape Étienne IV venu à Reims pour sacrer l'empereur, *P. L.*, t. CIV, col. 944; ce fut à cette occasion sans doute qu'il reçut le pallium, auquel il fera plus tard allusion dans sa justification. *Carmina*, *P. L.*, t. CV, col. 340 B. D'autre part, bien que, d'après Éginhard, il ait été appelé — parmi beaucoup d'autres d'ailleurs — à apposer sa signature au testament de Charlemagne, il n'était pas l'un de ces personnages encombrants contre qui un gouvernement nouveau doit prendre ses précautions. Quoi qu'il en soit, il fut impliqué dans la révolte de Bernard d'Italie; la *Vita Ludovici* l'accuse positivement de complicité : *hujus sceleris conscii*. *P. L.*, t. CIV, col. 947 C. Théodulfe se trouva donc compris dans cette proscription générale qui envoyait en divers exils les principaux conseillers de Charlemagne : Adhalard, Wala, Leidrade, etc... *Carmina*, *P. L.*, t. CV, col. 337-340. Mais il semble avoir été traité plus sévèrement que d'autres. Emprisonné dans un monastère à Angers, il se refuse à toute bassesse pour obtenir sa liberté; il prend le pape lui-même à témoin de son innocence. *Ibid.*, col. 340 C. Il ne vécut pas assez longtemps pour profiter de l'amnistie de 821. Depuis 818, il était remplacé par Jonas sur le siège d'Orléans. Il y a deux traditions sur sa mort, l'une, la plus vraisemblable, le fait mourir en exil; l'autre le ramène à Orléans, pour y mourir bientôt empoisonné. D'après un nécrologe, la date serait le 18 septembre 821.

II. ŒUVRES. — 1° *Œuvres théologiques*. — La plus considérable est son traité *De Spiritu Sancto*, *P. L.*, t. CV, col. 259-276, qu'il composa à la demande de Charlemagne pour justifier l'addition du *Filioque* par les Francs au symbole de Nicée. A vrai dire c'est moins une œuvre composée qu'un recueil de textes patristiques en faveur de la thèse. De la plume même de Théodulfe, on ne peut relever que la préface (en vers) à Charles empereur, mais le choix des textes montre l'érudition de l'évêque d'Orléans et, par la même occasion, nous apprend, si c'était nécessaire, quelles connaissances patristiques possédaient les théologiens du IXe siècle. Plusieurs textes cités n'appartiennent pas en réalité aux auteurs à qui ils sont attribués, par exemple les textes de saint Athanase sont tirés d'un *De Trinitate* qui n'est pas de lui mais figure sous son nom dans l'édition latine de ses œuvres. Le symbole *Quicumque* également est attribué à tort à saint Athanase, mais il n'est pas nécessaire d'insister, l'erreur étant beaucoup plus ancienne que Théodulfe. Parmi les extraits de saint Augustin, plusieurs ne figurent pas dans ses œuvres authentiques, mais la tradition fut toujours généreuse à l'égard du grand docteur. A cette question il faut rattacher un commentaire très sobre du *Quicumque*, publié par Ch. Cuissard, *Théodulfe, sa vie et ses œuvres*, Orléans, 1892, p. 343.

Comme plusieurs évêques d'alors, Théodulfe composa un traité *De ordine baptismi*, *P. L.*, t. CV, col. 223-240, pour répondre à l'enquête proposée par Charlemagne en 811. L'ouvrage est adressé à Magnus, archevêque de Sens, pour être transmis à l'empereur; il consiste dans l'explication détaillée des rites du baptême; on trouve à l'occasion du symbole deux allusions aux controverses du moment : *et in Jesum Christum... verum Dei filium, non factum aut adoptivum sed genitum* (col. 227 B), et plus loin sur le Saint-Esprit : *Deum verum ex Patre Filioque procedentem* (col. 227 D).

2° *Œuvres scripturaires*. — Charlemagne avait chargé Alcuin de mettre de l'ordre parmi les textes bibliques aux variantes multiples qui étaient en circulation; son esprit simplificateur envisageait une sorte de *textus receptus* qui réalisât l'uniformité; Alcuin se mit à l'œuvre et s'efforça de restituer la Vul-

gate hiéronymienne, les variantes étant éliminées de l'édition. Le but de Théodulfe n'est pas le même : il n'a pas le cœur de choisir parmi les variantes; sa pensée là-dessus nous est bien indiquée dans une épître en vers adressée à sa « fille » Gisèle, en lui envoyant comme cadeau de noces un psautier magnifique *argento atque auro quod radiare vides;* ce psautier contient, dit-il, les deux versions de saint Jérôme : *sensibus egregiis utraque, erede, mieat,* l'une et l'autre brillent de très beaux sens. *P. L.*, t. cv, col. 326 C. Ce psautier a disparu, mais les Bibles qui nous restent, en particulier l'exemplaire de la Bibliothèque nationale *(lat. 9380)* et celui qui est conservé au trésor de la cathédrale du Puy, témoignent de la même disposition : un système compliqué de ponctuation, de ratures, surcharges, additions interlinéaires ou marginales, sur un texte de base apparenté de près au *Codex Toletanus* montre le désir de ne sacrifier aucune variante intéressante. Plusieurs versions latines interviennent, les Septante et aussi, nous dit-on, l'hébreu : pour ce dernier, son influence se voit surtout dans l'ordre adopté pour les livres. Théodulfe voulut que les Bibles sorties de son *scriptorium* fussent accompagnées d'une chronique, qu'il emprunta à Isidore de Séville, d'une « clé » pour l'explication symbolique et enfin d'un *speculum :* recueil de préceptes moraux, de sentences tirés des livres saints, qu'il trouvait parmi les œuvres de saint Augustin. Ajoutons que, malgré la complication de l'apparatus, ces Bibles sont fort belles, tant par la calligraphie que par les miniatures qui les décorent. Cependant elles n'eurent pas grand succès : le système était trop compliqué. Il faudra attendre les érudits du XVIe siècle pour avoir l'idée de semblables éditions avec toutes les variantes d'un texte. Théodulfe est le précurseur des éditions critiques; cf. Delisle : *Les Bibles de Théodulfe*, dans *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1879, t. XL, p. 5 et 47.

3° *Œuvres pastorales.* — Elles consistent principalement en deux recueils de préceptes, conseils, directions, donnés par l'évêque d'Orléans à ses prêtres et qui se présentent à nous, à l'instar des textes législatifs royaux, avec le titre de *Capitula* et *Capitulare;* le second recueil est appelé parfois « Pénitentiel » : de fait, il est en grande partie constitué par l'énumération classique des fautes, affectées de la pénitence qu'elles comportent. *P. L.*, t. cv, col. 191-208, 208-224. Il est impossible de donner ici un résumé même succint de ces deux recueils, mais ils sont importants, le premier surtout, pour la connaissance de la législation religieuse à l'époque carolingienne et très révélateurs de l'organisation diocésaine et paroissiale; cf. Carlo de Clercq, *La législation religieuse franque de Clovis à Charlemagne*, Louvain, 1936. On trouvera une bonne analyse dans dom Ceillier : *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, éd. Vivès, t. XII, p. 264 sq. Ch. Cuissard a tiré des capitulaires de Théodulfe une longue description de la vie religieuse dans l'Orléanais à cette époque, *op. cit.*, *passim.*

Dom d'Achery, au t. V de son *Spicilegium* (1661), donne deux extraits assez courts de sermons, reproduits dans *P. L.*, t. cv, col. 275-282. Enfin, il faut rattacher aux œuvres pastorales une explication du canon de la messe, qui est plutôt une œuvre d'édification que de théologie, publiée par Ch. Cuissard, *op. cit.*, p. 332. L'opuscule s'intitule : *Interpretatio missæ* et l'explication s'étend depuis la préface jusqu'à l'*Agnus Dei* inclus. Notons pour la théologie de l'eucharistie ce bref commentaire du *Qui pridie : Quis unquam crederet quod corpus in panem potuisset converti vel sanguis in vinum, nisi ipse Salvator diceret, qui panem et vinum creavit et omnia ex nihilo fecit? Facilius est aliquid ex aliquo facere quam omnia ex nihilo creare. Ibid.*, p. 338-339.

4° *Œuvres poétiques.* — Elles représentent la plus grande partie de l'œuvre de Théodulfe. *P. L.*, t. cv, col. 283-380, et surtout Dümmler, *Mon. Germ. hist.*, *Poetæ*, t. I, p. 437-581. Elles ont été naturellement très étudiées du point de vue de l'histoire littéraire et aussi du point de vue de l'histoire de la civilisation. Guizot en a tiré un chapitre de son *Histoire de la civilisation en France*, XXIIIe leçon. Ebert, dans son *Histoire générale de la littérature du Moyen Age en Occident* (trad. Aymeric-Condamin, t. II, p. 81) n'a guère retenu qu'elles de l'œuvre de Théodulfe. Le fait est que ces poèmes abondants et faciles constituent un document de premier ordre. Ils nous font connaître d'une manière sympathique l'auteur lui-même, sa culture antique, sa sensibilité; on ne s'étonne plus qu'il ait apporté tant de soin à la construction et à la décoration des églises, à la copie et à l'ornementation des livres. Son maître est Virgile, mais surtout Ovide; d'ailleurs il nous renseigne lui-même sur ses lectures dans la pièce intitulée : *De libris quos legere solebam. P. L.*, col. 331. L'évêque avait élégamment résolu pour son compte personnel le cas de conscience de la fréquentation des auteurs païens, qui inquiétera encore bien de ses contemporains. Plusieurs de ses poèmes sont de simples jeux d'esprit : telle la description d'un combat d'oiseaux dans la région de Toulouse. A la fin de sa vie, il pleurera la tristesse de son sort à la manière d'Ovide déplorant son exil : un beau poème, autour duquel de gracieuses légendes se sont formées, date de cette époque, le *Gloria, laus*, passé dans la liturgie du dimanche des Rameaux. Théodulfe écrit en vers sur les sujets les plus variés avec une étonnante facilité. Mais beaucoup de ces poèmes, comme on peut s'y attendre de la part d'un évêque, ont un intérêt parénétique : ils exhortent, ils prêchent, par exemple le récit en vers qu'il nous donne de sa mission dans le midi de la Gaule et qui s'intitule : *Parenesis ad judices*, cf. G. Monod, dans *Revue historique*, 1887. Il y a dans ce récit, du pittoresque, de la vie, mais il est surtout une exhortation aux juges pour qu'ils soient intègres. Nous avons une *Parenesis* semblable *ad episcopos*, un long parallèle des vertus et des vices, une description des arts libéraux. On ne pourrait connaître l'évêque d'Orléans sans avoir lu ses poèmes, c'est là assurément qu'il a mis le meilleur de lui-même : théologien quand il l'a fallu, Théodulfe a été essentiellement un évêque et par surcroît un humaniste.

1° *Texte.* — Le premier érudit qui ait porté ses recherches sur l'évêque Théodulfe semble avoir été Sirmond. Dès 1629, au t. II des *Concilia antiqua Galliæ*, il publie les *Capitula*, *P. L.*, col. 191. En 1646 paraissent à Paris chez Cramoisy les *Theodulfi Aurelianensis episcopi opera:* ce recueil contient les *Capitula* déjà publiés, le *De ordine baptismi*, le *De Spiritu Sancto*, les *Carmina* divisés en 6 livres. Cette édition a été considérablement augmentée dans les *Sirmondi Opera*, t. II, Paris, 1696. Migne, dans *P. L.*, t. cv, donne les textes publiés par Sirmond, augmentés des trouvailles de Baluze et de Mabillon. En outre, nous avons signalé plusieurs textes édités par Ch. Cuissard à la fin de son ouvrage.

2° *Études.* — Baunard, *Théodulfe, évêque d'Orléans et abbé de Fleury-sur-Loire*, Orléans, 1860; Ch. Cuissard, *Théodulfe, évêque d'Orléans, sa vie et ses œuvres*, Orléans, 1892; Chanoine G. Chenesseau, *L'abbaye de Fleury à Saint-Benoit-sur-Loire*, Paris, 1931.

Pour les ouvrages généraux, se reporter aux articles : RABAN-MAUR, RADBERT, RATRAMNE, SMARAGDE.

H. PELTIER.

1. THÉOGNOSTE, théologien d'Alexandrie à la fin du IIIe siècle. — Nous ne connaissons rien de la vie de Théognoste, que ne signalent ni Eusèbe dans son *Histoire ecclésiastique*, ni saint Jérôme dans le *De viris illustribus*. Philippe de Side, dans le fragment conservé par le cod. *Bodl. Barocc. 142*, fol. 216, assure qu'il fut le chef de l'école catéchétique d'Alexandrie et le place à la suite de Denys et de Piérius, mais avant

Sérapion et Pierre. La notice de Philippe, on le sait par ailleurs, ne mérite qu'une confiance très relative; elle est remplie d'erreurs flagrantes et d'anachronismes. Dans le cas de Théognoste, elle se trompe probablement en le plaçant à la suite de Piérius. Nous savons que celui-ci était prêtre sous l'épiscopat de Théonas (281-300) et qu'après la grande persécution il passa à Rome le reste de sa vie. D'autre part, saint Denys fut élevé à l'épiscopat en 247-248 et il dut, à ce moment, abandonner la direction de l'école. Il ne peut donc guère avoir eu Piérius pour successeur immédiat à l'école et il est vraisemblable que l'activité de Théognoste est à placer sous l'épiscopat de Denys et de ses successeurs, entre 247 et 280 environ. Saint Athanase qui cite son témoignage le range parmi les anciens, παλαιοὶ ἄνδρες. *Epist. ad Serap.*, IV, 11. Dans le *De decretis Nicænae synodi*, c. XXV, il le mentionne comme un habile homme, λόγιος ἀνήρ, avant saint Denys. Après saint Athanase, saint Grégoire de Nysse, Stéphane Gobar, Photius, puis, au XIIe siècle, Georges de Corcyre sont seuls à rappeler le souvenir du vieux théologien.

Des ouvrages de Théognoste, nous connaissons d'abord quatre fragments : deux d'entre eux ont été conservés par Athanase aux deux endroits déjà cités; un troisième figure dans le *Contra Eunomium*, l. III, c. III, de Grégoire de Nysse; un quatrième a été publié par Fr. Diekamp en 1902. Mais c'est Photius, *Bibliolh.*, cod. 106, qui nous renseigne le mieux sur son activité littéraire. Il nous apprend en effet que Théognoste avait écrit un grand ouvrage en sept livres intitulé *Hypotyposes* et il indique approximativement le contenu de chacun de ces livres : le premier devait traiter du Père, le deuxième du Fils, le troisième de l'Esprit-Saint, le quatrième des anges et des démons, le cinquième et le sixième de l'incarnation, le septième de la création.

Photius donne le titre du septième livre : *De l'activité créatrice de Dieu*, ce qu'il ne fait pas pour les autres livres. Diekamp a cru pouvoir conclure de ce fait et aussi de l'affirmation que le l. VII était plus orthodoxe que les autres, spécialement en ce qui concerne la christologie, que ce livre constituait une sorte de rétractation des précédents. Après avoir systématiquement exprimé sa pensée sur tous les dogmes chrétiens, Théognoste aurait été amené à revoir son œuvre, à la corriger ou à la compléter sur des points spéciaux et l'occasion de cette revision aurait pu lui être fournie par la controverse des deux Denys et les reproches adressés à l'évêque d'Alexandrie par saint Denys de Rome. Cette hypothèse est malheureusement aussi aventureuse que séduisante et nous ne saurions la retenir. Il peut être surprenant de trouver le traité de la création après celui de l'incarnation et même après celui des anges et des démons; mais nous savons que l'ordre des matières suivi par les théologiens anciens était assez différent du nôtre : dans le *De principiis*, Origène, après avoir parlé de Dieu, puis du monde et de l'homme, ne consacre-t-il pas ses deux derniers livres à la liberté humaine et à l'interprétation de l'Écriture sainte?

La doctrine de Théognoste semblait assez choquante à Photius, qui en critique plusieurs points, et déjà à saint Grégoire de Nysse, qui la rapproche de celle d'Eunomius. De même le caténiste auquel est dû le fragment publié par Diekamp écrit : « A remarquer qu'en plusieurs autres passages, cet auteur émet des blasphèmes sur le Fils de Dieu et sur le Saint-Esprit. » En réalité, le vieux théologien d'Alexandrie se montre le disciple fidèle d'Origène et ses enseignements s'apparentent de près à ceux de saint Denys. Pour sa part, saint Athanase ne voyait pas de difficulté à se couvrir de l'autorité de ce savant homme, tout en déclarant qu'il parlait parfois par manière d'exercice avant d'exprimer sa véritable pensée : τὰ πρότερα ὡς ἐν γυμνασίᾳ ἐξετάσας, ὕστερον τὴν ἑαυτοῦ δόξαν τιθείς. *De decret. Nic. syn.*, c. XXV, *P. G.*, t. XXV, col. 460.

Selon Photius, Théognoste enseignait que le Père doit nécessairement avoir un Fils. Peut-être faut-il entendre par là que Dieu est obligé pour se révéler d'avoir recours à un médiateur. On se souvient que, pour Origène, Dieu est de même la vérité et la bonté absolues et qu'il se manifeste aux hommes par le moyen du Verbe qui est seulement vrai et bon.

Plus grave, nous semble-t-il, est le reproche, encore adressé par Photius à Théognoste, d'avoir donné au Fils le nom de créature, κτίσμα. Un reproche semblable a été fait à Origène et à saint Denys d'Alexandrie. Mais on sait qu'au IIIe siècle encore le mot κτίσμα était loin d'avoir un sens aussi nettement déterminé que celui qu'il a de nos jours et que son emploi dans la christologie était justifié par le célèbre verset de Prov., VIII, 22, où la Sagesse parle de sa création par le Seigneur.

D'ailleurs, saint Athanase, *De decret. Nic. syn.*, c. XXV, cite un passage de Théognoste où celui-ci enseigne clairement que le Fils est de l'ousie du Père, ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός, comme le rayonnement de la lumière ou la vapeur de l'eau. « Le rayonnement n'est pas le soleil, la vapeur n'est pas l'eau; mais ils ne sont pas étrangers au soleil ou à l'eau. De même, l'ousie du Fils n'est pas le Père et elle n'est pas étrangère à lui, mais elle est une émanation de l'ousie du Père, sans que celle-ci ait à souffrir une division. » Ailleurs, dans le nouveau fragment publié par Diekamp, Théognoste écrit : « Les Écritures donnent au Fils les noms de Verbe et de Sagesse. Il est appelé Verbe parce qu'il procède de l'esprit du Père de l'univers, car il est clair que le Verbe est la plus noble expression de l'esprit. Mais le Verbe est également une image, car le Verbe seul traduit d'une manière convenable les pensées qui existent dans l'esprit. Pourtant nos paroles humaines ne sont qu'une indication partielle des choses qui sont susceptibles d'être dites et elles laissent de côté bien des choses ineffables qui restent dans l'esprit seul. Mais le Verbe vivant de Dieu (interprète tout l'esprit de Dieu)... Les Écritures disent encore que dans le Fils habite la plénitude de toute la divinité. Elles signifient non pas qu'il est une chose et que la divinité est une autre chose distincte qui entrerait en lui et le remplirait, mais qu'il est semblable au Père, que son ousie est pleine, comme l'ousie du Père, de tout ce qui constitue Dieu. Il possède ainsi la ressemblance du Père selon l'ousie..., une ressemblance entière et exacte. » Ce langage est jugé correct par le caténiste. Il nous surprend un peu, parce qu'il y est question de l'ousie du Fils et de celle du Père, alors que le symbole de Nicée déclare expressément que le Fils est consubstantiel, ὁμοούσιος, au Père et qu'il enseigne l'unité d'ousie en Dieu. Mais il ne faut pas s'arrêter aux mots; ici encore, Théognoste s'exprime comme Denys d'Alexandrie, en évitant soigneusement toutes les expressions qui pourraient favoriser l'hérésie sabellienne.

On peut ajouter que, selon Photius, Théognoste limite l'action du Fils aux seuls êtres raisonnables, τῶν λογικῶν μόνον ἐπιστατεῖν. Une idée semblable est attribuée à Origène par saint Jérôme, *Epist.*, CXXIV, *ad Avid.*, c. 2, et par Justinien, *Epist. ad Menam.* Mansi, *Concil.*, t. IX, col. 524; cf. P. Kœtschau, *Origenes De principiis*, I, III, 5, p. 55-56, et elle s'explique par le fait que le Fils est essentiellement la raison de Dieu. Il faudrait d'ailleurs connaître exactement le texte auquel se réfère Photius pour être capable d'apprécier la vraie pensée de Théognoste.

A propos du Saint-Esprit, saint Athanase nous a conservé, *Epist. ad Serap.* IV, 11, deux passages de Théognoste relatifs au péché contre le Saint-Esprit. Sérapion avait consulté l'évêque d'Alexandrie à ce sujet et celui-ci s'était immédiatement référé aux écrits d'Origène et de Théognoste pour répondre à son correspondant, marquant ainsi la haute opinion qu'il avait de ces écrits. Théognoste, ajoute-t-il, distingue trois catégories de péchés : ceux qui ont commis les péchés de la première ou de la deuxième catégorie, c'est-à-dire, ceux qui ont trahi les enseignements relatifs au Père et au Fils, doivent être châtiés moins sévèrement ; mais ceux qui ont péché contre l'Esprit-Saint ne sont pas dignes de pardon. « Le Sauveur daigne converser avec ceux qui ne peuvent pas encore recevoir l'enseignement parfait et condescend à leur faiblesse, tandis que l'Esprit-Saint réside dans ceux qui sont parfaits, συγγίνεται τοῖς τελειουμένοις (c'est-à-dire dans les baptisés). Pourtant l'enseignement du Saint-Esprit ne peut pas être regardé comme supérieur à l'enseignement du Fils. Nous pouvons seulement dire que le Fils condescend aux imparfaits, tandis que l'Esprit est le sceau de ceux qui sont parfaits. Ainsi ce n'est pas une preuve de la supériorité de l'Esprit sur le Fils que le blasphème contre l'Esprit soit irrémissible. » Dans tout ce passage, on le voit, Théognoste ne se préoccupe pas de marquer la place du Saint-Esprit dans la Trinité et nous ne savons pas précisément ce qu'il pensait à ce sujet. Il s'intéresse seulement au péché irrémissible, que seuls, dit-il, peuvent commettre les baptisés en qui le Saint-Esprit réside. C'est à cause de cette résidence que la faute des baptisés ne mérite pas le pardon. Il n'est pas impossible d'ailleurs qu'il ait admis une certaine subordination du Saint-Esprit au Père et au Fils, mais ce point reste obscur.

Dans l'ensemble, pour autant que nous sommes capables de la connaître, la théologie de Théognoste ne présente pas d'éléments originaux. Elle s'apparente de très près à celle d'Origène et de saint Denys, c'est-à-dire qu'elle se tient dans la ligne de pensée traditionnelle dans l'école d'Alexandrie. Si Grégoire de Nysse et surtout Photius trouvent à la critiquer, Athanase ne se montre pas aussi rigoureux ; il cite au contraire le vieux maître comme une autorité digne de vénération.

Les fragments de Théognoste sont réunis dans *P. G.*, t. X, col. 235-245, et mieux dans Routh, *Reliquiæ sacræ*, 2e éd., p. 407-422. Un fragment nouveau a été édité par Fr. Diekamp, *Ein neues Fragment aus den Hypotyposen des Alexandriner Theognost*, dans *Theologische Quartalschrift*, t. LXXXIV, 1902, p. 481-494 ; voir aussi Photius, *Bibliotheca*, codex 106 ; A. von Harnack, *Die Hypotyposen des Theognost*, dans *Texte und Untersuchungen*, t. XXIV, 1903, fasc. 3, p. 73-92 ; L.-B. Radford, *Three teachers of Alexandria, Theognostus, Pierius and Petrus*, Cambridge, 1908.

G. BARDY.

2. THÉOGNOSTE, moine byzantin du IXe siècle. — Parmi les personnages qui jouèrent un rôle important dans l'affaire de Photius, se trouve le moine byzantin Théognoste, ami fidèle du patriarche Ignace et défenseur dévoué de sa cause. Ce fut lui qui rédigea et porta à Rome, au péril de sa vie, l'appel d'Ignace au Saint-Siège contre la sentence de déposition dont l'avait frappé le concile de Constantinople en 861 avec la complicité des légats romains Rodoald de Porto et Zacharie d'Anagni. Cf. art. PHOTIUS, t. XII, col. 1561. Théognoste était alors un des personnages les plus marquants du clergé régulier de Constantinople. Non seulement il était archimandrite d'un couvent de la capitale, mais encore le patriarche lui avait confié le poste de confiance d'exarque, c'est-à-dire de légat patriarcal auprès des monastères stavropégiaques de plusieurs provinces ecclésiastiques. Pour éviter les représailles de Photius, il fut contraint de rester à Rome jusqu'en août 868, époque à laquelle il put reprendre le chemin de Constantinople, porteur d'un courrier pontifical pour le basileus et le patriarche Ignace, rétabli sur son trône. Dans sa lettre à l'empereur, le pape Hadrien II fait de Théognoste le plus grand éloge et le recommande à la bienveillance du souverain. Hardouin, *Acta conciliorum*, t. V, col. 860. Mêmes paroles flatteuses dans la lettre à Ignace. *Ibid.*, col. 862. Celui-ci n'oubliait pas les services rendus par l'archimandrite. Aussi lui confia-t-il, à son retour, la direction du monastère de Pégé, l'un des plus importants de la capitale, et le nomma, en même temps, skévophylax ou trésorier de la Grande Église. Nous ignorons s'il assista au VIIIe concile œcuménique de 869-870. La *Vita Hadriani II* nous apprend seulement qu'il alla, avec le protospathaire Sisinnius, à la rencontre des légats romains, à Sélymbrie, en septembre 869, et qu'il les accompagna de là jusqu'à Constantinople. *Vita Hadriani II*, *P. L.*, t. CIX, col. 1387. Après le concile, ce fut lui que choisit Ignace pour s'acquitter, auprès d'Hadrien II, de la mission délicate d'obtenir une mitigation de la sentence portée par l'assemblée œcuménique contre les clercs ordonnés par Photius. Mais Théognoste eut beau plaider avec zèle la cause dont on l'avait chargé : Hadrien II maintint, dans toute leur rigueur, les décisions du pape Nicolas et du concile contre le clergé photien. Cet échec dut lui être particulièrement sensible, d'autant plus que le pape lui conservait toute sa confiance et toute son affection. Voir la réponse du pape à l'empereur et à Ignace sur cette affaire : Mansi, *Concil.*, t. XVI, col. 207. Après quoi on le perd de vue. Resta-t-il à Rome? Retourna-t-il à Constantinople? Nous l'ignorons. Il dut mourir dans les dernières années du IXe siècle.

De Théognoste, la *P. G.*, donne deux pièces seulement : 1° Un *Panégyrique de tous les saints* : Ἐγκώμιον εἰς τοὺς ἁγίους πάντας, *P. G.*, t. CV, col. 849-862, édition princeps de Mingarelli, *Græci codices manuscripti apud Nanios asservati*, Cologne, 1784, p. 144 ; 2° Le *Libellus ad Nicolaum papam*, col. 856 sq., qui n'est autre que la lettre d'appel du patriarche Ignace dont nous avons parlé plus haut, rédigée à l'issue du concile photien des Saints-Apôtres en 861. Dans le titre même de ce document, Théognoste proclame sa foi en la primauté romaine, appelant le pape : « le président et le patriarche de tous les sièges, le successeur du Coryphée, le pape œcuménique : τῷ μακαριωτάτῳ προέδρῳ καὶ πατριάρχῃ πάντων τῶν θρόνων καὶ τοῦ Κορυφαίου διαδόχῳ καὶ οἰκουμενικῷ Νικολάῳ πάπᾳ. A cet héritage littéraire, il faut ajouter une courte homélie pour la fête de la Dormition de la sainte Vierge, que nous avons publiée dans la *Patrologia orientalis* de Graffin-Nau, t. XVI, p. 457-462, d'après le cod. *763* de la Bibliothèque nationale de Paris, du Xe siècle : Θεογνώστου μοναχοῦ ἐγκώμιον εἰς τὴν κοίμησιν τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου. Théognoste enseigne, à la fois, très clairement et l'immaculée conception de la Mère de Dieu *a primo instanti* (voir son beau témoignage sur ce dogme à l'art. IMMACULÉE CONCEPTION DANS L'ÉGLISE GRECQUE APRÈS LE CONCILE D'ÉPHÈSE, t. VII, col. 927) et son assomption glorieuse en corps et en âme, *P. O.*, *t. cit.*, p. 460. Il a seulement le tort de trop s'inspirer du récit légendaire de Jean de Thessalonique sur la Dormition.

Les sources ont été indiquées au cours de l'article ; M. Jugie, *La vie et les œuvres du moine Théognoste (IXe s.). Son témoignage sur l'Immaculée Conception*, dans le *Bessarione*, t. XXXV, 1919.

M. JUGIE.

3. THÉOGNOSTE, auteur spirituel byzantin (XIVe s.). — Il a laissé un *acrostiche spirituel* en soixante-quinze chapitres : Περὶ πράξεως καὶ θεωρίας

καὶ περὶ ἱερωσύνης, dédié « aux très saints Pères Lazare et Barlaam ». Le c. XXVI est une interpolation empruntée à la *Centurie* de Jean de Carpathos aux moines de l'Inde (*P. G.*, t. LXXXV, col. 1842-1843, n. 23 de la traduction de Pontanus, *ibid.*, col. 795 C-796 A). Les cinq dernières lettres de l'acrostiche manquent. L'âge du plus ancien et seul manuscrit complet, fin XIVe siècle (*Lavra, M, 54*, fol. 855-869), celui des extraits, tous postérieurs au XIVe siècle, l'inspiration mêlée de la doctrine nous portent à dater le factum du XIVe siècle. La critique interne révèle d'assez nombreux emprunts allant au moins jusqu'à saint Jean Damascène. L'opuscule est formé de considérations peu liées sur les vies active et contemplative et sur le sacerdoce (13-21, 49-60, 70-74). Le vocabulaire est assez recherché. Le style l'est beaucoup moins. A noter, parmi les traits les plus suggestifs de l'ouvrage, la place donnée à la πληροφορία, sentiment vif de la grâce et de la prédestination bienheureuse, l'importance du facteur sacramentel dans la vie spirituelle, la modération relative des principes concernant l'apathie et la contemplation. La pièce n'est pas indigne d'être rendue plus accessible.

Le texte de l'acrostiche dans la Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν, Venise, 1782, p. 499-511; Athènes, 1893, t. I, p. 355-365. Il faisait partie du t. CLXII de la *P. G.* Pour plus de détails, cf. J. Gouillard, *L'acrostiche spirituel de Théognoste (XIVe siècle)*, dans *Échos d'Orient*, t. XXXIX, 1940.

J. GOUILLARD.

THÉOLEPTE, métropolite de Philadelphie, auteur spirituel byzantin (vers 1250-1321/1326). — Né à Nicée autour de l'année 1250, il était diacre récemment marié quand fut conclue l'union des Églises à Lyon (1274). Il quitta sa femme pour aller se joindre à des moines en un lieu retiré que certains identifient avec le Mont-Athos (*Athonskij Paterik*, IIe partie, 6e édit., Moscou, 1890, p. 109 : un passage de Philothée Kokkinos, *Éloge de Grégoire Palamas*, *P. G.*, t. CLI, col. 561 A, admet une interprétation de ce genre). Il y trouva un mystique éminent pour lui enseigner les secrets de la *praxis*, de la *theoria* et de la *nèpsis;* cf. Choumnos, *Éloge funèbre de Théolepte*, p. 201-203. Il s'agit d'un certain moine Nicéphore qui nous a laissé un opuscule *Sur la nèpsis et la garde du cœur* (*Philocalie* de Nicodème l'hagiorite, Venise, 1782, p. 869; Athènes, 1893, t. II, p. 236-241) et a joué un rôle intéressant dans la renaissance hésychaste des XIIIe-XIVe siècles; cf. le texte important de Gr. Palamas publié par D. Staniloae, *Anuarul Academiei teologice « Andreiane » din Sibiu*, 1932-1933, p. 8-10 et *Viata si învătatura sf. Gr. Palama*, Sibiu, 1938, p. 54-57, résumé dans M. Jugie, *Note sur le moine hésychaste Nicéphore*, dans *Échos d'Orient*, t. XXXV, 1936, p. 409.

Vigoureux ascète, Théolepte fut aussi, entre beaucoup de congénères, un des adversaires les plus décidés de la politique unioniste de Michel VIII. Cité pour ce motif devant l'empereur, il se défendit si bien qu'on l'emprisonna après l'avoir copieusement battu. Libéré peu après, il transporta sa solitude près de sa ville natale, écarta définitivement et non sans peine sa jeune femme et toucha enfin, à la faveur des revirements politiques, la récompense des services qu'il avait rendus à l'orthodoxie. En 1285, en effet, il signe au second synode des Blachernes comme « archevêque de la métropole de Philadelphie ». Un court traité contre les partisans non ralliés de Veccos, qu'il écrivit vers cette époque, Περὶ τοῦ φεύγειν τοὺς ἀποσχιζομένους τῶν ὀρθοδόξων, nous est un bon garant de son zèle. Désormais le crédit dont il jouit et l'ardeur de son tempérament vont le mêler à toutes les affaires. Après l'avoir signé avec tant d'autres, il s'inscrira contre le Tome de Grégoire II, patriarche de Constantinople; voir ici GRÉGOIRE DE CHYPRE. Il tiendra bonne place (ὁ τὰ πάντα κυκῶν Θεόληπτος, Pachymère, *Andronicos Palaiologos*, II, 10) dans la coalition qui réclama sa démission. Il se retournera ensuite contre l'un de ses partenaires dans cette lutte, Jean Cheilas d'Éphèse. *Ibid.*, IV, 10. Une autre fois, son attitude conciliante dans une question de protocole entre le basileus et le sultan d'Égypte le mit violemment aux prises avec l'évêque de Dyrrachium. *Ibid.*, III, 23. Mais, où il fut le moins heureux, ce fut en prêtant la main à une insurrection militaire contre le commandant des forces d'Asie Mineure, Jean Tarchaniote (1297) : il eut le dessous. Il dut cependant se remettre assez vite du coup porté à sa réputation. En 1303, à en croire son panégyriste, cf. Choumnos, *op. cit.*, p. 230-233, son prestige aurait suffi à faire lever le siège que les Turcs mettaient devant Philadelphie. Grégoras, lui, a soin de doubler l'ascendant de l'évêque de l'autorité de l'épée catalane. *Byzant. hist.*, VII, II, 3, *P. G.*, t. CXLVIII, col. 380-381. Andronic II utilisera plus d'une fois encore ses services : en 1321, on le voit successivement figurer au tribunal chargé de juger Andronic III, cf. Cantacuzène, *Hist.*, I, XIV, *P. G.*, t. CLIII, col. 129 C, et être dépêché en ambassadeur auprès de celui-ci à Andrinople. Grégoras, *op. cit.*, VIII, VI, 8, *P. G.*, t. CXLVIII, col. 500 B; Cantacuzène, *Hist.*, I, XIX, t. CLIII, col. 161 AB. A partir de cette date, nous perdons sa trace. Son panégyriste, N. Choumnos, étant mort le 18 janvier 1327, on est fondé à croire que Théolepte est décédé avant la fin de 1326.

Les historiens s'accordent à souligner le crédit et l'activité du métropolite. Ses relations avec des personnages importants de la société contemporaine, Théodore Métochitès, Nicéphore Choumnos, N. Grégoras, Michel Gabras, Grégoire Akyndinos, confirment leur témoignage. Choumnos assure que Théolepte était gratifié du charisme de l'enseignement. *Op. cit.*, p. 219 sq. Ses œuvres valent l'examen. On a déjà nommé l'opuscule inédit *Contre les schismatiques*, *Ottob. gr. 418*, XV-XVIe s., fol. 80-89. Des hymnes par lui composées, nous connaissons un « canon de componction » en neuf odes sur le jugement dernier, texte latin seul dans *P. G.*, t. CXLIII, col. 403-406 d'après la *Biblioth. PP. Lugd.*, t. XXII, un canon sur N.-S. J.-C., *Athon. 4658*, fol. 7, une poésie alphabétique, *Padov. Univ. 1722*, fol. 78-86, un idiomèle sur Dieu, *Ambr. 44*, fol. 317.

Mais Théolepte est surtout pasteur et directeur. Il entretint jusqu'à sa mort des rapports suivis avec le monastère du « Sauveur Philanthrope », à Constantinople. Il dirigeait sa supérieure, Irène Choumnos, devenue sœur Eulogie, et au moins certaines de ses religieuses. Il eut souvent l'occasion de s'adresser à elles dans des lettres, des homélies, de petits traités; sur ces rapports, se reporter à V. Laurent, *Une princesse byzantine au cloître, Irène-Eulogie Choumnos Paléologine* dans *Échos d'Orient*, t. XXIX, 1930, p. 29 sq. L'*Ottob. gr. 405*, XIVe s., est sans doute le manuscrit le plus ancien (il a pu appartenir à Eulogie) qui nous ait gardé la somme de cette activité. Il forme la partie essentielle de l'œuvre du métropolite. En attendant la publication de ces pièces nous en donnons les titres, sur la foi de la table liminaire de l'*Ottob. 405*. On pourra utilement confronter celui-ci avec le ms. *131* (alias *126*, *184*), du XIVe siècle aussi, de la bibliothèque patriarcale d'Alexandrie, d'ordre un peu différent mais de contenu identique, décrit dans Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος, t. XXVII, 1930, p. 354 sq., 416.

1. Lettre à Irène-Eulogie.
2. Traité sur l'activité cachée dans le Christ et la fin de la vocation monastique. Il est également adressé à Irène. Il a été édité en grande partie par Nicodème l'Hagiorite,

Philocalie, Venise, 1782, p. 855; Athènes, 1893, t. II, p. 227-232; *P. G.*, t. CXLIII, col. 381-400. Il ne manque à l'édition que l'équivalent des feuillets 8 *r*-9 *v*, 3ᵉ ligne.

3. Traité sur la « nèpsis » et l'oraison (προσευχή), sainte « dyade » et mère des vertus.
4. Renouvellement symbolique des miracles d'Égypte dans les ascètes (à une religieuse).
5. Symbolisme du miracle de la guérison de la femme courbée.
6. Catéchèse pour la fête de la Transfiguration.
7. Traité sur la quiétude et l'oraison (ἡσυχίας, προσευχῆς).
8. Sur la soumission à la supérieure.
9. Leçon sur la conduite modèle des moines vivant en communauté.
10. Les passions confondues par la discrétion (aux religieuses).
11. Du silence (σιωπῆς).
12. Sur le jeûne (pour le dimanche de la tyrophagie).
13. Sur le jeûne.
14. Naissance du Christ et vie religieuse (aux religieuses).
15. Sur l'humilité et les vertus.
16. De la charité (aux religieuses).
17. Sans titre (τοῦ αὐτοῦ).
18-23. Homélies pour chacun des dimanches de Pâques à la Pentecôte inclusivement (aux religieuses).
24. *Memento* détaillé des enseignements de Théolepte à Eulogie et à son assistante, Agathonice.
25-28. Quatre lettres à Eulogie. La dernière a été écrite durant la dernière maladie de Théolepte : « il n'en a pas envoyé d'autre, parce qu'il s'en est allé chez le Seigneur » (à la fin de l'index de l'*Ottob. 405*).

Il est prématuré de porter un jugement sur la pensée de Théolepte. Ce que nous avons pu en lire n'atteste pas un esprit original. Il peut cependant éclairer certains aspects de la vie monastique au XIVᵉ siècle. On devra aussi relever attentivement les traits qui l'apparentent à l'école hésychaste. Il a été l'élève du même Nicéphore dont Grégoire Palamas se réclamera, voir plus haut, et a conseillé ce dernier encore dans le monde; cf. Philothée, *Éloge de Palamas*, *P. G.*, t. CLI, col. 561 A. On devra donc tenter une confrontation des doctrines. Notons seulement l'insistance sur la *nèpsis*, la *proseuché*, la prière du cœur (assez souvent, mais semble-t-il, sans la technique physiologique de certains hésychastes).

Sources biographiques. — Nicéphore Choumnos, *Éloge funèbre de Théolepte*, édité par J.-Fr. Boissonade, *Anecdota græca*, t. V, Paris, 1833, p. 183-239, et qui constitue l'une des principales sources de cette notice; Mathieu d'Éphèse, *Oraison funèbre* inédite, *Vindob. theol. gr. 174*, fol. 131-135; les historiens cités; les correspondants de Théolepte : N. Choumnos, éd. Boissonade, *Anecdota gr. nova*, n. 88, 89, 96, 128; N. Gregoras, éd. Guilland, *Correspondance de Nicéphore Grégoras*, Paris, 1927, p. 17; Michel Gabras, *Marcian. gr. 446*, lettre 52, 96; G. Akyndinos, *Marc. gr. 155*, fol. 31.

Pour l'œuvre nous n'avons pu vérifier si le morceau publié par la *P. G.*, t. CXLIII, col. 399-401 appartient vraiment au groupe du codex *Ottob. gr. 405*. A signaler aussi Fabricius, *Biblioth. gr.*, 1ʳᵉ éd., t. X, p. 138, 546-547; A. Ehrhard, dans K. Krumbacher, *Gesch. der byzant. Literatur*, 2ᵉ éd., p. 99. La notice utile de R. Guilland, *op. cit.*, p. 379-382 devra être soigneusement contrôlée sur V. Laurent, *Échos d'Orient*, t. XXVI, 1927, p. 146, 359-360.

J. GOUILLARD.

THÉOLOGIE. — Discours sur Dieu. Il sera question ici de la théologie chrétienne, catholique. On peut la définir provisoirement : une discipline où, à partir de la Révélation et sous sa lumière, les vérités de la religion chrétienne se trouvent interprétées, élaborées et ordonnées en un corps de connaissances. Après une section consacrée au nom, cet article comportera un exposé historique, col. 316, et une étude spéculative, col. 417.

I. INTRODUCTION : LE MOT. — Comme beaucoup de mots de la langue ecclésiastique, le mot théologie est passé tel quel, par simple transposition, du grec et du latin dans les langues modernes. Avant de s'y fixer dans son sens actuel, le mot θεολογία, tout comme les mots θεολόγος et θεολογεῖν, a connu des usages assez divers, qu'il n'est pas commode de ramener à quelques lignes simples. On se référera au *Thesaurus* de Suicer et aux excellentes études de Petau, *Dogmata theologica*, t. I, Proleg., c. I; de Mattès, art. *Théologie*, dans le *Dict. encyclopéd. de la théol. cath.* de Wetzer et Welte, trad. Goschler, t. XXIII, p. 310 sq.; de F. Kattenbusch, art. *Theologie*, dans la *Realencyklopädie* de Hauck, t. XXI, p. 901 sq.; de J. Stiglmayr, *Mannigfache Bedeutung von « Theologie » und « Theologen »*, dans *Theologie und Glaube*, t. XI, 1919, p. 296-309; de P. Batiffol, *Theologia, theologi*, dans *Ephem. theol. lovan.*, t. V, 1928, p. 205-220; de F. Kattenbusch, *Die Entstehung einer christlichen Theologie. Zur Geschichte der Ausdrücke* θεολογία, θεολογεῖν, θεολόγος, dans *Zeitsch. f. Theol. u. Kirche*, nouv. série, t. XI, 1930, p. 161-205.

I. DANS LE PAGANISME. — Le mot θεολογία n'a que rarement, dans l'antiquité païenne, le sens qu'il prendra dans le christianisme de doctrine sur Dieu. Les païens n'envisagent la divinité que du point de vue d'une explication des choses de ce monde; ils appellent *théologiens* les poètes du passé qui, comme Orphée, Homère et Hésiode, ont composé des théogonies, ou encore les prosateurs qui ont formulé des spéculations sur l'origine du monde. Aristote oppose à ces « théologiens », qui donnaient du monde une explication mythologique, les « philosophes » comme Thalès ou Anaximandre et les « physiologues », qui cherchaient l'explication des choses dans les choses elles-mêmes et dans les éléments physiques. Platon, qui emploie lui-même une fois le mot θεολογία pour désigner la mythologie en sa valeur éducative profonde, *Rép.*, 379 *a*, sera classé par les néoplatoniciens, et même par certains Pères de l'Église, parmi les « théologiens ». Stiglmayr, *art. cité*, p. 296-297; Kattenbusch, *art. cité*, p. 163.

Aristote, en un passage fameux, *Met.*, VI, I, 1025 *a*, 19, distingue trois parties dans la philosophie « théorique » : la mathématique, la physique et la théologie; celle-ci, qui est évidemment la plus digne des trois, est identique à la « philosophie première », c'est-à-dire à la métaphysique. De fait, Aristote nous a livré, dans le livre XII de la *Métaphysique*, une doctrine philosophique sur Dieu qui a une réelle valeur de science. Un énoncé semblable concernant les trois sciences théoriques se trouve à *Met.*, XI, VII, 1064 *b*, 2; le passage est peut-être inauthentique. Il est certain que, dans le reste de son œuvre, Aristote emploie θεολογία et les mots apparentés pour désigner la mythologie, et non plus la métaphysique. Kattenbusch, *art. cité*, p. 167.

L'emploi du mot au sens de doctrine concernant Dieu est donc, sinon douteux, du moins exceptionnel, avant les stoïciens. Zénon divisait la philosophie en logique, éthique et physique, et Cléanthe, son successeur, subdivisant chacune de ces espèces en deux, distinguait dans la dernière la physique et la théologie. Vers la fin du IIᵉ siècle avant Jésus-Christ, Panétius de Rhodes distinguera trois sortes de théologie : du moins semble-t-il être l'auteur de cette distinction qu'on retrouvera chez son disciple indirect, Varron, dans un texte auquel fait allusion Tertullien, *Adv. nat.*, II, 1 et 2, et que nous a conservé saint Augustin : *Tria genera theologiæ dicit esse, id est rationis quæ de diis explicatur, eorumque unum mythicon appellari, alterum physicum, tertium civile...*, *De civ. Dei*, l. VI, c. V, *P. L.*, t. XLI, col. 180; cf. l. IV, c. XXVII, et l. VI, c. XII. Ainsi les stoïciens ont-ils connu un emploi du mot *theologia* comme désignant, d'après l'équivalent que donne saint Augustin, la *ratio quæ de diis explicatur*, l'explication qu'on donne des dieux, laquelle peut être prise de trois points de vue : du point de vue

poétique, qui correspond à la mythologie, du point de vue rituel, c'est-à-dire quant au culte essentiellement politique des cités païennes, enfin du point de vue des théories que les philosophes ont élaborées, qui reviennent à donner une valeur et une formulation rationnelles à la religion poético-mythologique et au culte public des cités et que Varron appelle *theologia naturalis*, parce que cette théologie consiste à faire des dieux des personnifications des forces de la nature. On saisit là ce qui caractérise toute « théologie » païenne, où la divinité est toujours considérée comme une transposition ou une explication des choses de ce monde et non dans son mystère personnel ou sa nature intime : on n'obtient ainsi, remarque saint Augustin, qu'une *physiologia*, et non une *theologia*. *De civ. Dei*, l. VI, c. VIII, col. 186; comparer *Contra Faustum*, l. XII, c. XL, t. XLII, col. 275.

Parmi d'autres acceptions plus particulières des mots θεολόγος, θεολογία, θεολογεῖν, celle qui se rapporte au culte public devait, sous l'Empire, connaître un emploi considérable et qui se rapproche de certains emplois chrétiens. Ces mots se réfèrent alors au culte impérial et signifient : attribuer la qualité de dieu (à César), reconnaître pour dieu, louer et honorer comme dieu. Stiglmayr, *art. cité*, p. 299; Kattenbusch, *art. cité*, p. 201.

II. Dans le christianisme. — Les chrétiens ont une révélation portant sur le mystère de Dieu : celle du Père, du Fils et du Saint-Esprit; aussi eussent-ils été portés, normalement, à entendre par *théologie* le fait de parler de Dieu en lui-même, s'ils n'avaient été plus ou moins longtemps gênés par les emplois païens du mot. Ceci est très sensible chez un Clément d'Alexandrie ou un saint Augustin, où le mot est tout proche de prendre son sens ecclésiastique définitif, mais se trouve encore déterminé par les emplois païens d'hier. Il est notable d'ailleurs que les Pères grecs se sont dégagés plus vite que les latins de cette espèce de prescription païenne.

1° *Les Pères grecs*. — Clément d'Alexandrie parle des « vieux théologiens » : ce sont Orphée, Linus, Musée, Homère, Hésiode et autres « sages ». Ils ont pris leur sagesse aux prophètes, en l'enveloppant d'allégorie, et ont ainsi appris auprès de ces prophètes τὴν θεολογίαν, *Strom.*, v, 4, éd. Stählin, p. 340. Ici, θεολογία est pris absolument, pour signifier la connaissance des choses divines. Clément croit que les philosophes ont voulu réaliser une science de Dieu qui serait « la vraie théologie ». *Strom.*, v, 9, p. 364. « La philosophie, soit barbare, soit hellénique, a fait de la vérité éternelle une parcelle, non de la mythologie de Dionysos, mais de la théologie du Verbe éternellement existant. » *Strom.*, I, 13, p. 36. « On voit comment, pour Clément, de l'acception païenne du mot théologie se dégage une acception abstraite qui pourrait s'appliquer à la connaissance chrétienne de Dieu. Mais l'acception païenne est encore la seule reçue, et c'est ainsi que le théologien par excellence est pour les pythagoriciens Orphée, *Strom.*, v, 8, p. 360. » P. Batiffol, *art. cité*, p. 213. Origène, lui, parle bien des « vieux théologiens des Grecs », comme aussi de « la théologie des Perses », etc.; les théologiens sont pour lui les auteurs païens qui ont traité de religion et dont la doctrine s'appelle théologie. Mais, si Origène n'emploie pas θεολόγος dans un sens chrétien, il commence à purifier l'acception des mots θεολογία, θεολογεῖν, et il en connaît un emploi chrétien : dans le *Contra Celsum*, VI, 18, éd. Kœtschau, p. 89, et le *Comm. in Joan.*, II, 34, éd. Preuschen, p. 92, la théologie est une doctrine véritable sur Dieu; puis, plus spécialement, une doctrine sur le Christ Sauveur, où celui-ci est vraiment considéré comme Dieu. *Comm. in Joan.*, I, 24, p. 30. Quant au verbe θεολογεῖν, il est très fermement employé, en parlant de Dieu ou du Christ, pour signifier : reconnaître, proclamer et confesser comme Dieu, un peu dans le sens où les païens parlaient de la divinisation de César. Batiffol, *art. cité*, p. 213-217. Chez Eusèbe de Césarée, la décantation des mots et leur acception chrétienne sont chose acquise : il appelle saint Jean « le théologue » parce que son évangile est éminemment une doctrine sur Dieu, *De ecclesiastica theologia*, I, XX; II, XII; il connaît l'usage païen du mot théologie, mais il donne aussi délibérément à ce mot un sens proprement chrétien : « Je vais commencer par une manière plus sublime et plus excellente que tout ce qui est selon l'homme, c'est à savoir l'économie et la théologie selon le Christ. » *H. E.*, I, I, 7; cf. II, prol. Cela signifie : traiter du Christ comme Dieu. « La théologie est pour Eusèbe si exclusivement la science du vrai Dieu et du Christ, que l'on ne saurait plus appliquer le mot aux faux dieux sans lui donner une épithète qui exprime que pareille théologie est une fausse théologie... Cet emploi constant par Eusèbe de θεολογία et θεολογεῖν, au sens de science du vrai Dieu et du Christ, prépare une innovation qui va être d'Eusèbe lui-même, dans un de ses tout derniers écrits (337 ou 338) qu'il intitulera Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς θεολογίας. Eusèbe a consacré là le terme que le pseudo-Aréopagite reprendra à son compte dans son Περὶ μυστικῆς θεολογίας. » P. Batiffol, *art. cité*, p. 218-219.

Quant à Denys, s'il reste dans la ligne d'un emploi des mots θεολογία, θεολόγος, fréquent chez les Pères grecs, pour désigner l'Écriture sainte et les auteurs inspirés de l'Écriture, il crée cette expression célèbre de « théologie mystique » et formule la distinction classique entre « une théologie cachée, mystique, symbolique et qui unit à Dieu, l'autre manifeste, plus connue, philosophique et démonstrative ». *Epist.*, IX. Il ne s'agit pas là de différentes parties de ce que nous appelons la théologie, mais de diverses manières de considérer et d'aborder son mystère. Denys est encore célèbre en méthodologie théologique par sa notion de « théologie négative ». Mais, plus encore qu'une position de méthode, cette notion représente une position doctrinale liée à toute la synthèse de l'Aréopagite.

Dès lors, l'acception chrétienne de « doctrine véritable sur le vrai Dieu » est acquise pour les Pères grecs. Une certaine spécialisation du mot va s'opérer cependant, chez quelques-uns d'entre eux (Athanase, Grégoire de Nazianze), du fait des luttes trinitaires. Athanase emploie cinq fois le mot θεολογία, et toujours au sens de *sacra doctrina de Trinitate*. Aussi trouvons-nous le mot, chez saint Basile, *De spir. sancto*, 1845 pour désigner la divini é commune aux trois personnes. Stiglmayr, *art. cité*, p. 303. Grégoire de Nazianze, survivant aux grands champions de l'orthodoxie trinitaire, leur donnera le nom de « théologiens ». *Ibid.*, p. 304. C'est chez ces Pères de la fin du IVe siècle que se fixe la distinction, demeurée classique dans la théologie byzantine, entre la « théologie », ou doctrine portant sur la divinité des trois personnes au sein de la Trinité, et l' « économie », ou doctrine portant sur le Verbe dans le mystère de son incarnation.

Le mot θεολογία prendra un sens spécial chez les moines et les écrivains mystiques; il désignera une connaissance de Dieu, la forme la plus haute de la « gnose » ou de cette illumination de l'âme par le Saint-Esprit qui est, plus que l'effet, la substance même de sa divinisation ou transformation déiforme. Chez Évagre le Pontique, suivi par Maxime le Confesseur et d'autres, la θεολογία est le troisième et le plus élevé des degrés de la vie, c'est-à-dire cette connaissance parfaite de Dieu qui s'identifie avec le sommet de la prière; cf. M. Viller, *Aux sources de la spiritualité de saint Maxime*, dans *Revue d'ascétique et de mystique*, 1930, p. 164-165, 247 sq., 254.

Chez Diadoque de Photicée, milieu du ve siècle, la θεολογία implique, avec une semblable connaissance supérieure de Dieu, une certaine impulsion et une certaine grâce qui font exprimer en louange la douceur et la gloire du Dieu contemplé. Kattenbusch, *art. cité*, p. 203-204; D. M. Rothenhaeusler, *La doctrine de la « Theologia » chez Diadoque de Photikè*, dans *Irénikon*, 1937, p. 536-553.

2° *Les Latins.* — Jusqu'à saint Augustin inclusivement, le mot *theologia* n'a pas, chez les Latins, son sens ecclésiastique propre. Plusieurs Pères ne le connaîtront même pas : ainsi Minucius Félix, saint Cyprien, saint Ambroise, Arnobe, Boèce et saint Grégoire. On l'utilise, dans la polémique avec les païens, au sens où ceux-ci l'entendaient. Augustin, cependant, emprunte le mot aux païens, s'appuie sur son sens étymologique pour argumenter contre eux et, au nom des exigences d'une *vera theologia*, les orienter vers le christianisme. *De civ. Dei*, l. VI. c. VIII, *P. L.*, t. XLI, col. 186. Batiffol, *art. cité*, p. 209-210. Mais cette *vera theologia* n'est pour lui qu'une philosophie digne de ce nom, dont il trouve un exemple authentique chez les platoniciens. Au delà de la *theologia fabulosa* des poètes, au delà même de la *theologia naturalis* de Varron et des stoïciens, qui n'est qu'une interprétation du monde et une physique, Augustin revendique une théologie plus fidèle à son objet, Dieu, et qui est pour lui la philosophie platonicienne. *De civ. Dei*, l. VIII, c. I et V, col. 223 sq., et 229

Il semble bien qu'il faille attendre jusqu'Abélard pour trouver le mot *theologia* avec le sens qu'il a pour nous. J. Rivière, *Theologia*, dans *Revue des sciences rel.*, t. XVI, 1936, p. 47-57, qui a fait une étude critique détaillée de ce point, écarte les auteurs qu'on aurait pu faire prétendre à une priorité, comme Raoul Ardent et Honorius d'Autun avec son *Elucidarium sive dialogus*, *P. L.*, t. CLXXII, dont le sous-titre, *De summa totius christianæ theologiæ*, est d'une authenticité douteuse; il montre que, si les titres d'*Introductio ad theologiam* et d'*Epitome theologiæ christianæ* sont dus non pas à l'auteur, mais aux éditeurs, si ce dernier ouvrage, désigné par Abélard comme un *Theologiæ tractatus*, est une monographie sur le dogme trinitaire où *theologia* n'aurait que le sens admis par plusieurs Pères grecs, par contre Abélard avait conçu une Somme de la doctrine chrétienne, dont il ne put rédiger que les premières parties et qu'il désignait lui-même et laissait désigner par les autres du nom de *theologia*. Encore le mot sert-il ici à désigner le contenu concret d'un ouvrage portant sur l'ensemble des dogmes chrétiens et non, abstraitement, une discipline comme la géométrie ou la philosophie. *Ibid.*, p. 54. Au reste, dans l'école d'Abélard, la tradition se maintiendra, selon laquelle *theologia* ne désigne que la doctrine portant sur le Dieu invisible, un et trine; ce qui concerne la christologie et les sacrements sera désigné par le mot *beneficia* : ainsi en est-il dans les *Sententiæ Florianenses*, éd. Ostlender, Bonn, p. 12; dans les *Sententiæ Parisienses*, éd. Landgraf, dans *Écrits théologiques de l'école d'Abélard*, Louvain, 1934, p. 29; dans les *Sententiæ Rolandi*, éd. Gietl, p. 154-155, moins le mot *beneficia*; enfin, cf. Abélard lui-même, *Introd. in theol.*, l. I, c. IV, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 986 D et *Epitome*, c. III et XXIII, col. 1697 et 1730; mais l'*Epitome* est, d'après Ostlender, l'œuvre du disciple d'Abélard, Hermann.

Il faudra quelque temps encore pour que *theologia* prenne son sens épistémologique. Il semble bien que celui-ci ne sera définitivement acquis que dans le courant du XIIIe siècle. Et même trouverons-nous longtemps encore la théologie désignée par l'une ou l'autre des expressions qui avaient servi jusque là à la nommer : *doctrina christiana* (saint Augustin), *sacra scriptura*, *sacra eruditio*, *sacra* ou *divina pagina*, voir ci-dessous, col. 354, enfin, *sacra doctrina*, qui est le terme dont saint Thomas se sert dans la première question de la *Somme théologique*.

Les éditeurs ont, dans la suite, introduit le mot *theologia* dans le titre de plusieurs articles de cette question; mais, dans le texte authentique, ce mot ne se rencontre que trois fois, Ia, q. I, a. 1, obj. 2 et ad 2um; a. 3, *sed contra*, tandis que l'expression *sacra doctrina* ou *hæc doctrina* se rencontre près de quatre-vingts fois : et encore *theologia* n'y est-il pas pris au sens actuel du mot théologie, mais au sens étymologique de considération ou discours sur Dieu. Dans d'autres œuvres de saint Thomas, on rencontre *theologia*, soit au sens moderne, pour désigner une certaine discipline bien définie, l'explication rationnelle du révélé, ainsi *In Boet. de Trin.*, q. II, a. 3, ad 7um; *Contra Gent.*, l. IV, c. XXV, soit dans le sens objectif concret d'une considération faite du point de vue de Dieu ou de la cause première, et non du point de vue de la nature propre des choses créées prises en elles-mêmes, ainsi *Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. LXXI, a. 6, ad 5um, soit encore dans un sens qui comprend les deux précédents, *Resp. super XLII art. ad Mag. Ord.*, art. 42; enfin, il arrive à saint Thomas d'évoquer la distinction des trois théologies de Varron, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. XCIV, a. 1; *Com. in Rom.*, c. I, lect. 7 fin, et aussi d'éviter l'emploi des mots *theologia*, *theologus*, comme à *Contra Gent.*, l. II, c. IV, où l'opposition entre la connaissance naturelle et la connaissance surnaturelle n'est pas exprimée par l'opposition entre *theologia* et *philosophia*, mais par l'opposition entre *doctrina philosophiæ* et *doctrina fidei* d'une part, *philosophus* et *fidelis* d'autre part. Mais, évidemment, seule une enquête exhaustive permettrait des conclusions fermes. Ce que nous venons de dire suffit à inciter à la circonspection dans l'interprétation du vocabulaire de saint Thomas sur ce point.

II. LA THÉOLOGIE. ÉTUDE HISTORIQUE. — Lorsqu'on aborde l'histoire de la notion de théologie proprement dite, on est tenté de prendre son point de départ à la fin de la période patristique : saint Jean Damascène († 749), pour l'Orient, le siècle qui s'étend entre la mort de saint Isidore († 636), et celle de saint Bède († 735), pour l'Occident. C'est ce que fait, par exemple, M. Grabmann dans sa *Geschichte der katholischen Theologie*, Fribourg-en-Br., 1933. Peut-être une telle manière de procéder est-elle inspirée par une conception un peu rigide de la théologie, entendue d'emblée comme une synthèse *systématique* des doctrines chrétiennes. Par quoi plusieurs auteurs sont amenés à noter que les Pères n'ont guère fait de la « théologie », puisque nous ne trouvons guère chez eux une synthèse systématique de l'ensemble du dogme, mais plutôt des traités spéciaux visant à illustrer, pour l'édification des âmes, ou à défendre contre l'erreur, tel dogme particulier : ainsi Dublanchy, à l'art. DOGMATIQUE, ici, t. IV, col. 1540 sq., et 1547; Grabmann, *op. cit.*, p. 16. En conséquence, ces auteurs, lorsqu'ils énumèrent les œuvres *théologiques* des Pères, s'en tiennent-ils à recueillir les synthèses systématiques ou ce qui s'en rapproche le plus. L'exposé suivant justifiera, pensons-nous, un traitement plus large, et commencera avec les origines mêmes du christianisme.

I. Avant saint Augustin. — Le christianisme se proposait, dans les origines, comme un *fait*, et un fait *nouveau :* le fait d'une vie nouvelle donnée par Dieu dans le Christ et au nom du Christ. Le Christ était toutes choses et l'on trouvait en lui tout ce qu'on pouvait désirer de beau, de vrai et de pur. « Aussi le premier sentiment chrétien était, trouvant tout dans le Christ, de ne rien chercher en dehors de lui, c'est-à-dire en dehors du Christ crucifié. »

Cette idée de la suffisance du Christ se répercutait en celle de la suffisance de l'Écriture : idée qui sera commune aux Pères et aux scolastiques. Aux origines, cette idée était poussée jusqu'à la volonté non seulement de ne rien dire d'autre, c'est-à-dire de différent, que ce qu'on trouve dans l'Écriture, mais même de ne rien dire de plus. L'idée traversera le Moyen Age et on la retrouvera encore chez les augustiniens du XIIIe siècle : Richard Fishacre, Roger Bacon, saint Bonaventure. Mais il faut bien ajouter que la manière de traiter l'Écriture donnait à cette restriction des limites relativement larges et surtout que ce principe de la suffisance de l'Écriture sera partagé par des chrétiens qui feront une place aux sciences humaines et qu'il n'implique pas par lui-même la position radicale que nous venons d'évoquer.

Pour les partisans de cette position, la philosophie et les philosophes étaient les grands ennemis, ou du moins des maîtres insuffisants et généralement trompeurs. Petau a rassemblé, *loc. cit.*, Proleg., c. III, p. 15-21, un grand nombre de textes des Pères contre la philosophie; cf. Thomassin, *Dogmata theologica*, t. v, *De proleg. theol.*, c. XXXV, éd. Vivès, 1868, p. 211 sq., et c. XLIV, n. 9, p. 275 sq. Il faut ajouter d'ailleurs que cette attitude à l'égard des philosophes et même de la philosophie ne repose pas, chez les Pères, sur une théorie de la corruption radicale de celle-ci, mais plutôt sur le sentiment que les choses du salut appartiennent à un ordre supérieur à celui de la sagesse païenne, qu'elles ne sont pas un objet de pure spéculation ou de pure curiosité intellectuelle. On sait d'autre part que, suivant une voie ouverte par l'apologétique juive, l'apologétique chrétienne déclarera empruntées aux Livres saints les vérités élevées qu'elle trouvait exprimées par les philosophes grecs, idée que le Moyen Age héritera de saint Augustin, soit directement, soit par l'intermédiaire de Cassiodore, *Inst.*, l. I, c. XVII, et qu'on retrouvera encore chez saint Thomas.

Il y avait donc, dans le christianisme primitif, tout un courant défavorable à une démarche proprement spéculative en matière de foi et donc à la constitution d'une théologie. Et cependant c'est un fait que, dans le christianisme, une science a procédé de la foi et qu'on s'y est formé très tôt une conception systématisée au sujet de Dieu et du monde. Ad. Harnack, *Dogmengesch.*, t. I, 3e éd., p. 123 sq.; *Die Entstehung der christl. Theologie und des kirchl. Dogmas*, Gotha, 1927, p. 3 sq., et cf. aussi p. 78 sq., 84-87; F. Kattenbusch, art. *Theologie*, dans la *Prot. Realencyklopädie*, t. XXI, p. 903 sq., et *Zur Entstehung einer christlichen Theologie*, dans *Zeitsch. f. Theologie und Kirche*, 1930, p. 174 sq. A la source de cette nécessité, pour la foi chrétienne, de se produire en une théologie, ces deux auteurs reconnaissent l'existence d'un fait : le fait du Christ, et l'obligation où les chrétiens étaient, pour croire, de concevoir le fait du Christ et, bientôt, de construire intellectuellement le mystère du Christ-Jésus.

Au vrai, plusieurs raisons rendaient nécessaire un effort pour exprimer et élaborer l'intelligibilité humaine du mystère du Christ et du christianisme lui-même, c'est-à-dire rendaient nécessaire une activité proprement théologique. Et nous voyons ces raisons jouer effectivement dans l'antiquité chrétienne.

Et d'abord, la philosophie païenne était un fait, la culture païenne existait. Fatalement, une confrontation du christianisme avec elle devait s'imposer tôt ou tard. Voir dans cette philosophie et cette culture un emprunt à l'Écriture ou une appartenance du christianisme engageait plutôt à ne pas les rejeter et à composer avec elles. De fait, la théorie de l'emprunt ou de l'appartenance fut d'abord celle des apologètes. Aussi le christianisme que nous présentent les écrits des Pères apologistes du IIe siècle, s'il est en son fond reçu de la tradition apostolique et vécu dans l'Église, est aussi intellectuellement reconstruit selon des catégories homogènes à celles de la culture païenne. Cela est particulièrement sensible chez Justin, cf. ici, t. VIII, col. 2228, mais aussi chez Tatien, Athénagore, Minucius Félix. Les apologistes ont ainsi donné, dans l'Église, la première construction théologique de la foi chrétienne.

Tout n'était pas dû, dans cette construction, au besoin de la défense et au désir de lancer un pont entre la foi et le paganisme. Un second motif était dès lors à l'œuvre : le besoin spontané qu'a le croyant de penser sa foi, même pour son propre compte, d'une manière qui en mette les données en liaison avec ses connaissances humaines et au niveau de sa culture. Le cas typique, ici, est celui de Clément et de l'École d'Alexandrie. Clément, en effet, a conçu sinon avec une totale clarté, du moins avec résolution, un rapport positif entre le christianisme et l'activité de la raison. De ce rapport, il a donné une formule concise en disant : « La philosophie grecque, pour ainsi dire, purifie l'âme et la prépare d'avance à recevoir la foi, sur laquelle la vérité édifie la gnose. » *Strom.*, VII, 20, éd. Stählin, t. III, p. 14. La philosophie et les sciences humaines ont pour lui une valeur de propédeutique à l'égard de cette contemplation ou gnose, laquelle est l'état le plus élevé de la foi et de la vie chrétienne. Ainsi la philosophie coopère-t-elle à l'appréhension de la vérité, laquelle s'obtient sur la base de la foi commune, mais au delà d'elle, dans cette foi développée et parfaite qu'est la gnose. Clément définit les rapports de la foi et de la gnose d'une manière qui montre que sa notion de gnose et notre notion de théologie sont de proches parentes : « La foi est pour ainsi dire une connaissance, *gnosis*, élémentaire et abrégée des choses nécessaires. La gnose est une démonstration ferme et stable de ce qu'on a reçu par la foi; elle s'édifie sur la foi, par l'enseignement du Seigneur et passe à un état de fermeté et de saisie intellectuelle. » *Strom.*, VII, 57, p. 42; cf. aussi VII, 55, p. 40. Nous sommes loin de l'attitude intransigeante et raide de Tertullien.

Ce n'est pas que Clément n'admette, lui aussi, la suffisance du christianisme. Le christianisme est pour lui « la vraie philosophie »; selon lui aussi, le Christ est notre seul maître : « Puisque le Verbe lui-même est venu du ciel vers nous, nous ne devons plus aller vers un maître humain, ni nous occuper indiscrètement d'Athènes et du reste de la Grèce, ni non plus de l'Ionie... Maintenant le Maître enseigne et désormais tout est devenu pour nous Athènes et la Grèce, grâce au Verbe. » *Protrep.*, 112, éd. Stählin, p. 79. Mais, à l'intérieur de la foi, une forme de contemplation intellectuelle se constitue, qui en développe supérieurement l'intelligibilité, les virtualités. Le portrait du gnostique ou chrétien parfait est aussi celui d'un contemplatif de la foi et serait assez bien le portrait idéal du théologien.

E. de Faye, *Clément d'Alexandrie. Étude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au IIe siècle*, Paris, 1906; H. Meyer, *Jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie und christliche Väterspekulation*, dans *Festgabe G. von Hertling*, Fribourg, 1913, p. 211-235; P. Camelot, *Les idées de Clément d'Alexandrie sur l'utilisation des sciences*

et de la littérature profane, dans *Rech. de science relig.*, t. XXI, 1931, p. 38-66; le même, *Clément d'Alexandrie et l'utilisation de la philosophie grecque*, *ibid.*, p. 541-569.

Il faut dire d'ailleurs que, si Clément a esquissé déjà une théorie de la spéculation théologique, il n'a pas lui-même composé cet exposé synthétique et systématique de la vérité chrétienne que son programme appelait. Les *Stromates*, comme leur nom l'indique, forment plutôt « une esquisse bigarrée ». Mais le mouvement était créé, la valeur propédeutique de la philosophie et des sciences humaines par rapport à une activité contemplative du croyant, nettement définie. Tout un mouvement de spéculation va se développer. Vers la fin du IIe siècle, nous trouverons en Orient des écoles de théologie : en Cappadoce, à Édesse, Jérusalem, Césarée, Antioche, mais surtout à Alexandrie, où le « didascalée de la science sacrée » remonte au delà de Pantène. On avait déjà pu voir, à Rome, avec Justin, Tatien, Rhodon, une sorte d'école catéchétique et apologétique; on a maintenant en Orient de véritables écoles de spéculation religieuse ayant chacune sa tradition et son esprit.

Origène est le créateur de la première grande synthèse de théologie scientifique.

Du point de vue méthodologique, il occupe, dans le développement de la notion de théologie, une place autrement importante qu'Irénée. Et ceci à trois titres : il a fondé l'exégèse scientifique de l'Écriture; il a formulé une théorie de la connaissance religieuse; il a composé le premier écrit de théologie proprement systématique. — 1° Origène est demeuré, jusqu'en ses spéculations les plus hasardées, un bibliste; son œuvre systématique, le Περὶ ἀρχῶν, est un commentaire de textes bibliques qui a engagé la théologie, telle que la pratiqueront Athanase et les Cappadociens, dans un sens profondément ecclésiastique et biblique. — 2° Origène a proposé et mis en pratique une théorie de la connaissance religieuse qui accentuait la distinction faite par Clément entre la foi et la gnose. Beaucoup moins philosophe que Clément, beaucoup plus homme d'Église aussi, il a pourtant séparé davantage la connaissance supérieure de la gnose et la foi commune, mettant ces deux connaissances en relation avec les deux sens de l'Écriture, le sens matériel et le sens allégorique ou spirituel. La gnose représente ainsi, chez Origène, un mode de connaissance et un motif d'adhésion autres que le mode et le motif de la simple foi. Comme la foi pure, elle concerne certes les mystères, mais elle les aborde et s'en nourril non par la voie des faits historiques et de leurs énoncés, mais par la voie d'une spéculation et de raisons d'ordre idéologique, que seule la sagesse discerne. — 3° Origène a composé le premier grand ouvrage de théologie systématique, le Περὶ ἀρχῶν, en quatre livres, où il est traité successivement de Dieu et des êtres célestes, du monde matériel et de l'homme, du libre arbitre et de ses conséquences, enfin de l'Écriture sainte. Après avoir, dans le prologue, distingué les objets que la prédication ecclésiastique impose à la croyance et le domaine des élaborations ou des explications laissé à l'initiative du chercheur, Origène profite largement de la liberté de recherche ainsi définie. Mais on a noté *supra*, art. ORIGÈNE, t. XI, col. 1527 sq., et R. Cadiou, *Le développement d'une théologie. Pression et aspiration* dans *Rech. de science rel.*, t. XXIII, 1933, p. 411-429, qu'Origène a su se corriger lui-même et qu'en lui le croyant et l'homme d'Église ont rectifié plusieurs fois le philosophe ou le spéculatif hardi. Il a eu le souci très vif, dans son œuvre, d'assumer tout ce qu'il était possible d'assumer. Un maître de pensée exigeante et exacte, un homme soucieux d'assimiler synthétiquement dans la pensée religieuse tout élément de vérité et de profiter de tout pour grandir spirituellement, tel nous paraît Origène dans le souvenir fidèle de Grégoire le Thaumaturge, évêque de Néocésarée. *Orat. paneg.*, cf. surtout n. 8, 11, 13, 14 fin, *P. G.*, t. X, col. 1077, 1081, 1087, 1093.

Malgré leur grande importance au point de vue dogmatique, nous ne nous arrêterons pas sur les Cappadociens qui, ayant exercé vraiment une activité spéculative, n'en ont pas fait la théorie méthodologique. Mais Basile affirme très vigoureusement la nécessité de *croire d'abord*, *Hom. in ps. CXV*, n. 1, *P. G.*, t. XXX, col. 104 sq.; *Epist.*, XXXVIII, n. 5, *P. G.*, t. XXXII, col. 336; mais quand on voit, par exemple dans cette *Epist.*, XXXVIII, col. 325, 340, la fermeté et l'acribie avec lesquelles il distingue les notions d'essence et d'hypostase, on doit conclure que la pensée chrétienne est armée pour élaborer, construire et systématiser le révélé, sur la base de la foi. Bien au delà d'une simple répétition des affirmations scripturaires, bien au delà d'un concordisme apologétique avec la philosophie païenne, nous avons ici, au service d'une perception et d'une expression plus précises du donné chrétien, un usage de la raison et de ses ressources, qui est d'authentique théologie. D'ailleurs, Grégoire de Nazianze dira expressément qu'il ne faut pas craindre d'innover en matière d'expressions, pour les besoins de la clarté. *Orat.*, XXXIX, n. 12, *P. G.*, t. XXXVI, col. 348 B.

De saint Jérôme nous ne ferons mention que pour sa lettre fameuse à Magnus, qualifié d'*Orator urbis Romæ*, *P. L.*, t. XXII, col. 664-668. Cette lettre, en effet, où Jérôme justifie l'usage des lettres profanes, fut pour l'Église occidentale et singulièrement pour le Moyen Age latin, le « lieu » propre où l'on alla chercher la tradition sur le point de l'utilisation des sciences humaines, des lettres et, d'une manière générale, des éléments rationnels dans les sciences sacrées.

II. SAINT AUGUSTIN. — Saint Augustin a conçu une théorie très forte de la contemplation théologique; l'ayant lui-même appliquée, il a eu, sur le développement de la théologie dans l'Église d'Occident, une influence absolument prépondérante.

Les textes concernant cette conception de la théologie sont épars, mais on peut se référer à quelques exposés plus explicites et plus formels, qu'on trouvera par exemple dans : *Serm.*, XLIII, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 254 sq. (commentaire du *Nisi credideritis, non intelligetis*); *Serm.*, CXVII, n. 5 et 6, col. 665 sq. (sur l'usage des similitudes); *Epist.*, CXX, *ad Consentium*, t. XXXIII, col. 452-462 (sur les rapports de la *ratio* et de la *fides*; 410); *Enarr. in ps. CXVIII*, *serm.* XVIII, surtout n. 3, t. XXXVII, col. 1552 (sur les rapports du *credere* et de l'*intellectus*; 415); *De Trinitate* (entre 398 et 416), surtout le l. XV, t. XLII, col. 1057-1098; *De doctrina christiana*, l. II, t. XXXIV, col. 35-66 (397; seconde rédaction en 427).

Sur la contemplation théologique chez saint Augustin : M. Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, Munster, 1927, surtout p. 169-190 (sa position théologique) et 285-291 (*scientia* et *sapientia*); F. Cayré, *La contemplation augustinienne. Principes de la spiritualité de saint Augustin*, Paris, 1927, surtout les c. VII-IX; Ét. Gilson, *La philosophie de saint Augustin*, Paris, 1929, chap. sur la foi, sur la sagesse, et conclusion sur l'augustinisme (sur le point de vue de Gilson, cf. les remarques de B. Romeyer, dans *Archives de philos.*, t. VII, 1930, p. 201-213); Ch. Boyer, *Philosophie et théologie chez saint Augustin*, dans *Revue de philos.*, 1930, p. 503-518; H.-I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1938, surtout la IIe et la IIIe partie; R. Gagnebet, *La nature de la théologie spéculative*, dans *Revue thomiste*, 1938, p. 3-17.

M. H.-I. Marrou, *op. cit.*, a établi que saint Augustin s'était d'abord converti, en 386, à la recherche exclusive de la sagesse, comportant la seule connaissance de soi-même et de Dieu, et se subordonnant, pour cette connaissance, l'usage des arts libéraux, puis que, en 391, ordonné prêtre et évêque, il s'était ouvert au souci de l'action et à ce que celle-ci exigeait de connaissance de l'ordre temporel, c'est-à-dire de *scientia* : le *De doctrina christiana* et la seconde

partie du *De Trinitate* sont l'expression de cette introduction de la *scientia* au service d'une recherche, d'abord exclusive, de la *sapientia*, avec prédominance de celle-ci. En sorte que, finalement, ce changement dans la position d'Augustin, capital au point de vue de ses idées sur la culture, n'affecte pas la structure de sa pensée sur l'*intellectus fidei*, sur la contemplation théologique et sur le rapport des connaissances humaines à cette contemplation, qu'elles aillent ou non jusqu'à englober les sciences profanes. Nous pouvons donc prendre la pensée de saint Augustin en son état le plus développé, celui du *De doctrina christiana* et du *De Trinitate*, l. VIII sq., qui seront d'ailleurs les sources principales du Moyen Age, pour définir sa position sans tenir autrement compte du changement introduit dans ses vues vers 391.

Saint Augustin est un homme qui a trouvé la lumière, la vie et la joie de son intelligence dans la foi. Il a lui-même fait l'expérience que la foi ouvre les yeux intérieurs de l'âme. Il y a une accession à la foi, dans laquelle la raison et les raisons jouent un rôle et il y a, par la foi et dans la foi, une guérison, un approfondissement, un élargissement de l'esprit par un effort d'intelligence et une activité de contemplation, en quoi consiste ce que nous appelons théologie. Ces deux temps ont été très nettement marqués dans la double formule bien connue : *intellige ut credas, crede ut intelligas. Serm.*, XLIII, c. VII, n. 9, t. XXXVIII, col. 258. La seconde partie de cette formule a été elle-même reprise un très grand nombre de fois par Augustin, sous la forme d'un texte d'Isaïe cité d'après les Septante, *Nisi credideritis, non intelligetis* (l'hébreu eût voulu : *non subsistetis*), Is., VII, 9. Augustin cite ou commente ce texte, par exemple : *Serm.*, XLIII, t. XXXVIII, col. 254-258; *Serm.*, CXXVI, n. 1, col. 698; *De lib. arb.*, l. I, c. II, n. 4, et l. II, c. II, n. 6, t. XXXII, col. 1224 et 1243; *De doctr. christ.*, l. II, c. XII, n. 17, t. XXXIV, col. 43; *Epist.*, CXX, n. 3, t. XXXIII, col. 453; *En. in ps. CXVIII*, serm. XVIII, n. 3, t. XXXVII, col. 1552; *Tract.* XXIX *in Joan.*, n. 6, t. XXXV, col. 1630; *De magistro*, c. XI, n. 37, t. XXXII, col. 1216. Cette formule augustinienne est reprise très souvent au Moyen Age. Par exemple chez saint Anselme, *Proslogion*, c. I, *P. L.*, t. CLVIII, col. 227; *De fide Trinitatis*, c. II, col. 263; Hugues de Saint-Victor, *Miscell.*, V, tit. 104, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 804; Richard de Saint-Victor, *De Trin.*, I, 4, *P. L.*, t. CXCVI, col. 892; Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea*, præf.; Alexandre de Halès, *Sum. theol.*, l. I, tract. intr., c. I, ad 3um et c. II, *contra*, b, éd. Quaracchi. t. I, p. 3; Kilwardby, *De natura theol.*, éd. Stegmüller, p. 36; Saint Thomas, *In Ium Sent.*, prol., a. III, sol. 3; *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. IV, a. 8, obj. 3 et q. VIII, a. 5, obj. 3; Saint Bonaventure, *Sermo « Christus unus omnium magister »*, n. 15, éd. Quaracchi, t. V, p. 571; Hervé Nédellec, *Defensa doctr. S. Thomæ*, Ia pars, *De causis theol.*, a. V, éd. Krebs, 1912, p. 13*, etc.

Nous ne nous étendrons pas sur la première activité de l'esprit, prenant place dans l'accession à la foi. Saint Augustin lui donne une grande importance et cela suffit à montrer le simplisme de tout jugement attribuant à Augustin une méconnaissance de la nature; cf. *Epist.*, CXX, n. 3, *P. L.*, t. XXXIII, col. 453, etc.; Schmaus, *op. cit.*, p. 172; Gilson, *op. cit.*, p. 34; Romeyer, *art. cité;* enfin ici, art. AUGUSTIN, t. I, col. 2338.

La foi ayant été reçue dans l'âme n'y est pas sans vie ni mouvement. Elle est, au contraire, une entrée dans le monde de la vie éternelle et son mouvement interne va à une certaine pénétration, une appréhension, bref une intelligence de son objet. *De lib. arb.*, l. II, c. II, n. 6, t. XXXII, col. 1243. Augustin appelle *intellectus* ce fruit de la foi.

Augustin note d'ailleurs constamment que cet *intellectus* n'est pas le fruit d'une foi quelconque, une pure connaissance ou un pur renseignement. Il est le fruit d'une foi « pieuse », c'est-à-dire pour laquelle Dieu n'est pas un pur objet connu, mais aussi une fin aimée vers laquelle s'oriente toute la vie. C'est cette *pia fides*, qui nous revêt de piété, qui a pour effet de purifier l'âme, de la guérir, de la mener enfin à cette vision ou à cette intelligence qui est le commencement de la vie céleste; cf. Schmaus, *op. cit.*, p. 174; Cayré, *op. cit.*, p. 219 sq.; Gilson, *op. cit.*, p. 36-39.

Tel est l'*intellectus* augustinien : une contemplation de l'esprit croyant, aimant, qu'une vie conforme à sa foi et à son amour purifie et dilate. La foi, ici, joue son plein rôle de forme totale de la vie humaine. L'homme se perfectionne, même en son intelligence d'homme, en croyant et en obéissant au mouvement de la foi. On tient là une attitude spécifiquement augustinienne: le refus de séparer la connaissance, qu'elle soit « science » ou « sagesse », de son usage et de sa valeur morale, le refus d'en faire une pure réalité épistémologique, n'ayant pas, dans sa substance même, une référence à la fin dernière, à la béatitude; ultérieurement, le refus d'une philosophie autonome et séparée; cf. Gilson, *op. cit.*, p. 148 sq., et *L'idée de philosophie chez saint Augustin et chez saint Thomas d'Aquin*, dans *Acta hebd. augustinianæ-thomisticæ* (Romæ, 1930), Turin-Rome, 1931, p. 75-87.

Cependant, pour englober toute la réalité de la vie morale, la contemplation théologique augustinienne n'en implique pas moins l'usage de toutes les ressources des sens et de l'esprit. Augustin a conçu ici toute une dialectique de l'ascension de l'esprit vers Dieu, dont la vision d'Ostie constitue un immortel exemple, et le *De Trinitate* une mise en œuvre systématique. Pour monter vers Dieu dans ce mouvement de recherche en quoi consiste l'exercice de la sagesse, l'âme utilise d'abord les objets corporels, puis les ressources de la mémoire, c'est-à-dire les acquisitions de l'esprit, enfin elle trouve Dieu en soi, dans la partie supérieure de la mémoire. Cf. Cayré, *op. cit.*, p. 201 sq. Ce qui nous intéresse ici, c'est l'utilisation, par l'âme en quête d'intelligence des mystères, de similitudes sensibles d'abord, de toutes les ressources des sciences et des arts ensuite. C'est cet aspect de la théologie qu'Augustin qualifie de science, parce qu'il concerne directement l'usage des choses créées, en vue de la compréhension des divines, et dont il dit que la foi, la foi salutaire, qui mène à la béatitude, en est engendrée, nourrie, défendue et renforcée. *De Trin.*, l. XIV, c. I, n. 2, t. XLII, col. 1037. Augustin a fait de cet usage des connaissances créées, pour la nourriture de la contemplation théologique, une application au mystère de la Trinité. Le plan du *De Trinitate* est à cet égard significatif. Les sept premiers livres représentent assez bien le stade du *credere;* Augustin y établit l'existence des trois personnes, étudie leurs attributs et répond aux objections qu'on peut faire au dogme, tout cela en mettant en œuvre les sources de la théologie, l'Écriture d'abord, les Pères ensuite; cf. Schmaus, *op. cit.*, p. 179 sq. Les l. VIII à XV forment une seconde partie, dont Augustin dit lui-même qu'il y procédera *modo interiore* et qui répond assez bien à la recherche de l'*intellectus*. Or, l'intelligence du mystère sera cherchée par l'examen et l'élaboration extrêmement poussée des images ou analogies du mystère que nous pouvons connaître. Ainsi tendra-t-on à l'*intellectus* de la foi, c'est-à-dire à ce que *videatur mente quod tenetur fide*, l. XV, c. XXVII, n. 49, col. 1096, grâce à des analogies multiples et de plus en plus élevées allant, suivant un ordre qui n'exclut pas les digressions, des images tirées des activités naturelles de l'homme, l. IX-XI, en passant par les images tirées de l'activité morale du chrétien, l. XII-XIII, jusqu'à l'image la plus parfaite, qui est celle de la sagesse, l. XIV. Bien

entendu, ces analogies ne sont pas des preuves, mais des moyens de tendre à l'intelligence, qui ne valent que pour le croyant; de ce chef, elles ne sont entendues que des *aures populi christiani* et l'évêque d'Hippone les présente *fidelibus, non infidelibus loquens.* L. XV, c. XXVII, n. 48, col. 1095 et 1096. Au reste, on ne soulignera jamais trop que tout cela suppose la foi, que l'*intellectus* repose essentiellement sur le *credere* dont il est le fruit, et que ce *credere* lui-même est principalement réglé et défini par les Écritures.

C'est dans cette perspective qu'Augustin a revendiqué très vivement la légitimité et l'utilité des études profanes pour l'œuvre même de la sagesse chrétienne. Attitude capitale, qui devait déterminer, avec des nuances diverses, celle de tout le Moyen Age et de toute l'Église d'Occident; avec des nuances diverses, disons-nous, car l'antiintellectualisme extrême en procédera, ou du moins s'en réclamera, tout autant que l'humanisme chrétien d'un saint Anselme ou des Victorins, ou même l'initiative de saint Thomas. Le texte essentiel est ici celui du *De doctrina christiana*, l. II. Augustin veut mettre, au service de l'intelligence des Écritures, toutes les ressources aptes à procurer ce service : la connaissance des langues sacrées, celle de la nature des êtres, celle de la dialectique, qui permet de déceler et de réfuter les sophismes et enseigne l'art de la définition et de la division des matières, sans lequel aucune exposition de la vérité n'est possible; la connaissance de l'éloquence, la science des nombres, l'histoire et le droit. Cf. Gilson, *op. cit.*, p. 151 sq. Programme immense, dont Augustin lui-même, puis le Moyen Age, ne réaliseront en somme qu'une partie, le Moyen Age théologique se limitant, dans son ensemble, à la culture de la grammaire et de la dialectique; cf. Marrou, *op. cit.*, p. 237-275. Ainsi Augustin a-t-il su, sans rejeter le principe primitif de la suffisance du christianisme et des Écritures, assumer dans l'étude de celles-ci et dans la pratique de celui-là, toutes les ressources viables du monde antique. Le programme et l'esprit encyclopédiques du Moyen Age procéderont tout entiers de cette attitude.

III. L'HÉRITAGE DU VIe SIÈCLE. — La chrétienté latine, au point de vue de la manière dont elle concevra et pratiquera la théologie pendant près de dix siècles, est déterminée, au VIe siècle, par deux grands facteurs : d'une part, l'héritage des Pères, au sein duquel s'affirme incontestablement l'hégémonie religieuse de saint Augustin, d'autre part l'héritage philosophique reçu de l'antiquité et en particulier de certains écrits d'Aristote traduits et transmis par Boèce († vers 525).

1° *L'héritage patristique.* — Avant d'aborder l'histoire de la notion de théologie dans la préscolastique, puis dans la scolastique médiévales, il est bon de fixer quelques-uns des traits de l'époque qui commence, principalement en son attitude à l'égard du donné théologique, telle que cette attitude s'est trouvée déterminée par l'héritage reçu des Pères, et singulièrement de saint Augustin. L'influence de celui-ci a été immense. Grabmann, *Gesch. der schol. Methode*, t. I, p. 125 sq., caractérise par ces quatre points les principaux aspects de cette influence : 1. L'idée de la valeur propédeutique de la dialectique; 2. Une idéologie de l'autorité s'appliquant aux rapports de la raison et de la foi et fondant une manière positive d'envisager ces rapports; 3. L'exemple et l'influence d'une synthèse fortement systématisée, formulée dans des œuvres qui s'imposeront comme des modèles; 4. L'élaboration de plusieurs grandes questions, la création de la procédure à suivre dans les controverses, de manières d'argumenter, de toute une théorie de la connaissance religieuse, enfin d'une langue dogmatique. Cf. aussi M. Grabmann, *Augustins Lehre von Glauben und Wissen und ihr Einfluss auf das mittelalterliche Denken*, dans *Mittelalterliches Geistesleben*, t. II, Munich, 1936, p. 35-62; W. Schulz, *Der Einfluss der Gedanken Augustins über das Verhältnis von ratio und fides in der Theologie des 8. und 9. Jahrhunderts*, dans *Zeitsch. f. Kirchengesch.*, t. XXXIV, 1913, p. 323-359; ...*im 11. Jahrhundert, ibid.*, t. XXXV, 1914, p. 9-39.

Du point de vue qui est le nôtre ici, l'héritage patristique semble comporter particulièrement les points suivants :

1. *Utilisation de l'Écriture.* — L'activité théologique est un effort pour pénétrer le sens et le contenu de l'Écriture, qui est la parole de Dieu. Le principe de la suffisance de la Bible est le premier legs des Pères. Ce principe sera maintenu et vécu par le Moyen Age sans atténuation : saint Anselme n'introduira des activités de spéculation qu'en disant que l'Écriture les contient, *De conc. præsc. Dei cum lib. arb.*, q. III, c. VI, *P. L.*, t. CLVIII, col. 528 C; Abélard présentera la synthèse théologique qu'il tente pour la première fois comme une « Introduction à l'Écriture sainte » :

> Sit tibi, quæso, frequens Scripturæ lectio sacræ,
> Cætera si qua legas omnia propter eam (*P. L.*, t. CLXXVIII, col. 1760).

Jusqu'à la fin du XIIe siècle, la théologie sera essentiellement et, on peut dire, exclusivement biblique; elle s'appellera *sacra pagina* ou *sacra scriptura* (voir plus loin).

Le Moyen Age héritera aussi des Pères, et singulièrement de saint Augustin et de saint Grégoire les méthodes d'aborder et de traiter le texte scripturaire. Ces méthodes lui seront transmises tant par les textes originaux que par les florilèges, les *Sententiæ* et ultérieurement par les Gloses. Cette exégèse est caractérisée en particulier par :

a) Un usage des transpositions allégoriques, devenu, au delà du sens historique, comme une seconde manière de lire ou d'entendre le texte. Exemple : du fait que les proportions assignées par la Genèse à l'arche de Noë sont celles-là mêmes que la tradition attribue au corps humain, Augustin déduit que l'arche est la figure de l'homme par excellence, le Christ Jésus, auquel nous devons le salut comme Noé au vaisseau de bois. *De civ. Dei*, l. XV, c. XXVI, n. 1, *P. L.*, t. XLI, col. 472; cf. Marrou, *op. cit.*, p. 448 sq.

b) Un traitement du texte biblique avec les ressources de la grammaire latine beaucoup plus qu'avec celles de l'histoire, de la connaissance des langues bibliques, hébreu et grec, et du milieu géographique, historique et culturel dans lequel les faits bibliques se sont déroulés et les récits bibliques furent rédigés. D'où un effort et une subtilité d'interprétation dépensés pour des textes dont la connaissance de l'histoire aurait livré le sens exact, sans mystère. Exemple : l'interprétation, par saint Augustin, *Enar. in ps. VIII*, n. 10, *P. L.*, t. XXXVI, col. 113, de cet hébraïsme : « Qu'est-ce que l'homme pour que tu te souviennes de lui, le fils de l'homme pour que tu en prennes soin? »

2. *Utilisation des arts libéraux.* — Le Moyen Age reçoit des Pères, et surtout de saint Augustin, l'idée que les sciences ou les arts profanes, les arts libéraux, appartiennent de droit au Christ et qu'il faut les rendre à leur vrai maître en les faisant servir à une intelligence plus approfondie des Écritures. Les anathèmes du début contre le savoir humain ne se sont pas généralisés et n'ont pas duré. Très tôt on a su, sans rien abandonner du principe de la suffisance du christianisme et du caractère absolument original et nouveau des faits chrétiens, leur annexer et leur subordonner les ressources élaborées par la raison païenne. On a très tôt exploité en ce sens l'allégorie des Hébreux emportant les vases d'or et d'argent des Égyptiens,

Ex., xi, 2; iii, 22 et xii, 35, ou encore l'allégorie de David tuant Goliath *proprio mucrone*, ou enfin, à la suite de Philon, l'allégorie de Sara et d'Agar, celle-ci représentant la science humaine dont il fallait qu'Abraham eût un fils avant d'en avoir un de la femme libre. Ces symboles illustrant l'idée de la valeur propédeutique et auxiliaire des sciences profanes, traverseront tout le Moyen Age; on les retrouve jusqu'en plein xiiie siècle.

Cette conception de la valeur auxiliaire et propédeutique des diverses branches du savoir humain est commune dans la période que nous abordons. Formulée par saint Augustin, *De ordine*, l. II, c. xvi, *P. L.*, t. xxxii, col. 1015, et par Cassiodore, *Institutiones*, *P. L.*, t. lxx, col. 1105 sq., par saint Grégoire, *In I Reg. expos.*, v, 30, *P. L.*, t. lxxix, col. 355 D et *Epist.*, l. XI, ep. liv, *P. L.*, t. lxxvii, col. 1171, et par saint Isidore, etc., cette conception s'exprimera à l'état d'institution dans le régime scolaire établi par Alcuin. D'une manière plus générale, cette notion existera, au Moyen Age, dans la structure même de la culture, laquelle est caractérisée comme un ordre déterminé par la subordination à la science sacrée et la mise à son service de tous les éléments de culture, alors qu'elle-même est essentiellement conçue comme l'explication, la pénétration et l'illustration d'un texte, la Bible. Ceci est caractéristique du Moyen Age et de sa civilisation essentiellement théologique. Sans nier que cette civilisation n'ait englobé bien des tendances laïques, sans affirmer que la culture profane ou scientifique n'y ait jamais été conçue ou pratiquée que comme une chose subordonnée à la théologie, la culture médiévale sera en effet, dans son ensemble, caractérisée par sa référence à la Révélation et au salut. Aussi bien est-elle essentiellement une chose d'Église, un bien de chrétienté, puisque le monde cultivé s'identifie à celui des clercs et que l'enseignement est exclusivement aux mains de l'Église. Les écoles et les universités obéiront, bien ou mal, à la loi de cette culture théologique et à l'idéal de la théologie-reine, servie et précédée par les arts et les sciences, ses servantes; cf. H. Denifle, *Die Entstehung der Universitäten des Mittelalters bis 1400*, t. i, Berlin, 1895, p. 98 sq. Nous retrouverons au xiiie siècle, dans cette pure ligne augustinienne, la lettre de Grégoire IX à l'université de Paris et l'opuscule de saint Bonaventure, au titre étonnamment suggestif, même s'il n'est pas de Bonaventure lui-même, *Reductio artium ad theologiam*.

On connaît la formule célèbre dans laquelle la tradition a fixé le rapport à la théologie des autres éléments de culture : *Philosop hia ancilla theologiæ, scientia ancilla theologiæ*. Cette formule n'est pas une création du Moyen Age. On la trouve chez Philon pour exprimer l'effort d'un premier humanisme théologique au bénéfice de la *sacra pagina* de l'Ancien Testament juif, E. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, 2e éd., Paris, 1925, p. 287-293; on la trouve équivalemment chez les Pères grecs, utilisée dans le même sens : chez Clément d'Alexandrie, Grégoire de Nazianze, Jean Damascène; cf. Grabmann, *Gesch. der schol. Meth.*, t. i, p. 109; on la trouve chez les auteurs médiévaux avec une telle abondance qu'on doit renoncer ici à faire un relevé des textes.

3. *Importance du « texte » et du commentaire.* — On en revient complètement de l'idée d'un Moyen Age qui ne serait, entre deux grandes époques créatrices, l'Antiquité et les Temps modernes, qu'une longue léthargie de l'esprit. Il est cependant indéniable, au point de vue de la pensée religieuse et plus spécialement de la théologie, que le Moyen Age s'est considéré surtout comme ayant reçu un héritage et devant le garder et l'assimiler. On a noté, comme l'un des traits du Haut Moyen Age, une certaine passivité dans l'utilisation des sources, la rareté des traductions nouvelles d'œuvres anciennes, un certain caractère de monde fermé. A. Van de Vyver, *Les étapes du développement philosophique du haut Moyen Age*, dans *Revue belge de philologie et d'histoire*, t. viii, 1929, p. 425 sq. Plus tard encore, même lorsqu'ils feront effectivement preuve de la plus grande initiative, les penseurs du Moyen Age couvriront leur production personnelle d'une étiquette homologuée. Il y a là un fait notable et qui intéresse au premier chef le développement de la méthodologie théologique. Pour le Moyen Age il y a un donné qui doit être reçu tel quel et qu'on doit seulement chercher à commenter. L'œuvre intellectuelle se présente comme l'assimilation d'un texte, le commentaire d'un auteur reçu. L'enseignement, dans les écoles, revêt essentiellement la forme d'une explication de texte. L'acte essentiel et le régime normal de la pédagogie médiévale sera la lecture, *lectio;* le maître, le docteur, s'appellera un *lector*. Paré-Brunet-Tremblay, *op. cit.*, p. 110 sq.

Qu'on relise le prologue des *Sentences* de Pierre Lombard; on verra que ce livre, qui servira lui-même de « texte » jusqu'en plein xviie siècle, se présente comme une pure compilation de ce que les Pères ont dit : *In quo majorum exempla doctrinamque reperies... brevi volumine complicans Patrum sententias*, éd. Quaracchi, t. i, p. 3. Ailleurs, se demandant *quid sit originale peccatum*, le Lombard fait cette réflexion qui en dit long sur les catégories habituelles et l'attitude spontanée de son esprit : *De hoc sancti doctores subobscure locuti sunt, atque scholastici lectores varie senserunt*, l. II, dist. XXX, c. vi, p. 462. Ainsi, pour un homme du Moyen Age, l'ensemble des penseurs chrétiens se divise en deux catégories : il y a d'une part les *sancti doctores*, ou tout simplement les *sancti*, qui font désormais autorité, et, d'autre part, les *scholastici lectores*, ceux qui, dans le régime scolaire en vigueur dans l'Église, « lisent », c'est-à-dire commentent les précédents. Abélard lui-même, dans le prologue du *Sic et non*, laisse percer la conviction générale du Moyen Age, selon laquelle il faut *interpréter* les Pères, dont on n'a plus l'inspiration et la grâce créatrice. Il est important à cet égard de noter que les œuvres des Pères furent souvent rangées dans la *Scriptura sacra*, avec les conciles et les canons faisant, avec la Bible elle-même, l'objet de la *lectio* ou du commentaire : assimilation relative, dont personne ne sera dupe et qu'un saint Thomas mettra plus tard au point. *Sum. theol.*, I^a, q. i, a. 8, ad 2um.

Les *auctores*, ou *actores*, ou *autores*, sont les écrivains qui, en chaque matière, font « autorité », *auctoritates*, et servent de modèle. Déjà, dans la langue classique, *auctor* désignait non seulement celui qui avait fait une œuvre quelconque, mais celui qui avait qualité juridique ou dignité pour la faire. Le Code de Justinien opposait aux *exempla* les *authentica et originalia rescripta* et, dans le droit ecclésiastique, le pape Grégoire emploiera ce même vocabulaire. Par métonymie, le mot *auctoritas* signifiera non plus la dignité dont est revêtu un auteur ou son œuvre, mais le texte même qu'on invoque. C'est avec cette ultime signification que le mot circule, appliqué aux textes patristiques, dans tout le haut Moyen Age chez les compilateurs de sentences, d'*auctoritates*. Le mot implique, avec celle d'origine, l'idée d'autorité. Le fameux *Decretum de libris recipiendis et non recipiendis* attribué au pape Gélase, qui pénètre au ixe siècle dans les collections canoniques, apportait officiellement un premier discernement entre les livres rejetés et ce qu'on appellera la *descriptio authenticarum scripturarum* (Hincmar de Reims), les *libri authentici quos recepit Ecclesia* (Yves de Chartres). Abélard s'y référera pour composer son *Sic et non*, *P. L.*, t. clviii, col. 1549. L'usage attribua

d'une manière assez constante la qualité d'*auctoritates* aux textes des Pères et de certains auteurs ecclésiastiques. Et ces *auctoritates* furent considérées comme un donné indiscuté, qu'on pouvait bien interpréter, mais non récuser ou nier. Cf. M.-D. Chenu, « *Authentica* » *et* « *Magistralia* ». *Deux lieux théologiques aux* XIIe-XIIIe *siècles*, dans *Divus Thomas*, Plaisance, 1925, p. 257-285.

Le Moyen Age reprendra un procédé déjà employé avant lui : il constituera, de ces textes qui étaient pour lui un donné de base, des recueils accessibles et pratiques. On recourra d'abord au procédé de la *defloratio*, constitution de *flores* des Pères, de « chaînes » et de « florilèges », puis aux recueils de *Sententiæ*, assumant un certain travail d'harmonisation. Beaucoup de citations, d' « autorités » reproduites dans les œuvres théologiques du Moyen Age viendront non d'une lecture directe des textes intégraux, mais d'une utilisation de florilèges et de recueils. Cf. Grabmann, *Gesch. der schol. Methode*, t. I, p. 92, 114-116 et t. II, p. 82, pour les Grecs; t. I, p. 182-188 et t. II, p. 81 sq. pour les Latins.

Dès qu'on travaille sur un donné considéré comme s'imposant sans discussion, on doit en affirmer l'homogénéité et l'on est ainsi conduit à s'engager dans la voie d'une exégèse plus ou moins laborieuse, qui réduise les discordances et résolve les conflits. Dès le début, les Pères avaient fait ce travail pour le texte biblique, en particulier en vue d'établir la concordance de l'Ancien et du Nouveau Testament; quand les Pères furent eux-mêmes traités comme un « texte », un travail analogue fut poursuivi à leur sujet. Le Moyen Age, en effet, ignorait le point de vue historique qui permet, en situant un texte dans les circonstances de ses origines, d'établir son sens et sa portée et ainsi de réduire son apparente opposition avec un autre texte de sens et de portée différents. D'où, à côté d'interprétations d'un sens historique et critique tout à fait notable, toute une jurisprudence théologique d'interprétation des textes. La fortune d'un auteur de second ordre, comme Pierre Lombard, viendra en partie de son succès à établir une espèce de *via media* théologique et à concilier, dans un respect total, les autorités. On consultera sur tout cela : J. de Ghellinck, *op. cit.*, p. 22-28, 45 sq., 73 sq., 102 sq. (*Sic et non* d'Abélard), 137 sq. (Pierre Lombard), 317-338 (les canonistes), 351-355 (sur le principe *Non sunt adversi, sed diversi*, qu'Abélard évoque au début du *Sic et non*, en suggérant son insuffisance et son inefficacité); Chenu, *art. cité*, en particulier p. 276 sq. (sur l'*expositio reverens*); M. Riquet, *Saint Thomas et les* « *Auctoritates* » *en philosophie*, dans *Arch. de philos.*, t. III, 1925, p. 117-155; J. Cottiaux, dans *Revue d'histoire ecclés.*, 1932, p. 796.

2° *L'héritage philosophique.* — Il ne s'agit pas pour nous ici de relever le contenu matériel de l'apport philosophique à la pensée des Pères ou même du Moyen Age : voir les articles ARISTOTÉLISME DE LA SCOLASTIQUE et PLATONISME DES PÈRES; mais bien de noter brièvement l'héritage que le Moyen Age reçoit de l'Antiquité quant à la structure méthodologique du travail théologique. De ce point de vue, il s'agit surtout d'Aristote.

1. *Aristote chez les Pères.* — Aristote intervient relativement peu chez les Pères; ceux-ci le soupçonneraient plutôt d'inspirer des hérésies. Si l'on se place au point de vue de la méthode, son influence se montra plus considérable, mais elle fut plutôt tardive. La méthode aristotélicienne du *problema* et de l'*aporie* s'imposa et eut une influence dans le néoplatonisme des premiers siècles chrétiens avant d'en avoir une dans la patristique proprement dite des VIe et VIIe siècles; dès lors, Aristote joue un rôle, en technique théologique, dans la pensée des Pères orientaux : ainsi chez Léonce de Byzance, chez qui l'on trouve non seulement la technique de la « question » aristotélicienne, mais une utilisation, d'ailleurs nullement servile, des catégories philosophiques du Stagirite dans l'approfondissement de la christologie. Cf. M. Richard, *Léonce et Pamphile*, dans *Revue des sciences philos. et théol.*, t. XXVII, 1938, p. 27-52.

Mais c'est surtout chez saint Jean Damascène que cette double influence d'Aristote, méthodologique et idéologique, est remarquable. On a pu faire, entre Jean Damascène et les scolastiques, des rapprochements qui ne sont pas tout extérieurs. De fait, la *Source de la connaissance* représente un exposé synthétique de la doctrine chrétienne. Mais il est encore plus notable que Jean Damascène commence par des κεφάλαια φιλοσοφικά, des chapitres philosophiques, qui groupent, à titre d'introduction à l'exposé des dogmes, des définitions philosophiques empruntées aux philosophes, surtout à Aristote et à Porphyre, ainsi qu'aux Pères de l'Église. Par ce souci de précision technique, par l'usage fait de la philosophie d'Aristote en plusieurs questions théologiques, par exemple en morale, par une certaine élaboration du traité méthodologique *De nominibus Dei*, Jean Damascène a exercé une réelle influence sur le développement de la théologie. Influence d'ailleurs assez tardive pour ce qui est de l'Occident, puisque notre docteur n'y fut connu que vers le milieu du XIIe siècle.

Sur Aristote chez les Pères : P. d'Hérouville, *Quelques traces d'aristotélisme chez saint Grégoire de Nazianze*, dans *Rech. de science relig.*, 1918, p. 395-398; G. Bardy, *Paul de Samosate*, Paris, 1923, p. 292 sq.; P. Hendrix, *De Alexandrijnsche Hæresiarch Basilides...*, Dordrecht, 1926, p. 114-117; V. Valdenberg, *La philosophie byzantine aux IVe et Ve siècles*, dans *Byzantion*, t. IV, 1929, p. 237-268; J. de Ghellinck, *Quelques appréciations de la dialectique d'Aristote durant les conflits trinitaires du IVe siècle*, dans *Revue d'hist. ecclés.*, 1930, p. 5-42; G. Bardy, *Origène et l'aristotélisme*, dans *Mélanges Glotz*, Paris, 1932, t. I, p. 75-83; A.-M. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris, 1932, p. 221-263; R. Arnou, *Unité numérique et unité de nature chez les Pères après le concile de Nicée*, dans *Gregorianum*, 1934, p. 242-254.

2. *Introduction d'Aristote en Occident par Boèce.* — On ne sait exactement si Boèce († vers 525) traduisit l'œuvre entière d'Aristote, mais il est bien certain que seules furent connues du Moyen Age les œuvres logiques du Philosophe dans la traduction de Boèce : à savoir les *Catégories* et le *Perihermeneias*, à quoi il faut ajouter une traduction revue par Boèce sur celle de Marius Victorinus de l'*Isagogè* de Porphyre : le tout formant la *Logica vetus* en attendant qu'une traduction des *Analytica priora et posteriora*, des *Topiques*, des *Sophistici elenchi* donne, entre 1120 et 1160, la *Logica nova*. C'est donc comme un maître de penser qu'Aristote est reçu par le haut Moyen Age; plus précisément d'abord comme un maître de grammaire, ensuite comme un maître de raisonnement, en attendant qu'il le soit, au XIIIe siècle, comme un maître dans la connaissance de l'homme et du monde.

Boèce apportait encore au Moyen Age, outre un exemple d'application des catégories rationnelles aux dogmes chrétiens, qui aura une grande influence, une classification des sciences inspirée d'Aristote, qui distinguait, dans la philosophie, *tres speculativæ partes, naturalis, mathematica et theologica*, cf. *De Trinitate*, c. II, *P. L.*, t. LXIV, col. 1250; comp. *In Porphyr.*, t. LXIII, col. 11 B. Cette division sera adoptée d'une façon courante au XIIe siècle : on la retrouve chez Gerbert, Hugues de Saint-Victor, Raoul Ardent, Clarembald d'Arras, etc. Mais il n'y a là qu'une division de la philosophie, et la « théologie » n'y est nullement considérée comme une élaboration systématique du révélé, mais comme une partie de la philosophie

jouissant d'un degré défini d'abstraction et de spiritualité. Clarembald d'Arras, éd. Jansen, p. 29* sq., identifie formellement *theologizare* et *philosophari de Deo*, sans d'ailleurs qu'on doive introduire dans un tel texte notre actuelle distinction entre philosophie et théologie.

J. Mariétan, *Problème de la classification des sciences d'Aristote à saint Thomas*, Saint-Maurice, 1901, p. 63 sq. (Boèce), 133 sq. (Hugues de Saint-Victor); L. Baur, *Dominicus Gundissalinus, De divisione philosophiæ*, Munster, 1903, p. 201, 351, etc.; Grabmann, *Gesch. der schol. Methode*, t. I, p. 252 sq. (Raoul Ardent, qu'à tort Grabmann croyait alors antérieur à Hugues), t. II, p. 30 sq., 42 sq., etc.; *Der Kommentare des Clarenbaldus von Arras zu Boethius De Trinitate*, hrsg. von W. Jansen, Breslau, 1926, p. 8* et 9*, 27*-30*, 36*, p. 36-37 et 42.

3. *Les trois « entrées » d'Aristote.* — S'il est vrai qu'une théologie se caractérise, du moins pour sa partie spéculative, par l'usage qu'elle fait de la raison dans la construction du donné chrétien, il faut bien avouer que le travail théologique devait se trouver modifié dans son statut même par l'application qui lui serait faite tour à tour de ferments philosophiques différents. Dans la mesure où Aristote fut par excellence le ferment philosophique de la théologie médiévale, on peut dire que les différents aspects que l'on connut successivement de lui déterminèrent pour cette théologie différents régimes méthodologiques. Or, l'œuvre d'Aristote fut transmise en trois étapes à la pensée théologique de l'Occident. C'est ce qu'on peut appeler les trois « entrées » d'Aristote.

La première entrée est celle de la *Logica vetus* qui apporte, dans les *Catégories*, une analyse et une classification des notions et, dans le *Périherménéias*, une analyse des propositions. C'étaient donc surtout des instruments rationnels d'analyse textuelle des énoncés, dont le Haut Moyen Age disposait ainsi. Aussi conçoit-on que, orienté par ailleurs vers la Bible et les écrits des Pères, il ait conçu la théologie surtout comme une connaissance de la Bible fondée sur la grammaire. L'exemple de saint Augustin l'engageait en ce sens et, si ce docteur avait fait place à une connaissance « scientifique » de la nature des choses, cette partie de son programme, mal observée par lui-même, ne devait être remplie qu'après la troisième entrée d'Aristote, dans l'effort d'Albert le Grand et de saint Thomas. L'étude théologique, jusqu'à saint Anselme, reste en gros sous le régime de la grammaire.

La deuxième « entrée » d'Aristote apporte, au XIIe siècle, les trois autres livres de l'*Organon* : les *Ieres et IIes Analytiques*, c'est-à-dire une étude scientifique du syllogisme et des différentes espèces de démonstration, les *Topiques* et les *Problèmes sophistiques*, c'est-à-dire une étude scientifique du raisonnement probable et de ses différents « lieux ». Au total, une théorie du savoir et de la démonstration. A quoi répondra, avec la naissance des écoles urbaines, une théologie qui se formulera en « problèmes », en « questions », par une application de la raison qui discourt, d'abord au texte, puis aux problèmes spéculatifs eux-mêmes, indépendamment du texte. C'est ce qu'on pourrait appeler une théologie sous le régime de la dialectique, en entendant ce mot au sens général de traitement par le raisonnement logique. Ceci dit sans méconnaître le caractère encore profondément traditionnel de la théologie au XIIe siècle et sa continuité avec les procédés hérités de l'époque patristique et des écoles du haut Moyen Age.

La troisième « entrée » d'Aristote, au début du XIIIe siècle, apporte à la science sacrée un ferment philosophique qui n'est plus purement formel, mais qui concerne l'ordre même des objets et le contenu de la pensée : Aristote s'introduit dans la pensée chrétienne non plus comme un maître de raisonnement, mais comme un maître en la connaissance de l'homme et du monde; il apporte une métaphysique, une psychologie, une éthique. La théologie se constitue alors, du moins avec Albert le Grand et saint Thomas, sous le régime de la philosophie. Nous verrons quels problèmes un semblable apport ne pouvait manquer de poser. Du jour où Aristote apportait une philosophie de l'homme, des natures et de la réalité, ne mettait-il pas en péril la souveraineté exclusive du révélé dans la teneur même de la pensée théologique? La crainte qu'il en fût ainsi inspira, comme nous le verrons, un mouvement de réaction qui était en même temps un mouvement de fidélité à saint Augustin et aux Pères.

IV. D'Alcuin au XIIe siècle. — 1° *Alcuin. La théologie sous le régime de la grammaire.* — Le travail théologique dans le haut Moyen Age est principalement dépendant de la résurrection des écoles sous l'inspiration de Charlemagne et la direction d'Alcuin. Cette réforme, qui stabilise dans la Chrétienté occidentale l'institution d'un enseignement des sept arts répartis en *trivium* et *quadrivium* en vue de l'étude de la *sacra pagina*, s'inspire explicitement de saint Augustin, de Cassiodore, et subsidiairement d'Isidore : Augustin, *De ordine*, l. II, c. XVI, *P. L.*, t. XXXII, col. 1015; Cassiodore, *Institutiones*, *P. L.*, t. LXX, col. 1105-1250 et *De artibus ac disciplinis*, t. LXIX, col. 1149-1220; Isidore, *Etymologiæ*, l. I-III, *P. L.*, t. LXXXII, col. 73-184. Par ces hommes d'Église, c'est l'héritage de la culture gréco-romaine qui est transmis aux chrétientés nées parmi les peuples barbares. Les arts libéraux comportent un premier groupement plutôt littéraire, grammaire, dialectique et rhétorique, le *trivium*, et un second groupement plutôt « scientifique », arithmétique, géométrie, musique et astronomie, le *quadrivium*. Ces arts sont étudiés pour eux-mêmes dans les écoles carolingiennes et il n'est nullement prescrit qu'ils se terminent par l'étude de la théologie; mais on tient que, pour cette étude, ils ont une valeur propédeutique. Car l'Écriture contient toute sagesse et toute vérité, mais elle constitue aussi un livre obscur, pour l'intelligence duquel il y a lieu d'utiliser le service des sciences humaines. C'est la tradition héritée de saint Augustin. Cf. Alcuin, *De grammatica*, *P. L.*, t. CI, col. 853 sq.; cf. col. 952, 959. Même enseignement sur la suffisance ou la perfection de l'Écriture chez Raban Maur, *De cleric. inst.*, l. III, c. II, *P. L.*, t. CVII, col. 379; sur la valeur pédagogique et auxiliaire des arts libéraux chez Bède, *De schem. et tropis*, *P. L.*, t. XC, col. 175; chez Raban Maur, *op. cit.*, l. III, c. XVIII sq., col. 395 sq.; chez Scot Érigène, s'inspirant de Denys, *Expos. super Hier. cæl.*, t. CXXII, *P. L.*, col. 139.

Alcuin parle en général des sept arts libéraux; il a, dans son *De fide S. Trinitatis*, revendiqué, *P. L.*, t. CI, col. 12, et pratiqué l'usage de la dialectique dans le traitement des mystères; mieux, il a lui-même écrit un *De dialectica*, *P. L.*, t. CI, col. 951 sq., où il montre un sentiment exact du rôle de cet art. La dialectique, c'est le raisonnement qui conclut avec nécessité. Cependant, la pensée théologique de l'époque carolingienne est indiscutablement caractérisée par une application au donné chrétien non tant de la dialectique que de la grammaire, non tant du raisonnement, qui prouve, que de la science des mots et des énoncés, qui explique. L'emploi de la dialectique, entre l'époque d'Alcuin et celle d'Abélard, restera en somme sporadique et occasionnel. Saint Augustin avait déjà noté l'utilité, pour une intelligence plus précise de l'Écriture, de la connaissance des *schemata* et des *tropi* : *De doctr. christ.*, l. III, c. XXIX, n. 40, *P. L.*, t. XXXIV, col. 80; *De Trin.*, l. XV, c. IX, t. XLII, col. 1068. La réforme carolingienne faisait, de cette con-

viction, une institution : *Cum autem in sacris paginis schemata, tropi et cætera his similia inserta inveniantur, nulli dubium est quod ea unusquisque legens tanto citius spiritualiter intelligit, quanto prius in litterarum magisterio plenius instructus fuerit.* Capitulaire « *De litteris colendis* », dans *Mon. Germ. hist.*, *Leges*, *Capitularia*, t. I, p. 79. Comparer Bède, *De schematis et tropis Sacræ Scripturæ liber*, *P. L.*, t. XC, col. 175; *Comm. in Pentateuchum*, Ex., VIII, *P. L.*, t. XCI, col. 302; *In Samuelem prophetam allegorica expos.*, I, 4 et IV, 9, col. 510 et 706; Raban Maur, *De cler. instit.*, l. III, c. XVII, *P. L.*, t. CVII, col. 395-396, qui a aussi un c. XX, *de dialectica*, col. 397-398, où la dialectique est abondamment vantée, mais d'un point de vue plutôt défensif et apologétique.

Comme l'ont vigoureusement souligné les PP. Paré, Brunet et Tremblay dans leur *Renaissance du XIIe siècle*, toute œuvre de la pensée est liée à un « milieu » : milieu économique, politique, institutionnel, culturel, lequel n'est pas seulement un « cadre », mais vraiment une condition de naissance et de développement. Or, d'une part, le lieu de l'enseignement théologique ce sont alors les écoles attachées aux abbayes et aux évêchés : milieu de tradition plus que de progrès et d'initiative. Tant que l'enseignement théologique reste dispersé et sous le contrôle immédiat des évêques ou des abbés, le développement d'une science théologique proprement dite était pratiquement impossible. De plus, le personnel enseignant était composé d'hommes d'Église agissant comme tels, plutôt que de savants, fussent-ils clercs, agissant comme savants. La science théologique, pour se développer, supposera un certain processus de détachement des écoles vis-à-vis de la hiérarchie, de centralisation urbaine et de constitution d'un personnel de savants. Au total, la théologie de l'époque carolingienne est d'allure traditionaliste; les œuvres y ont un caractère de reproduction et de compilation : c'est l'époque des *Catenæ*, des *Sententiæ*, des *Flores*, des *Excerpta*, etc. La théologie consiste en une étude de l'Écriture à tendance morale et allégorisante, pour laquelle on emploie, d'une part, des extraits des Pères, d'autre part, les ressources des arts libéraux, mais particulièrement de la grammaire.

On s'accorde à dire que le seul penseur vraiment original par le contenu de sa doctrine y fut Jean Scot Érigène († vers 870); mais, au point de vue méthodologique, il n'apporte rien de bien particulier. Il assigne comme tâche à la philosophie, confondue avec la religion, d'interpréter les symboles sous lesquels, dans l'Écriture principalement, dans la nature ensuite, nous est livrée une révélation sur Dieu : conception où se conjuguent une tradition augustinienne et l'influence de Denys et de Maxime le Confesseur, en une vue de Dieu et du monde unifiée par la notion d'exemplarisme ou de symbolisme. Voir ici, t. V, col. 122 sq., et É. Gilson, *Études de philos. médiévale*, Strasbourg, 1921, p. 1-11; M. Cappuyns, *Jean Scot Érigène. Sa vie, son œuvre, ses écrits*, Louvain, 1933.

2° *Dialecticiens et antidialecticiens.* — La dialectique, revendiquée mais peu mise en œuvre à la renaissance carolingienne, gagne lentement du terrain. Le XIe siècle, au point de vue de sa notion de la théologie, est sous le signe de la lutte entre dialecticiens et antidialecticiens. Il se produit alors une poussée du besoin de raisonner. Les partisans de la dialectique veulent appliquer telle quelle aux choses chrétiennes une manière abstraite et raide de raisonner; ils arrivent à des catastrophes. Une application intempérante de la méthode dialectique au dogme eucharistique aboutit, chez Bérenger de Tours, à une pensée que l'on a pu croire hérésie négatrice de la transsubstantiation. Bérenger met l'évidence par dessus tout, par dessus l'autorité, même en matière de théologie : *Ratione agere in perceptione veritatis incomparabiliter superius esse, quia in evidenti res est, ...nullus negaverit;* aussi veut-il *per omnia ad dialecticam confugere, quia confugere ad eam ad rationem est confugere. De sacra cœna*, p. 100 et 101. Dès lors, le débat qui s'élève est celui que rencontre fatalement toute théologie qui veut vraiment être une théologie, et non une pure transcription de la foi, débat que nous verrons désormais se développer : les choses chrétiennes peuvent-elles être comprises par une application des catégories de la raison? Si non, quel statut donnera-t-on à cette raison, qui est une création de Dieu et qui est l'honneur de l'homme, puisque, comme le dit encore Bérenger, *secundum rationem sic factus ad imaginem Dei, ibid.*, p. 101; si oui, n'est-ce pas faire des réalités chrétiennes un cas de lois plus générales que la raison peut atteindre, et alors, où est le mystère, où est le caractère suprême, unique et souverain des réalités chrétiennes?

Tel est bien, alors, l'enjeu de la bataille entre dialecticiens et antidialecticiens. Parmi ces derniers, les uns prennent une attitude extrême. Ils soulignent très fortement, avec saint Pierre Damien, *De divina omnipotentia*, c. V, *P. L.*, t. CXLV, col. 603, que la raison n'a pas de *jus magisterii* en christianisme et qu'elle doit s'y comporter, selon sa condition, en pure servante. Ils considèrent comme sacrilège tout empiètement de la dialectique sur le texte sacré. Ils affirment très haut la transcendance, le caractère de vérité unique de la foi chrétienne, qui nous a été donnée non pour que nous en fassions une science, mais pour que nous en vivions, dans la pénitence et l'oubli du monde. C'est la solution ascético-monastique que nous retrouverons bientôt chez un saint Bernard et plus tard chez Pascal. C'est une attitude imprescriptiblement chrétienne. Mais une autre attitude est encore possible : c'est celle, que l'Église favorisera plus tard si fort, d'un juste milieu, qui tient toutes les données, hiérarchisées. C'est celle que prit un homme comme Lanfranc, l'adversaire de Bérenger et le fondateur de cette abbaye du Bec où fleurira bientôt la haute pensée de saint Anselme. Lanfranc est un « converti », en ce sens qu'ayant été naguère adonné à la dialectique, il est maintenant tout livré à l'étude des Écritures. Mais c'est un homme modéré, il veut y regarder de près et, comme saint Paul, tout en rejetant l'abus de la dialectique, en conserver l'usage légitime. *In I Cor.*, 1, *P. L.*, t. CL, col. 157; *In Col.*, 2, *P. L.*, col. 323. L'usage de la dialectique serait pervers s'il aboutissait à énerver ou à dominer le donné chrétien, à vider le mystère de la foi. Cf. *De corp. et sang. Domini*, c. VII, *P. L.*, col. 117; c. XVII, col. 427.

3° *Saint Anselme.* — C'est une position semblable que prend, dans ce débat, saint Anselme de Cantorbéry. Avec Anselme, nous entrons dans une conception de la théologie d'une très haute qualité. Anselme réunit le courant monastique augustinien, favorable à la suffisance de la foi, et le courant de pensée spéculative, avili chez les dialecticiens extrêmes. *Nullus christianus debet disputare quomodo quod catholica Ecclesia corde credit et ore confitetur verum sit, sed simpliciter eamdem fidem indubitanter tenendo, amando et secundum illam vivendo humiliter quantum potest quærere rationem quomodo sit. Si potest intelligere, Deo gratias agat; si non potest, non mittat cornua ad ventilandum, sed submittat caput ad venerandum. De fide Trinit. et de incarn. Verbi*, c. II, *P. L.*, t. CLVIII, col. 263. *Non tento, Domine, penetrare altitudinem tuam... Sed desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum. Neque enim quæro intelligere, ut credam; sed credo, ut intelligam... Ergo Domine qui das fidei intellectum, da mihi ut, quantum scis expedire, intelligam quia es sicut credimus, et hoc es quod credimus;* ainsi

débute le *Proslogion*, c. I et II, col. 227. Il y a, en effet, un *intellectus fidei*, une *ratio fidei*, disons une intelligibilité de la foi, dont celui qui croit et qui aime désire se délecter. Anselme s'explique sur cet *intellectus*, ce savoir ou cette connaissance que désire la foi qui aime : il est intermédiaire *inter fidem et speciem*, entre la foi et la vue. *Ibid.*, col. 261. Il suppose la foi, plus précisément la foi aimante, et procède d'elle; il est le fruit d'un effort de pénétration où l'esprit utilise toutes les ressources dont il dispose : analogies du monde créé, principes métaphysiques et dialectique; il a pour terme une perception joyeuse qui est, à l'état inchoatif et plus ou moins précaire, du genre de la joie béatifique; cf. les c. XXIV à XXVI du *Proslogion*, *P. L.*, t. CLVIII, col. 239-242. Dans ses œuvres théologiques, Anselme se montre vraiment théologien ou, si l'on veut, métaphysicien du dogme. Mais c'est un métaphysicien qui n'a pas lu la *Métaphysique* d'Aristote et, s'il est tel, ce n'est pas par l'application d'une philosophie au donné chrétien; c'est plutôt sous la pression de ce que la foi elle-même, directement et sans médiation proprement rationnelle, contient d'intelligibilité.

Considérée ainsi, cette méthode théologique ne pose pas de difficulté et on a pu la considérer comme donnant sa charte à la spéculation scolastique (J.-B. Becker), tout comme on a appelé Anselme lui-même « le père de la scolastique ». Mais Anselme va plus loin. Il fait de l'*intelligere* basé sur le *credere* certains usages plus précis : nous voulons parler du fameux argument du *Proslogion* en faveur de l'existence de Dieu et des *rationes necessariæ* par lesquelles Anselme pense prouver la vérité des mystères de l'incarnation et de la Trinité. Les interprètes ont généralement commenté et glosé l'usage qu'Anselme en a fait de manière à fournir un apaisement à toute accusation de rationalisme; le problème que pose la méthode d'Anselme a été abordé plus franchement par le biais de la preuve du *Proslogion*, c. II et III. K. Barth y voit une démarche purement théologique, c'est-à-dire ne s'appliquant pas à prouver que Dieu existe, mais, tenant par la foi le fait de cette existence, à comprendre et à montrer pourquoi et comment il en est ainsi : non une preuve, mais une reconnaissance de l'existence de Dieu.

Nous serions inclinés à penser, avec M. Gilson, qu'on ne rend pas assez compte ainsi des caractères spécifiques des démonstrations en question, et d'abord du fait qu'Anselme les présente expressément comme des démonstrations : *Ad astruendum quia Deus vere est.* Le fait que ces démonstrations partent de la foi n'empêche pas Anselme de les considérer comme des démonstrations dont la valeur ne repose pas sur la foi, mais sur la *ratio*, qui resteraient même si leur point de départ était soustrait et qui s'imposent à l'*insipiens*, c'est-à-dire à l'incroyant, autant qu'au fidèle. En réalité nous avons là une forme spéciale de preuve des objets de la foi. Une preuve qui est l'œuvre de la « raison » et qui, si elle ne se construit qu'au sujet d'un mystère dont un énoncé véritable a été fourni par la foi, vaut cependant par le jeu même et comme par la force de l'adéquation de l'esprit à un objet vrai. Il reste que saint Anselme se croit fondé à affirmer certains mystères au nom de « raisons nécessaires » dont la nécessité tient à ce que l'affirmation en question n'est finalement qu'une imitation et comme un reflet, dans la connaissance, de la vérité réelle et réellement existante du mystère considéré.

Sur le débat pour ou contre la dialectique. — M. von Böck, *Die sieben freien Künste im elften Jahrhundert*, Donauwörth, 1847; Prantl, *Geschichte der Logik*, t. II, p. 73 sq.; J.-A. Endres, *Die Dialektiker und ihre Gegner im 11. Jahrhundert*, dans *Philos. Jahrbuch*, t. XIX, 1906, p. 20-33; Th. Heitz, *Essai histor. sur les rapports de la philosophie et de la foi de Bérenger de Tours à saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1909, p. 3 sq.; J. de Ghellinck, *Dialectique et dogme aux Xe-XIIe siècles*, dans *Festgabe Cl. Baeumker*, dans *Beiträge*, Suppl. Bd., I, Munster, 1913, p. 79-99; W. Schulz, *Der Einfluss der Gedanken Augustins über das Verhältnis von ratio und fides im 11. Jahrhundert*, dans *Zeitsch. f. Kirchengesch.*, t. XXXV, 1914, p. 9-39; J.-A. Endres, *Forschungen zur Geschichte der frühmittelalterlichen Philosophie*, dans *Beiträge*, t. XVII, fasc. 2-3, Munster, 1915, c. III-V, p. 26-129.

Sur les antidialecticiens. — J.-A. Endres, *Lanfrank's Verhältnis zur Dialektik*, dans *Der Katholik*, 3e série, t. XXV, 1902, p. 215-231; *Petrus Damiani und die weltliche Wissenschaft*, dans *Beiträge*, t. VIII, fasc. 3, Munster, 1910; É. Gilson, *La servante de la théologie*, dans *Études de philosophie médiévale*, Strasbourg, 1921, p. 30-50.

Sur saint Anselme. — Ici, art. ANSELME, t. I, col. 1343-1344 et art. DOGMATIQUE, t. IV, col. 1556; J.-B. Becker, *Der Satz des hl. Anselm : Credo ut intelligam*, dans *Philos. Jahrbuch*, t. XIX, 1906, p. 115-127, 312-326; M. Grabmann, *Gesch. der scholast. Methode*, t. I, p. 258-334 (riche bibliographie); E. Beurlier, *Les rapports de la raison et de la foi dans la philosophie de saint Anselme*, et J. Bainvel, *La théologie de saint Anselme, esprit, méthode et procédés, points de doctrine*, dans le no de la *Revue de philosophie* consacré en 1909 à saint Anselme, respectivement p. 692-723 et 724-746; É. Gilson, *Études de philosophie médiévale*, Strasbourg, 1921, p. 15 sq.; R. Guardini, *Anselm von Cantorberg und das Wesen der Theologie*, dans *Auf dem Wege*, Mayence, 1923; W. Betzendörfer, *Glauben und Wissen bei Anselm von Canterbury*, dans *Zeitsch. f. Kirchengesch.*, t. XLVIII, 1929, p. 354-370; K. Barth, *Fides quærens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms*, Munich, 1931; A.-M. Jacquin, *Les « rationes necessariæ » de saint Anselme*, dans *Mélanges Mandonnet*, t. II, Bibl. thomiste, t. XIV, Paris, 1930, p. 67-78; A. Stolz, *Zur Theologie Anselms im Proslogion*, dans *Catholica*, t. II, 1933, p. 1-24; « *Vere esse* » *im Proslogion des hl. Anselm*, dans *Scholastik*, t. IX, 1934, p. 400-409; É. Gilson, *Sens et nature de l'argument de saint Anselme*, dans *Archives d'hist. doctr. et littér. du Moyen Age*, t. IX, 1934, p. 5-51; A. Stolz, *Einleitung*, dans *Anselm von Canterbury*, Munich, 1938, p. 30-42. — Après la rédaction de cette partie du présent article, sont parus : G. Söhngen, *Die Einheit der Theologie in Anselms Proslogion*, Braunsberg, 1938; A. Kolping, *Anselms Proslogion-Beweis der Existenz Gottes. Im Zusammenhang seines spekulativen Programms Fides quærens intellectum*, Bonn, 1939.

V. LA RENAISSANCE DU XIIe SIÈCLE. LA THÉOLOGIE SOUS LE RÉGIME DE LA DIALECTIQUE. — 1° *L'École de Laon et Abélard.* — Les recherches récentes ont mieux mis en lumière le rôle de l'École de Laon dans le mouvement théologique. Il est bien certain que beaucoup des maîtres qui vont marquer le plus au XIIe siècle étaient passés à l'école d'Anselme de Laon, lui-même élève de saint Anselme à l'abbaye du Bec. Au point de vue de la notion et de la constitution de la théologie, Anselme de Laon a une double importance. D'abord parce que, dans les *Sententiæ* éditées partiellement en 1919 par Fr. Bliemetzrieder, dans *Beiträge*, t. XVIII, fasc. 2-3, un effort est fait dans le sens de la systématisation, le vocable de *Sententiæ* recouvrant dès lors moins une sorte de florilège, qu'une œuvre construite, dans le sens que reprendront, au delà des *Sentences* du Lombard, les Sommes. La théologie prend ainsi plus complètement possession de son objet. Par ailleurs si, dans cette œuvre systématique, Anselme ne semble pas être un véritable initiateur au point de vue méthodologique, se contentant de donner un enseignement qui est surtout une explication des textes au moyen de gloses et de commentaires, on rencontre aussi chez lui un début d'application du procédé de la *quæstio*, c'est-à-dire du débat dialectique.

Essai timide encore, et qui ne satisfera pas Abélard. Celui-ci, venu à l'école de Laon, trouvera devant lui un homme « très fort pour ceux qui ne venaient que l'écouter », mais inexistant devant qui lui posait vraiment des questions. On connaît la scène qui décida du départ d'Abélard : celui-ci, interrogé par le maître

sur ce qu'il pensait *de divinorum lectione librorum*, lui qui n'avait étudié que *in physicis* (ou *in philosophicis*), et répondant qu'une telle étude pouvait bien être des plus salutaires, mais qu'il ne voyait pas comment il y avait besoin d'un commentaire et d'un enseignement pour comprendre les écrits ou les gloses des Pères. Et Abélard, mis en demeure d'expliquer les textes sacrés sans le secours des commentaires et des maîtres, commençant à Laon, par les moyens de son propre *ingenium*, une explication qu'il devait continuer à Paris. Abélard, *Historia calamitatum* ou *Epist.*, I, 3, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 123-125. Telle fut la manière dont Abélard aborda la théologie. Bien qu'il n'eût fait, dès lors, que gloser l'Écriture, il l'entreprenait avec les ressources de son propre esprit. Quelque six ans plus tard, à Saint-Denys, il pousse plus loin l'innovation et l'emploi de la raison naturelle. « Il arriva alors, raconte-t-il, que je m'appliquai à disserter sur les fondements de notre foi à l'aide de comparaisons fournies par la raison humaine et que je composai, sur l'unité et la trinité divines un traité de théologie à l'usage de mes disciples. Ceux-ci, en effet, réclamaient des raisons humaines et philosophiques et il leur fallait des explications intelligibles plus que des affirmations. Ils disaient qu'il est inutile de parler si l'on ne donne pas l'intelligence de ses propos, qu'on ne peut croire ce que l'on n'a pas d'abord compris et qu'il est dérisoire d'enseigner aux autres ce dont ni soi ni ceux qu'on enseigne n'ont l'intelligence. » *Hist. calam.*, 9, col. 140-143.

1. *La théologie chez Abélard.* — Ce n'est pas d'hier qu'on a commencé à mieux apprécier le « rationalisme » d'Abélard, mais on s'est fait une idée beaucoup plus exacte de sa position depuis qu'on a dans les mains, pour l'interpréter, les textes logiques récemment édités par B. Geyer, *Peter Abaelards philosophische Schriften*, dans *Beiträge*, t. XXI, Munster, 1919-1933. Abélard est plus dialecticien et logicien que philosophe. Aussi est-ce dans sa position de logicien que nous comprendrons sa position de théologien, et dans son « nominalisme » la vraie nature de son « rationalisme ».

Nous avons vu Abélard requis par ses étudiants de ne pas énoncer des paroles que n'accompagnerait pas une *intelligentia* : l'œuvre théologique est précisément d'aboutir à cette intelligence. Mais de quoi s'agit-il? De pénétrer et de démontrer les mystères par la seule raison, une raison antérieure à la foi et indépendante d'elle? Nullement. A quelque état de son expression que l'on considère la pensée d'Abélard, on ne rencontre pas chez lui l'affirmation que le travail théologique se poursuivrait par les seules forces de la raison et sans prendre appui sur la Révélation. Voir tout le prologue de l'*Introductio* et Cottiaux, *art. cités infra*, p. 272 sq. Ce n'est pas pour se donner les objets de la foi que la raison intervient dans le travail théologique, c'est pour constituer une explication critique de leurs énoncés. Abélard est moins un philosophe s'intéressant au fond des choses et, par exemple, à la réalité ou à l'irréalité des universaux, qu'un grammairien-logicien s'intéressant à une étude critique des propositions et de leurs rapports. Il dit lui-même que la *vocum proprietas et recta impositio* est à considérer *magis quam rerum essentia*. *Dialectica*, pars III, éd. Cousin, p. 349. Il faut interpréter sa théologie en fonction de sa logique. Dès lors, quand Abélard donne comme fonction à la théologie d' « assigner les causes des noms divins », *Tract. de unitate et de trinitate divina*, éd. Stölzle, 1891, p. 4; *Theologia*, l. I, c. II, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 1126, il faut bien voir qu'il ne s'agit nullement d'apporter la raison objective des mystères, mais seulement de fournir une justification logique des énoncés de la foi, de montrer que les propositions dogmatiques sont conformes aux lois de la prédicabilité.

Abélard, à vrai dire, ne se contente pas de poursuivre un commentaire critico-logique des énoncés doctrinaux; il apporte aussi des raisons en faveur des objets mêmes de la foi, du mystère trinitaire en particulier. Quelle était, à ses yeux, la valeur de ces raisons? Celle d'une vraisemblance, *aliquid verisimile atque humanæ rationi vicinum, nec sacræ fidei contrarium* : soit qu'il vise un usage apologétique de la raison, *adversus eos qui humanis rationibus fidem se impugnare gloriantur;* soit qu'il applique la raison à une théologie constructive en s'efforçant de définir, par des raisons de vraisemblance et de convenance, ce qui peut faire question à l'esprit. Quelle qu'ait été la prétention d'Abélard à une démonstration de la Trinité, voilà où il arrête consciemment sa pensée sur le travail théologique.

2. *Le* SIC ET NON. — Dès l'époque carolingienne on avait éprouvé le besoin d'accorder des textes faisant autorité et qui, sur une même question, se présentaient comme discordants. L'élaboration des règles pour ce travail d'interprétation et d'accord a été, au cours du XIe siècle, l'œuvre des canonistes. On n'a plus le traité où Hincmar de Reims a fixé ses critères d'interprétation, mais la substance semble bien en être passée chez Bernold de Constance († 1110), qui, dans ses écrits théologico-canoniques, *P. L.*, t. CXLVIII, donne des règles précises. Chez lui et chez les canonistes qui le suivent, Yves de Chartres en particulier, c'est toute une jurisprudence d'interprétation des « autorités » qui se formule. Abélard, dans son *Sic et non*, introduit le problème de l'accord des autorités au cœur de la méthode théologique et lui donne une forme technique d'une rigueur nouvelle. Le point de vue d'un développement historique reste, en somme, étranger aux règles d'interprétation qu'il propose, mais il a le sentiment du sens authentique d'un texte et ses critères, dans l'ensemble, restent orientés vers la détermination du sens génuine. Par quoi il prépare la méthode d'interprétation et de réduction des oppositions textuelles qui sera employée dans la scolastique.

Chez Abélard, non seulement le problème de l'accord des autorités opposées devient un problème proprement théologique, mais il devient une pièce technique de la méthode; le *sic et non* est érigé en système, s'intégrant au procédé dialectique que nous allons voir dès lors prendre corps dans la *quæstio* et devenir l'armature du travail théologique de la scolastique.

Abélard occupe une place considérable dans le développement de la théologie et de sa méthode. Il a, dans les trois livres de l'*Introductio*, dans la *Theologia christiana* et dans l'*Epitome*, donné l'exemple d'une élaboration théologique qui n'est plus le commentaire d'un texte, mais une construction systématiquement distribuée. Avec lui, on est passé de la *Sacra pagina* à la *Theologia*. La théologie s'achemine vers sa constitution véritablement scientifique. De fait, un écrit comme le l. III de l'*Introductio*, malheureusement peu développé, s'approche de la manière qui sera plus tard celle de saint Thomas : la méthode de la *quæstio*, fondée dans les *Analytiques* d'Aristote. Celui-ci y est appelé *dialecticorum princeps*, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 1112 B. De fait, Abélard commence à introduire dans ses commentaires textuels eux-mêmes, des *quæstiones* : c'est une initiative tout à fait notable, et qui fera souche. Avec son *Sic et non*, Abélard est près de faire de la difficulté suscitée par le heurt de raisons opposées un procédé systématique de recherche et de progrès.

Il faut bien voir ce que fut alors l'influence d'Aristote et les limites dans lesquelles elle se tint. Le propos abélardien d'une théologie qui fournît *humanas et philosophicas rationes* se produisait dans le temps même où se diffusait en Occident la seconde partie de l'*Or-*

ganon d'Aristote : les *I et II Analytiques*, les *Topiques* et les *Problèmes sophistiques*. Cette diffusion s'opère entre 1120 et 1160. Les premiers écrits d'Abélard sont peu marqués par Aristote : le philosophe par excellence y est plutôt Platon. Mais, tandis que la *Dialectica* d'Abélard (vers 1120 sq.) ignore encore pratiquement la seconde partie de l'*Organon*, Adam du Petit-Pont utilise les *I Analytiques* en 1132, Robert de Melun commente les *Topiques* vers 1140 et, dès lors, tout un courant se forme d'application de la nouvelle logique aux sciences sacrées. Or cette *logica nova* n'apporte plus seulement une table des prédicaments et une technique d'analyse des propositions, mais une théorie du syllogisme et de la démonstration scientifique et probable. Aristote est en voie d'entrer dans la théologie elle-même qui, précisément, devient vraiment « théologie », savoir systématisé et non plus simple commentaire; mais il n'y entre encore que comme maître de pensée logique : il n'y entre pas encore comme maître de pensée tout court, docteur ès vérités anthropologiques, psychologiques, morales et métaphysiques. Ce sera l'œuvre des premières années du XIIIe siècle et, pour ce qui est de la notion de théologie, l'objet d'une nouvelle étape, comme aussi l'occasion d'une crise.

2° *Saint Bernard*. — La réaction ne manqua pas de se produire. On sait ce que fut la lutte passionnée de saint Bernard contre Abélard. En saint Bernard, c'est la vieille conception ascético-monastique qui s'exprime : celle selon laquelle le moine n'a qu'à garder la tradition commune et la méditer, pour en vivre, en faisant pénitence. « Les sept arts du moine, c'est son psautier... », dit le Bx Guillaume d'Hirschau, *Præf. in Astronomica*, éd. Pez, *Thes. anecd.*, t. VI, p. 261. Saint Bernard lui aussi n'admet pas qu'on use des arts et de la philosophie sinon comme d'un moyen pour l'édification de soi-même et des autres, *In Cant. Cant.*, serm. XXXVI, n. 2, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 967 : il ne veut de science que celle des saints, et d'attitude devant Dieu que celle de l'admiration, non celle de la recherche curieuse, *quasi admirans, non quasi scrutans*, *ibid.*, serm. LXII, n. 4 et 5, col. 1077, et comp. *De conversione ad clericos sermo*, t. CLXXXII, col. 834-856; *Epist.*, CLXXXVIII, *ibid.*, col. 353.

Cette réaction se prolongera et, tout au cours du XIIe siècle, nous entendrons une protestation formelle contre l'introduction de la dialectique et de la logique, non sans doute dans la pédagogie des clercs, mais dans la trame du travail théologique. Cf., entre autres, Gauthier de Saint-Victor, *Contra quatuor labyrinthos Franciæ*, *P. L.*, t. CXCIX, col. 1129-1172; Manegold de Lautenbach, *Opusc. contra Wolfelmum*, *P. L.*, t. CLV, col. 149-176; Étienne de Tournai, abbé de Sainte-Geneviève, *Epist. ad Alexandrum III*, *P. L.*, t. CCXI, col. 517, etc.

Avant de quitter saint Bernard, notons ici que ce refus d'un traitement scientifique du donné chrétien va de pair, chez lui, avec une manière d'interpréter le texte sacré qui, pour être spirituelle et mystique, n'en est pas moins discutable. Puisqu'il s'agit avant tout d'édification, on pourra donner le pas, dans l'interprétation et l'usage de l'Écriture, au sens spirituel ou accommodé à la vie spirituelle de l'âme. Ainsi voyons-nous saint Bernard non seulement mettre en pratique cette préférence, de laquelle procèdent tant de ses considérations sur la vierge Marie, mais en faire la théorie. Cf. *In vigilia Nativitatis*, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 94. On sait quelle exégèse il a donnée du trop fameux passage *Sunt duo gladii hic* : cf. *De consideratione*, l. IV, c. III, n. 7, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 776. Avec une pareille exégèse, on pourrait trouver dans la Bible n'importe quoi. Notons dès maintenant qu'Albert le Grand et saint Thomas affirmeront nettement la non-valeur scientifique, en théologie, de l'interprétation purement mystique de l'Écriture.

3° *Les Victorins et Pierre Lombard*. — L'accord n'était-il pas possible entre le courant mystique traditionnel et le courant logique ou philosophique nouveau? Si, et il aboutira finalement à saint Thomas qui déclarera : *Oportet rationibus inniti investigantibus veritatis radicem et facientibus scire quomodo sit verum quod dicitur. Alioquin, si nudis auctoritatibus magister quæstionem determinet, certificabitur quidem auditor quod ita est, sed nihil scientiæ vel intellectus acquiret, et vacuus abscedet*. *Quodl.* IV, a. 18. Seulement, saint Thomas ne procède pas d'Abélard sans intermédiaire ni addition. Entre les deux, il fallut justement que, reprenant l'effort d'Anselme, la raison philosophique fût assumée dans la tradition spirituelle qui procède de saint Augustin : ce sera l'œuvre des Victorins et de Pierre Lombard. Comparer ce qui est dit ici, t. I, col. 51 sq., sur les relations entre l'école d'Abélard et celle de Saint-Victor.

On a dit de Pierre Lombard qu'il était « Abélard parvenu et devenu évêque ». De fait, il ne sera pas indifférent que l'effort d'Abélard qui présentait le danger de toute œuvre trop personnelle, soit assumé dans un cadre de vie monastique et mystique ferventes et dans la pensée d'un homme d'Église, d'un homme de gouvernement même, tout livré au souci d'une *via media*. Les grandes initiatives ne sont pleinement viables que lorsqu'elles sont reprises dans l'institution et la tradition ecclésiastiques.

Hugues de Saint-Victor comprendra combien le procédé trop uniquement dialectique d'Abélard est inadéquat à l'œuvre de la théologie. Certes, il y a lieu de connaître la grammaire, la logique et la dialectique et d'en faire usage en science sacrée; mais il y a autre chose à pénétrer dans l'Écriture et il ne suffit pas, pour cela, de n'être que philosophe. *Philosophus in aliis scripturis solam vocum novit significationem; sed in sacra pagina excellentior valde est rerum significatio quam vocum*. *De Scripturis*, c. XIV, *P. L.*, t. CLXXV, col. 20. Il ne suffit pas, pour faire œuvre de théologie, de traiter l'Écriture sainte absolument comme un autre texte et de s'y appliquer avec les seules ressources de la philosophie, comme Abélard s'est vanté de pouvoir le faire. Par ailleurs, si Hugues rend le travail théologique à son véritable milieu religieux, il sait combien lui sont nécessaires les diverses ressources du savoir humain. Il reprend avec une magnifique plénitude la tradition augustinienne sur la formation du théologien par les arts libéraux, *De sacram.*, prol., c. V et VI, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 205; *De Scripturis*, c. XIII-XVI, *P. L.*, t. CLXXV, col. 20-24; *Erud. didasc.*, l. III, c. III, t. CLXXVI, col. 768, et cf. ici, t. VII, col. 260-261. Mais cette *philosophia* des sept arts n'est plus, quant à son contenu, ce qu'elle a été du Ve à la fin du XIe siècle. Elle s'est enrichie de l'apport méthodologico-scientifique d'Aristote. Au lieu des sept arts, c'est à un classement rationnel de vingt et une disciplines que le Victorin aboutit, définissant ainsi un nouveau programme d'enseignement où se trouve annoncée une ample conception du savoir humain. Cf. *Didasc.*, l. II, c. II, et l. III, c. I, col. 752 et 765.

L'effort abélardien de constituer un corps des doctrines chrétiennes logiquement systématisé est, lui aussi, repris et il aboutit à ces œuvres classiques que sont la *Summa sententiarum*, le *De sacramentis* d'Hugues de Saint-Victor et les *Sententiæ* de Pierre Lombard. Le mot même de *Summa*, qu'Abélard avait déjà employé en définissant son *Introductio* comme *aliquam sacræ eruditionis summam*, reparaît ainsi pour désigner un ensemble ordonné, un corps de doctrine : non plus une lecture de la *sacra pagina*, mais vraiment

une œuvre de « théologie ». Ce que Hugues a réalisé ainsi dans son *De sacramentis*, il l'a expliqué et justifié dans son *Didascalion :* à savoir d'ajouter à une simple lecture du texte, domaine de l'*historia*, une explication systématique qui en procède, s'y appuie, mais en soit une élaboration et une mise en ordre : *Hanc quasi brevem quamdam summam omnium in unam seriem compegi ut animus aliquid certum haberet cui intentionem affingere et confirmare valeret, ne per varia scripturarum volumina et lectionum divortia sine ordine et directione raperetur. De sacram.*, prol., *P. L.*, t. CLXXVI, col. 183. On croirait presque lire le prologue de la *Somme* de saint Thomas.

Nous ne nous arrêterons pas à Pierre Lombard; les traits généraux de sa théologie et la conception qu'il s'en est faite, ont été exposés ici même en détail, art. PIERRE LOMBARD, t. XII, col. 1978 sq. En Pierre Lombard, ce n'est pas seulement le propos abélardien de systématiser qui passe, mais de notables morceaux du *Sic et non*, grâce à quoi les *Sentences* représenteront, pour la théologie ultérieure, une grande synthèse de théologie positive. Ses *Sentences* deviendront un livre de texte qui, coexistant à la Bible, donnera à l'application de la méthode dialectique sa matière la plus propre. Si cette méthode a donné tous ses fruits dans la théologie du XIIIe siècle, c'est que, au delà de *quæstiones de sacra pagina*, elle a pu s'organiser plus librement sur la base d'un second livre de « texte » pour lequel, comme le dira Fishacre, *non differt legere et disputare.* Par là, l'importance des *Sentences* de Pierre Lombard dépassera de beaucoup celle de son apport personnel à l'élaboration de la méthode théologique.

4° *Gilbert de La Porrée et Alain de Lille.* — Le besoin de méthode et de classement est remarquable dans tout le deuxième et le troisième tiers du XIIe siècle. Le souci pédagogique pousse à constituer des ouvrages méthodiques, où soit ordonné ce qu'on trouvait ailleurs à l'état dispersé et occasionnel. C'est l'époque où, par exemple, on tentait de constituer un ensemble théologique organique et systématique avec des textes tirés de saint Anselme : cf. H. Weisweiler, *Der erste systematische Kompendium aus den Werken Anselms von Canterbury*, dans *Revue bénédictine*, 1938, p. 206-221. Hugues de Saint-Victor avait aussi composé un ouvrage de ce genre, ainsi qu'il nous l'apprend au prologue du *De sacramentis*, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 183, et, vers 1173, Pierre le Mangeur rédigeait, à la demande de ses *socii*, sa fameuse *Historia scolastica*, qui applique au récit historique de l'Écriture le besoin de grouper et de classer ce qui se trouve épars : cf. le *Prologus*, *P. L.*, t. CXCVIII, col. 1053-1054. Mais, au delà des accommodements pédagogiques, la théologie, en cette seconde moitié du XIIe siècle, prend véritablement conscience d'elle-même, de sa place parmi les diverses branches du savoir. Depuis quelque temps, déjà, on distingue, sous le nom de « facultés », les diverses disciplines qui font l'objet de l'enseignement. Gilbert de La Porrée dira par exemple : *Cum facultates secundum genera rerum de quibus in ipsis agitur diversæ sint, id est, naturalis, mathematica, theologica, civilis, rationalis... Com. in libr. Boet. de Trin.*, *P. L.*, t. LXIV, col. 1281 A; comp. Étienne de Tournai, *Epist. ad papam*, dans *Chartul. univ. Paris.*, t. I, p. 47-48.

De là à tenter de déterminer avec précision la méthode et le régime propres de chacune de ces « facultés » (= disciplines), il n'y avait pas loin. Aussi voyons-nous le même Gilbert esquisser la première idée d'une méthodologie. *Ibid.*, col. 1315. Son idée est qu'en toute discipline il faut recourir à des règles initiales qui lui sont propres et correspondent à son objet : règles proprement dites en grammaire, lieux communs en rhétorique, théorèmes ou axiomes en mathématiques, énoncés généraux en dialectique, principes indémontrables en philosophie. De même en théologie. Et Gilbert de s'attacher, dans son commentaire, à dégager ces règles, qui sont plutôt de métaphysique ou de théologie au sens aristotélicien du mot.

L'idée de Gilbert ne restera pas sans écho. Jean de Salisbury la reprendra. Cf. *Polycraticus*, l. VII, c. VII, éd. Webb, t. II, p. 115 sq. Mais c'est surtout Alain de Lille († 1202), qui lui donnera sa réalisation la plus achevée. C'est l'objet de ses *Regulæ de sacra theologia*, où il déclare, dans le prologue : *Supercælestis* [vero] *scientia, id est theologia, suis non fraudatur (regulis); habet enim regulas digniores, sui obscuritate et subtilitate cæteris præeminentes; et cum cæterarum regularum tota necessitas nutet, quia in consuetudine sola est consistens penes consuetum naturæ decursum, necessitas theologicarum maximarum absoluta est et irrefragabilis, quia de his fidem faciunt quæ actu vel natura mutari non possunt. Regulæ*, prol., *P. L.*, t. CCX, col. 621 sq. Ce texte marque bien la considérable nouveauté de l'idée : assimiler la théologie à une « science » de même structure que les autres sciences humaines. « Je n'ai fait, avait déjà dit Gilbert de La Porrée, que ce qui se fait dans toutes les autres sciences... » *Com. in libr. Quomodo subst.*, *P. L.*, t. LXIV, col. 1316 C. Le texte d'Alain de Lille marque de plus la différence de certitude et de sources qui distingue la théologie des autres sciences. Mais il faut avouer que, sur ce point, son effort, comme celui de Gilbert, demeure bien imparfait. Les *regulæ* qu'il explique dans son livre sont plutôt philosophiques et le P. Chenu a pu remarquer, à propos de Gilbert : « Les caractères spécifiques de la *regula* en théologie ne se dégagent pas de la commune fonction des axiomes; et sous cette notion vague se mêlent des observations généralisées, des principes premiers, des thèses particulières, des opinions communes, des articles de foi, toutes choses fort disparates dans leur origine, dans leur valeur d'évidence, dans leur qualité de certitude, et donc dans leur fonction scientifique. » *Revue des sciences philos. et théol.*, 1935, p. 265.

Un autre ouvrage d'Alain de Lille mérite d'être signalé ici, ses *Distinctiones dictionum theologicalium*, *P. L.*, t. CCX, col. 685 sq., sorte de dictionnaire des termes théologiques. L'ouvrage serait plutôt, en un sens, préabélardien ou préanselmien, se situant dans la ligne d'une explication textuelle ou verbale de la *Sacra pagina*. Mais le goût de définir la *virtus nominum* et de distinguer les *verborum significationes* est bien caractéristique de la théologie à la fin du XIIe siècle.

5° *Le développement de la* QUÆSTIO. — La méthode des *apories*, pratiquée par les philosophes de l'Antiquité et surtout par Aristote, se rencontre chez nombre d'auteurs chrétiens : Origène, Eusèbe de Césarée, l'Ambrosiaster, saint Jérôme, saint Augustin. Ce genre d'écrits n'est pas spécial aux matières scripturaires et il en existe de semblables en matière morale, ascétique ou même grammaticale. En réalité, il s'agit là de répondre à des *difficultés* scripturaires, exégétiques, un peu comme Abélard répondra aux *Problemata Heloissæ*, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 677 sq., et saint Thomas rédigera ses *Responsio de XXXVII articulis*, *Responsio de XLII articulis*, etc. Nous ne sommes pas ici en présence d'une application systématique de la méthode dialectique au travail théologique.

Dès l'âge patristique, cependant, le commentaire scripturaire laisse souvent la place à de véritables « questions ». Si nous feuilletons, par exemple, les douze livres du *De Genesi ad litteram* de saint Augustin, nous constatons que le commentaire proprement dit est sans cesse interrompu par une prolifération de *quæstiones* théologiques qui, à propos du texte sacré, mais en marge de celui-ci, discutent pour lui-

même un point de doctrine. Encore faut-il noter que ces « questions » sont souvent introduites pour des motifs apologétiques ou pour satisfaire une curiosité subtile, et non par une élaboration systématique du savoir.

Ce qui fut le cas d'Augustin reste encore le cas des auteurs du XIIe siècle. Chez eux aussi, des « questions » viennent interrompre les commentaires, tendant à y prendre une place de plus en plus grande. Cette histoire peut aujourd'hui se suivre aisément. La dispute méthodique ou l'usage de la *quæstio* sont nés dans le cadre de l'explication textuelle ou *lectio*. Forcément, en effet, des difficultés survenaient dans cette explication et un débat s'instituait. Sans doute, de tels débats contradictoires avaient toujours été pratiqués; on en trouve des exemples caractérisés dans l'école d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux, Grabmann, *Gesch. der schol. Methode*, t. II, p. 151-154; mais c'est d'Abélard qu'il faut faire partir, semble-t-il, l'emploi méthodique (et méthodologique) de la *quæstio*. Non seulement, en effet, Abélard a usé du procédé dans son commentaire sur saint Paul, mais il en a fait le thème de son *Sic et non;* cf. prolog., *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 1349. Une question naît d'une opposition de propositions, par quoi l'esprit est mis dans l'état de doute et, pour sortir de cet état, doit trouver un motif qui l'emporte en faveur de l'un des termes de l'alternative, se délivrer du poids de la raison contraire, ou reconnaître à chacune des deux positions sa part de vérité, en donnant son adhésion en conséquence. Dans son commentaire sur le *De Trinitate* de Boèce, Gilbert de La Porrée nous donne, du procédé de la *quæstio*, une formule plus philosophique et plus précise : *Ex affirmatione et ejus contradictoria negatione quæstio constat. P. L.*, t. LXIV, col. 1253; mais, col. 1258, il ajoute : *Non omnis contradictio quæstio est. Cum enim altera (pars) nulla prorsus habere argumenta veritatis videtur... aut cum neutra pars veritatis et falsitatis argumenta potest habere, tunc contradictio non est quæstio. Cujus vero utraque pars argumenta veritatis habere videtur, quæstio est.* Comp. la définition du *problema dialecticum* chez Jean de Salisbury, *Metalogicus*, l. II, c. XV, éd. Webb, p. 88; Clarembald d'Arras, *In librum Boetii de Trinitate*, éd. W. Jansen, 1926, p. 69-75, 33*-35*. Il y a *quæstio* lorsque deux thèses contradictoires ou contraires sont l'une et l'autre appuyées d'arguments et qu'il s'ensuit un problème que l'esprit veut tirer au clair.

Dès lors, dans l'enseignement de la théologie, deux procédés se différencient, en coexistant d'abord, le commentaire et la dispute ou *quæstio : In tribus consistit exercitium sacræ Scripturæ*, dira Pierre le Chantre vers la fin du siècle, *circa lectionem, disputationem et prædicationem. Verbum abbr.*, c. I, *P. L.*, t. CCV, col. 25, où nous trouvons énumérés les trois exercices propres au maître. Simon de Tournai, qui enseigne vers 1165, sera, semble-t-il, un des premiers à faire de la dispute un exercice spécial, né de la *lectio*, sans doute, mais distinct d'elle. J. Warichez, *Les Disputationes de Simon de Tournai*, p. XLIV. L'école de Saint-Victor boudera bien le procédé dialectique et Hugues ne mentionnera pas, ou à peine, voir par exemple l. I, c. XII, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 749, la *disputatio* dans son *Didascalion;* un Guillaume de Saint-Thierry tiendra à supprimer, dans son commentaire sur l'Épître aux Romains, les *quæstionum molestiæ, P. L.*, t. CLXXX, col. 547. Mais, dans l'ensemble, la *quæstio* gagnera de plus en plus. Non seulement dans l'explication de l'Écriture, mais bientôt dans celle des *Sentences* de Pierre Lombard. Ici comme là, les *quæstiones*, d'abord attachées au texte, tendent à se multiplier, puis à prendre leur indépendance, à s'organiser en un système à part, réduisant le commentaire proprement dit à un rôle infime. On peut suivre ce progrès de la *quæstio* tant dans l'explication du Lombard que dans celle de la Bible.

Chez un Odon de Soissons (ou d'Ourscamp), vers 1164, la dispute intervient encore dans le cadre de la leçon et ses *Quæstiones* sont probablement un recueil des *quæstiones* primitivement posées à l'occasion de l'explication textuelle ou *lectio*. Les pères de Quaracchi éditeurs des *Sentences* de Pierre Lombard ont relevé la liste des « questions » soulevées par le Maître dans ses commentaires scripturaires, t. I, 1916, p. XXVII-XXIX. Robert de Melun a rédigé des *Quæstiones de divina pagina*, éditées par le P. Martin en 1932, et des *Quæstiones de epistolis Pauli*, éditées par le même en 1938, dont le contenu et jusqu'au titre lui-même montrent que les *quæstiones* ont été posées à partir d'un texte et à son occasion, au cours d'un commentaire de ce texte. Il est même assez probable que des œuvres plus systématiques n'ont été, dans leur origine, qu'une mise en ordre des questions posées dans l'enseignement de la *lectio*. Des Sommes comme celles de Simon de Tournai, de Pévostin, du *Bamberg. Patr. 136*, de Pierre de Poitiers, de Pierre le Chantre, ou même de Godefroid de Poitiers, jusqu'à quel point ne dérivent-elles pas de questions?

Un processus semblable de détachement et de systématisation s'opérera pour les *quæstiones* qui interviendront dans le commentaire des *Sentences* du Lombard devenues, à côté de la Bible, livre de « lecture » en théologie. Chez les disciples les plus rapprochés du Maître, un Pierre de Poitiers, un Odon d'Ourscamp, les questions restent attachées au texte comme des gloses plus élaborées. Nous verrons chez Hugues de Saint-Cher, mort en 1263, le commentaire consister presque uniquement en une *Expositio textus;* chez saint Thomas, au contraire, la part de commentaire proprement dit, qui se réfugie dans la *divisio* et l'*expositio textus*, est relativement minime et le traité se compose de *quæstiones* logiquement distribuées et qui sont une construction scientifique originale. De même chez Kilwardby, saint Bonaventure et les grands scolastiques. Il est d'ailleurs très instructif de comparer les questions soulevées par chaque auteur : cf. *infra*, bibliographie, P. Philippe et F. Stegmüller. Chez un disciple et ami de saint Thomas, Annibald de Annibaldis, il n'y a plus de *divisio* ni d'*expositio textus*, mais seulement des *quæstiones;* chez d'autres, il y a un volume de commentaire par *divisio* et *expositio textus*, et, à part, un volume de *quæstiones*.

Ainsi, dans le dernier tiers du XIIe siècle, une évolution se produit dans l'enseignement de la théologie et dans la conception de celle-ci. Au lieu de vivre surtout de commentaire textuel, la théologie se constitue, à l'instar de tout autre savoir, dans une recherche engagée par une « question ». Elle est entrée dans la voie qu'Abélard ouvrait et qui consistait à traiter la matière théologique par le même procédé épistémologique que tout autre objet de connaissance vraiment scientifique.

L'opposition ne manqua d'ailleurs pas. A la fin du XIIe siècle, Étienne de Tournai, abbé de Sainte-Geneviève, dénonce le péril en des termes véhéments : *Disputatur publice contra sacras constitutiones de incomprehensibili deitate... Individua Trinitas et in triviis secatur et discrepitur... Epist. ad papam*, dans *Chartul. univ. Paris.*, t. I, p. 47-48. Tel auteur, qui se rattache à la ligne de Saint-Victor et que cite Landgraf, dans *Scholastik*, 1928, p. 36, demande qu'on s'en tienne aux *auctoritates* ou à ce qu'il y a de plus proche d'elles. Plus tard, nous entendrons Robert Grossetête et Roger Bacon protester contre le fait que la Bible, qui est le texte de la faculté de théologie, est supplantée par le commentaire du livre des *Sentences*, qui

n'est qu'une *Summa magistralis*. Robert Grossetête, *Epistulæ*, éd. Luard, p. 346-347; Roger Bacon, *Opus minus*, éd. Brewer, p. 328 sq., texte amélioré par A.-G. Little dans *Arch. francisc. hist.*, 1926, p. 808 sq.

Mais le mouvement est donné. Le triomphe de la *quæstio* sera la *Somme* de saint Thomas; on sait que celle-ci est essentiellement à base de « questions », chacune des parties que nous appelons « article » et qu'il vaudrait mieux appeler question étant construite sur le type du *problema* aristotélicien, et l'ensemble étant organisé, divisé et articulé d'une manière systématique et rationnelle. L'enseignement par mode de *lectio*, que saint Thomas pratiquera d'ailleurs, pour sa part, quotidiennement et qui nous a donné des commentaires scripturaires, est ici abandonné pour des raisons pédagogiques. Nous avons vraiment une œuvre de « théologie », une science humaine de la Parole de Dieu, ainsi que nous le verrons plus loin.

Pour l'ensemble du XIIe siècle. — E. Michaud, *Débuts de la méthode théologique au XIIe siècle*, dans le *Correspondant*, t. xxxiv, 1867, p. 122-152 et les ouvrages généraux de M. Grabmann, J. de Ghellinck, Paré-Brunet-Tremblay, É. Gilson.

Sur Anselme de Laon et son école. — J. de Ghellinck, *The Sentences of Anselm of Laon and their place in the codification of theology during the XIIth Century*, dans *The Irish theological quarterly*, t. vi, 1911, p. 427-441; Fr. Bliemetzrieder, *Autour de l'œuvre d'Anselme de Laon; Trente-trois pièces inédites de l'œuvre d'Anselme de Laon; Théologie et théologiens de l'école épiscopale de Paris avant Pierre Lombard*, respectivement dans *Recherches de théol. ancienne et médiévale*, t. i, 1929, p. 450-483, t. ii, 1930, p. 54-79, et t. iii, 1931, p. 273-291.

Sur l'entrée de la « Logica nova » d'Aristote. — B. Geyer, *Die alten lateinischen Uebersetzungen der aristotelischen Analytik, Topik und Elenchik*, dans *Philos. Jahrbuch*, t. xxx, 1917, p. 23-43; Ch.-H. Haskins, *Versions of Aristotle's Posterior Analytics*, dans *Studies in the History of Medieval science*, 1924, p. 223-241; Fr. Bliemetzrieder, *Noch einmal die alte lateinische Uebersetzung der Analytica posteriora des Aristoteles*, dans *Philos. Jahrbuch*, t. xxxviii, 1925, p. 230-249, et t. xl, 1927, p. 85-90.

Sur Abélard. — E. Kaiser, *Abélard critique*, 1901; Th. Heitz, *La philosophie et la foi dans l'œuvre d'Abélard*, dans *Revue des sciences philos. et théol.*, t. i, 1907, p. 703-727; G. Robert, *Abélard créateur de la méthode et de la théologie scolastiques*, *ibid.*, t. iii, 1909, p. 60-83; J. Cottiaux, *La conception de la théologie chez Abélard*, dans *Revue d'hist. ecclés.*, t. xxviii, 1932, p. 217-295, 533-551 et 788-828.

Sur Gilbert de La Porrée et Alain de Lille. — M.-D. Chenu, *Un essai de méthode théologique au XIIe siècle*, dans *Revue des sciences philos. et théol.*, t. xxiv, 1935, p. 258-267.

Sur la « Quæstio ». — M. Grabmann, *Einführung in die Summa theologiæ des hl. Thomas von Aquin*, Fribourg, 1919 (*La Somme théologique de saint Thomas d'Aquin. Introduction historique et pratique*, tr. Ed. Vansteenberghe, Paris, 1925); Fr. Ehrle, *Nicolaus Trivet, seine Quodlibet and Quæstiones ordinariæ*, dans *Festgabe Cl. Baeumker*, dans *Beiträge...*, 1923, p. 1-63; P. Glorieux, *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320*, Paris, 1925; P. Mandonnet, *Introduction aux S. Thomæ Aq. quæstiones disputatæ*, Paris, 1925, t. i, p. 1-12; *Saint Thomas créateur de la dispute quodlibétique*, dans *Revue des sciences philos. et théol.*, t. xv, 1926, p. 477-506, et t. xvi, 1927, p. 5-38; *L'enseignement de la Bible selon l'usage de Paris*, dans *Revue thomiste*, 1929, p. 189-519; F. Blanche, *Le vocabulaire de l'argumentation et la structure de l'article dans les ouvrages de saint Thomas*, dans *Revue des sciences philos. et théol.*, t. xiv, 1925, p. 167-187; Al. Dempf, *Die Hauptformen mittelalterlicher Weltanschauung*, 1925 (sur la naissance des Sommes théologiques); B. Geyer, *Der Begriff der scholastischen Theologie*, dans *Synthesen in der Philosophie der Gegenwart. Festgabe A. Dyroff*, Bonn, 1926, p. 112-125; G. Lacombe, *The Quæstiones of cardinal Stephen Langton*, dans *The New Scholasticism*, t. iii, 1929, p. 1-18; G. Lacombe et A. Landgraf, même titre, *ibid.*, p. 113-158, et t. iv, p. 115-164; P. Philippe, *Le plan des Sentences de Pierre Lombard d'après saint Thomas*, dans *Bull. thomiste*, juillet 1932, Notes et comm., p. 131*-154*; J. Warichez, *Les Disputationes de Simon de Tournai, texte inédit*, Louvain, 1932, Intr., p. xliii sq.; R.-M. Martin, *Œuvres de Robert de Melun*, t. i, *Quæstiones de Divina pagina. Texte inédit*, Louvain, 1932, Intr., p. xxxiv sq.; Paré, *op. cit.*, p. 123 sq.; Fr. Stegmüller, *Les Questions du Commentaire des Sentences de Robert Kilwardby*, dans *Recherches de théol. anc. et méd.*, t. vi, 1934, p. 55-70 et 215-228; A. Landgraf, *Quelques collections de « Quæstiones » de la seconde moitié du XIIe siècle*, *ibid.*, t. vi, p. 368-393, et t. vii, 1935, p. 113-128.

VI. L'AGE D'OR DE LA SCOLASTIQUE. LA THÉOLOGIE SOUS LE RÉGIME DE LA MÉTAPHYSIQUE. — Cette nouvelle période est extrêmement féconde au point de vue de la théologie, et les positions concernant l'objet et la méthode de celle-ci sont particulièrement discutées. La théologie est-elle une science, est-elle spéculative ou pratique, quel est exactement son « sujet »? Cependant, au delà de ces discussions techniques, un débat d'une très grande importance se poursuit : c'est, en gros, le débat entre aristotélisme et augustinisme. Nous verrons successivement : 1. Aristote maître de pensée rationnelle; 2. La ligne augustinienne; 3. Positions et débats d'école; 4. Le xive siècle. La critique théologique; 5. Appréciation sur la scolastique.

I. ARISTOTE MAITRE DE PENSÉE RATIONNELLE. — 1° *La troisième « entrée » d'Aristote.* — La réalité nouvelle qui s'impose à la théologie au xiiie siècle est la philosophie d'Aristote. Cette philosophie s'est d'abord limitée à l'*Organon*, c'est-à-dire à un enseignement portant sur les instruments et les voies de la pensée. Il est vrai que, au cours du xiie siècle, des éléments de la philosophie proprement dite d'Aristote commencent à pénétrer dans les ouvrages de théologie : Simon de Tournai met celui-ci au dessus de Platon, il connaît, outre l'*Organon*, le *De anima*, peut-être quelques fragments de la *Métaphysique* et commence à faire un certain usage des catégories aristotéliciennes dans le classement des notions, en morale par exemple. J. Warichez, *op. cit.*, p. xxiv-xxv et xxix. A la fin du siècle, un Pierre de Poitiers fera de même une place à la *Métaphysique* d'Aristote, Grabmann, *op. cit.*, t. ii, p. 508; Étienne Langton à l'*Éthique*, *ibid.*, p. 499, tandis que le Stagirite aura déjà reçu, chez Jean de Salisbury, le titre sous lequel il sera cité dorénavant tant de fois, « le Philosophe ». *Ibid.*, p. 447, n. 1. Mais il ne s'agit, en tout cela, que d'utilisations sporadiques.

Ce changement, qui commence dans une bonne mesure chez un Guillaume d'Auxerre ou un Philippe le Chancelier, au début du xiiie siècle, sera l'œuvre d'Albert le Grand et de saint Thomas. Il supposera d'ailleurs une connaissance beaucoup plus complète des œuvres philosophiques d'Aristote que celle dont on pouvait jouir au xiie siècle.

Malgré des recherches très actives, l'histoire exacte des traductions latines des œuvres du Stagirite et, comme on dit, de l'« entrée » d'Aristote en Occident comporte encore des lacunes et des incertitudes. On trouvera dans la 6e éd. de l'*Histoire de la philosophie médiévale* de M. De Wulf, t. i, 1934, p. 64-80, et t. ii, 1936, p. 25-38, un résumé de ce qui est acquis à ce jour, avec la bibliographie afférente.

Il existait, avant 1200, outre des traductions anonymes des *Libri naturales* d'Aristote (*Physique*, *De anima*, *De sensu et sensato*, *De memoria et reminiscentia*, *De morte et vita*), une traduction des l. II et III de l'*Éthique à Nicomaque*, nommée *Ethica vetus*, et deux traductions successives, ou peut-être davantage encore, du début de la *Métaphysique* jusqu'au l. III, c. iv, nommées *Metaphysica vetustissima* et *Metaphysica vetus*. Deux vagues de traductions nouvelles se produisent entre 1200 et 1240. Une première, de traductions généralement anonymes et faites sur le grec, amène entre 1200 et 1210 un texte latin de la *Métaphysique*, excepté le l. XI; vers 1215, des traductions du *De anima*, *De somno et vigilia*, *De generatione et corruptione*; vers 1220-1230, l'*Ethica nova*, c'est-à-dire le l. I de l'*Éthique à Nicomaque*, et des fragments des l. IV et suivants; enfin, des gloses et des commentaires (Adam de Bocfeld et anonymes) Une seconde vague est formée de traductions faites de l'arabe, en particulier par Michel Scot, à Tolède, avant 1220

(*De animalibus*, *De partibus animalium; De generatione animalium;* puis, *De cælo et mundo*, *De anima*, *Physique* et *Métaphysique* avec le commentaire d'Averroès), par Michel l'Allemand (*Éthique à Nicomaque* avec commentaire d'Averroès), etc. C'est aussi cette vague qui apporte une traduction faite sur l'hébreu du *Guide des égarés* de Maïmonide, primitivement rédigé en arabe. Enfin un mouvement fort actif de traductions, signées celles-là et parfois même datées, prend place entre 1210 et 1270; elles sont l'œuvre de Robert Grossetête qui, aux environs de 1240, traduit, outre Denys et saint Jean Damascène, le texte intégral de l'*Éthique à Nicomaque* et du *De cælo et mundo* jusqu'au l. III, c. I; de Barthélemy de Messine qui, vers 1258-1260, traduit les *Magna Moralia* et divers pseudépigraphes aristotéliciens; de Guillaume de Mœrbeke enfin, qui révise les traductions existantes de la *Métaphysique*, de la *Morale à Nicomaque*, des *Libri naturales*, et traduit pour la première fois, outre un grand nombre de commentateurs grecs, la *Politique*, la *Rhétorique*, le l. XI des *Métaphysiques*, peut-être les *Économiques*.

Mais cette entrée matérielle d'Aristote sous la forme de traductions n'était que la condition et le moyen d'une autre « entrée », spirituelle et idéologique celle-là, du philosophe païen dans la *Sacra doctrina*. C'est cette entrée qu'il faut nous appliquer à bien caractériser.

Ainsi que nous l'avons déjà indiqué, on avait bien appliqué à la théologie, discours humain sur les choses de Dieu, la logique, la grammaire et la dialectique, mais une telle application n'introduisait dans le domaine sacré aucun contenu propre, aucun objet proprement dit. La nouveauté de l' « entrée » d'Aristote qui s'opère au tournant du XIIe et du XIIIe siècle, c'est l'application, en théologie, de la physique, de la métaphysique, de la psychologie et de l'éthique d'Aristote, application engageant un certain apport de contenu et d'objet dans la trame même de la science sacrée. Dès lors, Aristote n'apportera pas seulement, de l'extérieur, une certaine organisation des objets révélés, mais encore, dans le domaine même des objets du savoir théologique, un matériel idéologique qui intéressera non plus seulement les voies, mais le terme et le contenu de la pensée.

On saisit les premiers effets caractérisés de cette introduction d'une vue rationnelle du monde dans les écrits de Philippe le Chancelier († 1236) et de Guillaume d'Auxerre († 1231); à un degré moindre chez un Simon de Tournai ou un Pierre de Poitiers, voire un Gilbert de La Porrée. Aristote apporte principalement, dans la science sacrée des principes d'interprétation et d'élaboration rationnelles du donné théologique, une possibilité d'organisation systématique vraiment rationnelle, une structure scientifique.

1. *Des principes d'interprétation et d'élaboration rationnelles du donné théologique.* — La chose se voit au mieux dans les parties de la théologie qui, concernant les rapports de la nature et de la grâce ou l'organisme surnaturel de la grâce et des vertus, engagent une psychologie et une anthropologie. Si l'on se reporte, par exemple, aux études publiées par A. Landgraf et dom O. Lottin, on constate que des questions, embrouillées chez les théologiens du XIIe siècle, sont, chez un Philippe le Chancelier ou un Guillaume d'Auxerre, résolues par l'application d'une catégorie aristotélicienne qui, d'emblée, organise et construit le donné d'une façon rigoureuse et claire. C'est ainsi que l'on confondait généralement, jusque vers la fin du XIIe siècle, la grâce sanctifiante avec la foi et la charité, tandis que l'on méconnaissait d'ordinaire la possibilité de vertus qui ne se manifesteraient pas. De graves difficultés s'ensuivaient : là où il n'y avait pas exercice des vertus, pouvait-il y avoir encore vertu, et donc grâce? Si non, quelle serait la situation des enfants baptisés mais encore incapables d'exercer aucun acte vertueux? Au delà d'un timide essai d'Alain de Lille, c'est au chancelier Philippe qu'il revint de distinguer non seulement entre les trois états dans lesquels peut se trouver la vertu, *natura, habitu, actu*, mais de distinguer les vertus et la vie surnaturelle de l'âme, qui opère la justification, à la manière dont sont distinguées, en philosophie aristotélicienne, l'essence de l'âme et ses puissances; cf. A. Landgraf, dans *Scholastik*, 1928, p. 52, 59 sq.; 1929, p. 205 sq. Ainsi un principe d'analyse de l'ontologie surnaturelle de l'âme est-il trouvé, qui permettra une construction scientifique de l'anthropologie chrétienne; et il est trouvé par un recours aux catégories de l'anthropologie naturelle d'Aristote, sous le bénéfice de ce principe qu'entre la nature et la surnature il y a une similitude structurale profonde. Philippe de Grève aboutit immédiatement à saint Thomas, *Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. CX, a. 3 et 4; *Q. disp. de virt. in communi*, a. 1.

On comprendra d'ailleurs qu'un tel progrès dans la question que nous venons de dire supposait une distinction ferme entre nature et surnature. Là encore, c'est Philippe le Chancelier qui, reprenant la distinction entre vertus naturelles et vertus surnaturelles, lancée par Gilbert de la Porrée et admise par Guillaume d'Auxerre, et faisant appel à la philosophie aristotélicienne de l'amour élicite, put distinguer un amour naturel, consécutif à la connaissance naturelle que nous pouvons avoir de Dieu et un amour surnaturel consécutif à la connaissance de foi. Un des premiers, sinon le premier, il fondait ainsi dans une philosophie des vertus spécifiées par les objets, l'idée d'une distinction ontologique entre nature et surnature et celle de l'ordination au Dieu révélé comme fondement essentiel de l'ontologie surnaturelle. Cf. *Scholatsik*, t. III, 1929, p. 380 sq., 389, et A. Landgraf, *Die Erkenntnis der heiligmachenden Gnade in der Frühscholastik*, dans *Scholastik*, t. III, 1929, p. 28-64; *Studien zur Erkenntnis des Uebernatürlichen in der Frühscholastik, ibid.*, t. IV, 1929, p. 1-37, 189-220, 352-389. Comp. Th. Graf, *De subjecto psychico gratiæ et virtutum*, t. I, Rome, 1934.

2. *Une possibilité d'organisation systématique vraiment rationnelle.* — Quand on compare l'ordre introduit dans le donné de la théologie par les grandes synthèses médiévales, on est frappé de voir comment, d'une part, un passage s'opère d'une collocation plus ou moins arbitraire des questions à un enchaînement vraiment rationnel et comment, d'autre part, la théologie bénéficie, dans ce travail de mise en ordre, des apports philosophiques. Qu'on pense, par exemple, à l'étude des vertus. Elle intervenait, chez Pierre Lombard, dans la christologie, par le biais de cette question : le Christ a-t-il eu la foi, l'espérance, etc...? Et d'ailleurs, dans le traité de la foi ainsi engagé, l. III, dist. XXIII sq., il n'était point parlé de l'hérésie, dont la considération intervenait à propos de l'eucharistie, l. IV, dist. XIII. De même la considération du péché en général n'intervenait-elle, chez le Lombard, qu'à l'occasion du péché originel, l. II, dist. XXXV sq. C'est chez Prévostin et surtout Guillaume d'Auxerre que les vertus forment un traité distinct. Chez saint Thomas, il devient le système que l'on sait, étonnamment charpenté et fouillé, avec à la fois une simplicité de lignes et une variété dans les subdivisions, où rien, pour ainsi dire, n'est plus arbitraire. Aristote, soit par lui-même, soit par saint Jean Damascène, est passé par là. Le P. Merkelbach a comparé, pour le plan, la perfection de l'analyse et l'ordre rationnel, le traité de la moralité des actions humaines de saint Thomas à celui des principaux théologiens du Moyen Age : le progrès est évident et il est dû principalement, en ce domaine, à l'*Éthique* d'Aristote.

J. Simler, *Des Sommes de théologie*, Paris, 1871 (étude des principales œuvres systématiques du Moyen Age, des Pères

à Vincent de Beauvais et Raymond Sebond); V. Mc Nabb, *St. Thomas and moral theology*, dans *The Irish theological quarterly*, 1919, p. 326-336; B.-H. Merkelbach, *Le traité des actions humaines dans la morale thomiste*, dans *Revue des sciences philos. et théol.*, t. xv, 1926, p. 185-207; O. Lottin, *Les premières définitions et classifications des vertus au Moyen Age, ibid.*, t. xviii, 1929, p. 369-407; *La psychologie de l'acte humain chez saint Jean Damascène et les théologiens du XIIIe siècle occidental*, dans *Revue thomiste*, 1931, p. 631-661; R.-M. Martineau, *Le plan de la « Summa aurea » de Guillaume d'Auxerre*, dans le recueil *Théologie*, I, Ottawa, 1937, p. 79-114.

3. *Une structure scientifique.* — Le développement de l'influence d'Aristote devait engager un jour la théologie à se donner un statut épistémologique aristotélicien. A vrai dire, cette évolution ne sera pas acquise d'un coup; elle ne sera vraiment consommée que chez les commentateurs de saint Thomas. Cf. L. Charlier, *Essai sur le problème théologique*, Thuillies, 1938.

Jusqu'ici, la théologie est conçue comme constituée par un certain usage de la raison s'appliquant aux choses de la foi, à l'intérieur de la foi. Ce sont les énoncés de foi qui forment son objet. Aussi posait-on en ces termes la question de l'usage de la raison en *sacra doctrina :* la raison peut-elle fournir des preuves de la foi, peut-elle apporter des arguments qui prouvent les énoncés de foi? *Propter quid ad probationem fidei adducantur rationes?*

Cette position s'exprime chez Guillaume d'Auxerre, au début de sa *Summa aurea*. La théologie y est conçue comme une promotion de la foi, *fides faciens rationem*, laquelle est présentée comme un don surnaturel de lumière qui a en soi, de par Dieu, sa justification, et qui ouvre au fidèle un monde nouveau de connaissances. *Summa aurea*, prol., éd. Pigouchet, Paris, 1500, fol. 2. Cette notion de la foi engage Guillaume à mettre celle-ci en parallèle avec la lumière naturelle des premiers principes, qui s'imposent par eux-mêmes, c'est-à-dire sont *per se nota* et ouvrent à l'intelligence tout l'ordre des connaissances naturelles : *Habet ergo (theologia) principia, scilicet articulos, qui tamen solis fidelibus sunt principia, quibus fidelibus sunt per se nota, non aliqua probatione indigentia*. L. III, tract. iii, c. i, q. i, fol. 131d; cf. aussi tract. viii, cap. *de sapientia*, q. i, fol. 189c et l. IV, tract. *de baptismo*, cap. *de bapt. parvul.*, q. i, fol. 251c. Mais, en ces trois passages, pris à des questions qui concernent la foi, Guillaume n'a qu'un souci : rendre compte de l'immédiateté de la foi, qui ne s'appuie à rien d'autre qui lui serait supérieur. Même au fol. 131d où il déclare : *si in theologia non essent principia, non esset ars vel scientia*, et au fol. 251c où il dit : *Sicut aliæ scientiæ habent sua principia et conclusiones suas, ita etiam theologia*, il ne pense pas à développer le parallèle entre la foi et les principes premiers en ce sens que la théologie partirait des principes de la foi, comme la science des principes de la raison, pour se livrer à une opération de déduction et pour tirer, à partir de ces principes, de nouvelles conclusions qui seraient son objet propre. Ce parallèle, où il est toujours parlé des *principia per se nota*, et non proprement des *principia scientiæ*, est invoqué en faveur de la foi et n'est pas développé en faveur de la théologie, dont les *rationes* semblent bien avoir pour rôle, simplement, de *probare fidem, ostendere fidem;* cf. prol., fol. 1a.

Dans cet usage des *rationes naturales*, Guillaume marque très fortement le primat du donné de foi. Les hérésies, dit Guillaume, sont venues d'une application indue des principes et des catégories naturels aux choses de Dieu. Il y a des considérations qui valent en philosophie, mais qu'on ne peut appliquer en théologie; par exemple : *Illa regula Aristotelis, quod per se est tale, magis est tale quam illud quod non est per se tale, tenet in naturalibus, ubi naturalia naturalibus conferuntur. Sed ubi naturalia conferuntur primæ causæ, non tenet.* L. II, tract. v, q. i, fol. 46d. Ainsi Guillaume a-t-il senti le problème de la théologie rationnelle que nous allons rencontrer désormais dans toute sa force. Il lui a donné une solution clairvoyante. Nous verrons, dans tout le xiiie siècle et jusqu'à Luther, se développer l'idée que la philosophie et la théologie représentent deux compétences dont il faut respecter les exigences et la spécificité. Sur Guillaume d'Auxerre, cf. Th. Heitz, *Essai histor. sur les rapports de la philosophie et de la foi*, Paris, 1909, p. 92 sq.; J. Stracke, *Die scholastische Methode in der « Summa aurea » des Wilhelm von Auxerre*, dans *Theologie und Glaube*, t. v, 1913, p. 549-557; M.-D. Chenu, *La théologie comme science au XIIIe siècle*, dans *Archives d'hist. doctr. et littér. du Moyen Age*, t. ii, 1927, p. 31-71, cf. p. 49 sq.

Le parallèle, lancé par Guillaume, entre la foi et les principes *per se nota* sera repris et développé dans un sens qui cherchera à concevoir la théologie sur le type de la science aristotélicienne. Le P. Cuervo a peut-être un peu exagéré la portée de quelques textes d'Albert le Grand en ce sens. Cependant, si l'ensemble du *Com. in I Sent.*, dist. I, éd. Borgnet, t. xxv, p. 15-20, n'est guère explicite pour une théorie de la théologie-science, plusieurs passages de la *Summa theologiæ*, de rédaction plus tardive, sont plus formels et plus rigoureux; cf. Ia pars, tract. i, q. iv, sol.; q. v, memb. 2, ad 2um; memb. 3, surtout contr. 3, éd. Borgnet, t. xxxi, p. 20, 24-26. Albert ne fait d'ailleurs pas intervenir l'idée de science subalternée. Nous n'insisterons pas autrement sur sa notion de théologie, qui n'est pas, techniquement, d'une très grande originalité. Par contre, Albert commence l'espèce de révolution que saint Thomas fera aboutir, en faveur d'une distinction nette entre philosophie et théologie et surtout en faveur de la consistance des natures créées et de la connaissance rationnelle qui leur fait face.

Le parallélisme suggéré par Guillaume d'Auxerre est plus nettement marqué, peut-être, dans les *quæstiones* de quelques auteurs franciscains antérieures à la *Summa* d'Albert et même à celle de saint Thomas. Soit dans les *Quæstiones* d'Odon Rigaud, vers 1241-1250, soit dans celles de Guillaume de Méliton, vers 1245-1250, soit dans celles du *Cod. Vatic. lat. 782*, l'idée aristotélicienne de science se trouve appliquée à la théologie et l'objection caractéristique tirée des objets singuliers de celle-ci, abondamment développée : *Theologia, quantum ad acceptionem illarum dignitatum, quæ menti hominum sunt impressæ, quas etiam ab aliis scientiis non mendicat, dicitur sapientia quasi cognitio causarum altissimarum; sed quantum ad conclusiones ex illis principiis illatas est scientia...*, dit Odon Rigaud.

Sur Albert le Grand : cf. Cuervo, *La teologia como ciencia*, etc., dans *Ciencia tomista*, t. xlvi, 1932, p. 173-199; W. Betzendörfer, *Glauben und Wissen bei Albert dem Grossen*, dans *Zeitsch. f. Theol. u. Kirche*, t. vii, 1926, p. 280-300; C. Feckes, *Glauben und Glaubenswissenschaft nach Albert dem Grossen*, dans *Zeitsch. f. kathol. Theol.*, t. liv, 1930, p. 1-39; M. Grabmann, *De quæstione « Utrum theologia sit scientia speculativa an practica » a B. Alberto Magno et S. Thoma Aquinate pertractata*, dans *Atti della Settimana albertina*, Rome, 1932, p. 107-126; A. Rohner, *De natura theologiæ juxta S. Albertum Magnum*, dans *Angelicum*, t. xvi, 1939, p. 3-23.

Sur les auteurs franciscains cités : B. Pergamo, *De quæstionibus ineditis Fr. Odonis Rigaldi, Fr. Gulielmi de Melitona et Codicis Vat. lat. 782 circa naturam theologiæ deque earum relatione ad Summam theologicam Fr. Alexandri Halensis*, dans *Arch. francisc. hist.*, t. xxix, 1936, p. 3-54, 308-364.

2° *La théologie chez saint Thomas d'Aquin.* — Sans entrer dans un grand détail, nous nous arrêterons un peu sur la notion de théologie chez saint Thomas, car

elle marque une orientation décisive, quoi qu'il en soit des interprétations assez divergentes que les commentateurs ont données de la pensée du maître.

Saint Thomas a traité trois fois de la méthode théologique : dans le prologue du *Commentaire sur les Sentences* (1254), dans le commentaire sur le *De Trinitate* de Boèce, q. II; enfin dans la *Somme théologique*, Iª, q. I (vers 1265). A ces textes majeurs s'en ajoutent d'autres et en particulier *Contra Gentiles*, l. I, c. III-IX; l. II, c. II-IV; l. IV, c. I (1259); *Sum. theol.*, Iª, q. XXXII, a. 1, ad 2um; IIª-IIæ, q. I, a. 5, ad 2um; *Quodl.*, IV, a. 18 (1270 ou 1271).

Voici, en bref, nos conclusions : 1. Saint Thomas n'a pas changé la manière, reçue de saint Anselme, d'Abélard et de Guillaume d'Auxerre, de concevoir le rapport du travail théologique au révélé : la théologie est pour lui la construction rationnelle de l'enseignement chrétien lui-même. 2. Mais il a transformé le rendement et l'apport de la raison dans ce travail, parce que, grâce à Aristote, la raison, chez lui, est autre chose qu'avant lui. Elle connaît une nature des choses et a une philosophie. 3. Ce qui, d'ailleurs, ne va pas sans engager des présupposés et sans poser des problèmes dont l'ensemble représente bien, pour la théologie, une nouveauté et une occasion de crise.

1. *Saint Thomas n'a pas changé le rapport du travail théologique au révélé.* — C'est ce que nous verrons dans la théorie qu'il a proposée de la théologie; dans l'exercice qu'il en a fait; à titre de confirmatur, dans ce qu'en ont dit ses disciples immédiats.

a) La théorie de saint Thomas. — La première question de la *Somme* débute par un article où saint Thomas établit qu'il est nécessaire (d'une nécessité hypothétique, mais absolue) que, élevé à l'ordre surnaturel, l'homme reçoive communication d'autres connaissances que les connaissances naturelles. Cette communication, c'est celle de la Révélation, c'est-à-dire celle de la *doctrina fidei*, ou *sacra doctrina*, ou *sacra scriptura*. Toutes ces expressions, prises univoquement dans toute la q. I, sont en gros équivalentes et saint Thomas les considère si bien comme telles qu'il les prend l'une pour l'autre au cours d'un même raisonnement : cf. par exemple a. 3. La *sacra doctrina* est l'enseignement révélé, *doctrina secundum revelationem divinam*, a. 1, dans toute son ampleur, dont l'objet est *ea quæ ad christianam religionem pertinent*, prol.; elle s'oppose aux *philosophicæ* (ou *physicæ*) *disciplinæ*, a. 1 et *Cont. Gent.*, l. II, c. IV; elle comprend aussi bien l'Écriture sainte, *Scriptura sacra hujus doctrinæ*, dit le prologue de la q. I, la catéchèse et la prédication chrétienne, que la théologie proprement dite en sa forme scientifique.

Nous soupçonnons dès lors ce que signifie l'a. 2, *Utrum sacra doctrina sit scientia?* En posant cette question, saint Thomas prend *sacra doctrina* au sens de l'a. 1, celui d'enseignement chrétien, et il entend se demander ceci : Est-ce que l'enseignement chrétien est tel qu'il a la forme et vérifie la qualité d'une science? Il ne s'agit pas d'identifier, sans plus, enseignement chrétien et science, car l'enseignement révélé comporte bien des aspects ou des actes qui n'appartiennent pas à l'ordre de la science; mais il s'agit de savoir si l'enseignement chrétien, au moins en l'une de ses fonctions, en l'une de ses activités, en l'un de ses actes, peut vérifier la qualité et mériter le nom de science. A cette question, saint Thomas répond affirmativement et, dans la *Somme* tout au moins, il se contente pour cela de dire que la *sacra doctrina* vérifie la qualité de science selon cette catégorie, étudiée et définie par Aristote, des sciences « subalternées ».

Dans le commentaire sur le *De Trinitate* de Boèce, cependant, q. II, a. 2, il nous indique plus expressément ce qu'il veut dire lorsqu'il revendique pour la *sacra doctrina* la qualité de science. Il y a science quand certaines vérités moins connues sont rendues manifestes à l'esprit par leur rattachement à d'autres vérités mieux connues. Dieu a, de toutes choses, une science parfaite, car il voit le fondement des effets dans les causes, des propriétés dans les essences et finalement de toutes choses en lui, dont elles sont une participation. La foi est bien, en nous, par grâce, un connaître divin, une certaine communication de la science de Dieu. Mais cette communication est encore bien imparfaite et laisse l'esprit dans le désir d'une saisie plus pleine des objets qu'elle révèle. Cette saisie peut être recherchée soit par une activité surnaturelle, de mode vital et qui tend à s'assimiler au mode de saisie de Dieu lui-même, soit par une activité proprement intellectuelle qui suit notre mode à nous et qui est, en gros, le travail théologique. Nous avons ainsi, à partir de la foi et sous sa direction positive, une activité qui suit notre mode à nous, qui est mode de raisonnement. Est-ce à dire que les vérités de la foi seront en nous comme des principes à partir desquels, sortant du domaine de la foi pour entrer dans celui de la théologie, on déduira des vérités nouvelles? Sans doute n'y a-t-il pas lieu d'exclure de la perspective de saint Thomas ces conclusions théologiques « proprement dites », aboutissant à des vérités qui ne se trouvent pas énoncées dans l'enseignement révélé. Mais ce n'est pas cela que saint Thomas a dans l'esprit. Tout simplement, la *sacra doctrina* prend une forme de science et en mérite le nom lorsqu'elle rattache certaines vérités de l'enseignement chrétien, moins connues ou moins intelligibles en soi, à d'autres vérités, également de l'enseignement chrétien, plus connues ou plus intelligibles en soi, comme des conclusions à des principes, mode propre du connaître humain. Peu importe que les vérités-conclusions soient ou non expressément révélées. L'important c'est que *ex aliquibus notis alia ignotiora cognoscuntur*. Alors que Dieu connaît toutes choses en lui-même, *modo suo, id est simplici intuitu, non discurrendo*, et qu'il a ainsi une science intuitive, nous connaissons les mêmes choses, selon notre mode à nous, *discurrendo de principiis ad conclusiones*. C'est ainsi que, dans l'enseignement sacré, certaines vérités joueront le rôle de principes et d'autres, que nous rattacherons aux premières comme des effets à leur cause ou des propriétés à leur essence, le rôle de conclusions.

Ainsi l'enseignement sacré vérifie la qualité de science lorsqu'il se produit en une activité proprement discursive, dans laquelle le moins connu ou le moins intelligible est rattaché au plus connu ou au plus intelligible. Ainsi nous rejoignons l'a. 8 de la *Somme*, où saint Thomas définit en quoi l'enseignement sacré démontre ou argumente. Et saint Thomas d'ajouter, comme dans les lieux parallèles, l'exemple de saint Paul qui, dans la Ire épître aux Corinthiens, c. XV, établit notre propre résurrection en argumentant à partir de la résurrection du Christ, mieux connue et surtout cause et fondement de la nôtre. Comp. *Sum. theol.*, Iª, q. I, a. 8, corp.; *De veritate*, q. XIV, a. 2, ad 9um; *In Ium Sent.*, prol., a. 5, ad 4um. La qualité scientifique de l'enseignement sacré consiste donc en ceci que, à partir de vérités de foi prises comme principes, on peut, par raisonnement, établir ou fonder d'autres vérités qui apparaîtront certaines de par la certitude des premières. Et, répétons-le, il ne s'agit pas pour saint Thomas de savoir si ces vérités rattachées discursivement comme des conclusions à des vérités-principes ajoutent matériellement au révélé. Il s'agit de voir que l'enseignement sacré comporte, dans son labeur total, ce travail, qui est le plus spécifiquement humain, de construire la doctrine chrétienne selon un mode de science, en rattachant à ce qui est, en elle,

premier, tout ce qu'on peut y rattacher comme une conclusion.

Par ce travail, la *sacra doctrina* reproduira, autant qu'elle le pourra, la *science* de Dieu, c'est-à-dire l'ordre selon lequel Dieu, dans sa sagesse, rattache toutes choses les unes aux autres, selon leur degré d'intelligibilité et d'être, et finalement toutes à lui-même. Nous sommes ici au cœur de la notion thomiste de théologie et ce ne sont plus seulement les a. 2 et 8 de la *Somme* que nous y trouvons, mais aussi l'a. 7 et les affirmations de saint Thomas sur les *articuli* et les *per se credibilia*. Il s'agit, pour le théologien, de retrouver et de reconstruire, dans une science humaine, les lignes, les enchaînements, l'ordre de la science de Dieu. Dans l'enseignement sacré, le sage chrétien s'appliquera à rattacher les choses plus secondaires, qui ont en soi moins d'être et moins de lumière, aux réalités plus premières qui en ont davantage.

Ce rattachement des vérités-conclusions aux vérités-principes, saint Thomas l'a conçu selon le schéme que voici : les principes sont les *articuli fidei*, qui sont *per se et directe* objets de Révélation et donc de foi, c'est-à-dire, essentiellement, les articles du Symbole promulgués par l'Église : cf. *Sum. theol.*, IIª-IIæ, q. I, a. 8 et 9. Ces articles du Symbole ne sont qu'une première explication (par voie de révélation, et non par voie de science théologique : cf. *Sum. theol.*, IIª-IIæ, q. II, a. 6) de deux *credibilia* absolument premiers et qui contiennent implicitement toute la substance de la foi chrétienne. Ces deux *credibilia* premiers sont ceux qui énoncent le mystère *de Dieu lui-même*, son mystère nécessaire, à savoir celui de son existence comme Être Trine et Un, et son mystère libre, à savoir l'incarnation rédemptrice et déificatrice des hommes. Au delà des *articuli fidei* qui sont essentiellement les énoncés du Symbole, c'est à ces deux *credibilia* que tout le reste sera ramené et suspendu. Ce sont ces deux *credibilia* qui, étant révélés et faisant l'objet de notre foi directement, en raison de ce qu'ils sont et de leur contenu, sont comme un critère pour toute l'économie de la Révélation; une chose, en effet, est révélée et proposée par l'Église à notre foi, en tant qu'elle a rapport à ces deux vérités premières : cf. *Sum. theol.*, IIª-IIæ, q. I, a. 6, ad 1um et a. 8, corp.; q. II, a. 5 et 7; *Comp. theol.*, I, c. I; *De artic. fidei et Eccles. sacram.*, *in pr.* Ces deux objets premiers nous apparaissent ainsi comme fournissant un principe de définition des *revelabilia* : rentrent dans les *revelabilia* et donc dans la considération de la science sacrée, tout ce qui, ayant rapport aux deux mystères de Dieu et du Christ-Sauveur, tombe sous la Révélation dont ces deux mystères font l'objet essentiel.

Ainsi la doctrine sacrée, en tant qu'elle est science, reproduit-elle autant qu'il est possible, mais par un ordre de remontée au principe, la vision de la science de Dieu, finissant par tout rattacher à Dieu lui-même, en son mystère nécessaire et libre. Le sujet de la *sacra doctrina*, c'est Dieu, car c'est en vertu de leur rapport à Dieu lui-même que toutes choses la concernent. L'effort de la théologie, c'est, par les articles de foi, de tout rattacher à Dieu comme celui-ci, en sa science, voit toutes choses en lui-même.

De tout cela il découle encore que la doctrine sacrée est sagesse, qu'elle est la sagesse suprême. Mais, comme saint Thomas le remarque, *Sum. theol.*, Iª, q. I, a. 6, ad 3um, cette sagesse est une sagesse acquise, de mode intellectuel, au titre de science suprême, et on doit la distinguer de la sagesse infuse, de nature proprement mystique, qui constitue cette promotion de la charité qu'est le don de sagesse. Cf. IIª-IIæ, q. XLV, a. 1, ad 2um et a. 2, et cf. Gagnebet, *La nature de la théologie spéculative*, dans *Revue thomiste*, 1938, qui a mis en lumière l'originalité de la position de saint Thomas sur ce point au regard des autres docteurs du XIIIe siècle.

Il convient de compléter cet exposé de la théologie-science en résumant ce que dit saint Thomas des diverses manières dont la raison intervient dans la doctrine sacrée. Voir *In Ium Sent.*, prol., a. 3, sol. 2 et a. 5, sol. et ad 4um; *In Boet. de Trin.*, q. II, a. 2 et 3; *Cont. Gent.*, l. I, c. IX et X; *Sum. theol.*, Iª, q. I, a. 2 et 8; q. XXXII, a. 1, ad 2um; *Quodl.*, IV, a. 18. D'après ces textes, la raison, outre un rôle préliminaire, a trois fonctions en théologie :

a. *Rôle préliminaire :* établir, par une démonstration philosophique rigoureuse, les *præambula fidei :* existence et unité de Dieu, immortalité de l'âme, etc. Cf. *Sum. theol.*, IIª-IIæ, q. II, a. 10, ad 2um; *In Boet. de Trin.*, q. II, a. 3.

b. *Rôle de défense des articles de foi :* non pas en prouvant la vérité de ces articles, ce qui est impossible, mais en montrant qu'ils découlent nécessairement des parties de la Révélation qu'admet l'adversaire, s'il en admet quelqu'une, par exemple l'Ancien Testament pour les Juifs et qu'en tous cas les raisons apportées en difficulté par le contradicteur ne valent pas. *Sum. theol.*, Iª, q. I, a. 8; IIª-IIæ, q. II, a. 10, ad 2um; q. VIII, a. 2, corp.; *Contra Gent.*, l. I, c. II, VII et VIII; *In Boet. de Trin.*, q. II, a. 3; *Quodl.*, IV, a. 18.

c. *Rôle de déduction*, par quoi une vérité encore inconnue ou mal connue est éclairée par son rattachement à une vérité mieux connue qui joue, à son égard, le rôle du principe à l'égard d'une conclusion. C'est cette fonction que saint Thomas exprime en ces termes : *Inventio veritatis in quæstionibus ex principiis fidei, In Ium Sent.*, prol., a. 5, ad 2um; et encore : *Procedit ex principiis ad aliquid aliud probandum*, *Sum. theol.*, Iª, q. I, a. 8; *ex articulis fidei hæc doctrina ad aliu argumentatur. Ibid.*, ad 1um. Cette argumentation peut se faire à partir de deux principes de foi et aboutir à une vérité qui ne se trouve pas énoncée dans la Révélation. Il semble même qu'on doive dire que, pour saint Thomas, la doctrine sacrée puisse, dans cette fonction discursive, employer des principes de raison, des prémisses philosophiques : *Ista doctrina habet pro primis principiis articulos fidei, et ex istis principiis, non respuens communia principia, procedit ista scientia. In Ium Sent.*, prol., a. 3, qu. 2, ad 1um; cf. *In Boet. de Trin.*, q. II, a. 3, ad 7um; *Com. in Galat.*, c. III, lect. 6, et *Contra impugn.*, part. III, c. XII, XIV et XV. Il ne nous paraît donc pas légitime de restreindre, comme certains ont voulu le faire, l'argumentation théologique selon saint Thomas au rattachement d'une vérité révélée secondaire à un article de foi. Par exemple, *In IIIum Sent.*, dist. XXIII, q. II, a. 1, ad 1um, saint Thomas distingue le cas de la manifestation d'un article de foi par un autre article et le cas d'un raisonnement par lequel *ex articulis quædam alia in theologia syllogizantur.*

d. *Rôle explicatif et déclaratif* s'exerçant à l'égard même des principes que sont les *articuli* et visant à les pénétrer, à les rendre, autant que faire se peut, compréhensibles à l'esprit de l'homme, en en fournissant des analogies, des raisons de convenance. Saint Thomas s'exprime ici avec une grande netteté : cet apport d'éléments rationnels est ordonné *ad majorem manifestationem eorum quæ in hac scientia traduntur. Sum. theol.*, Iª, q. I, a. 5, ad 2um; *In Boet. de Trin.*, q. II, a. 2, ad 4um. Reprenant le mot qu'on a tant reproché à Abélard sur les arguments analogiques et moraux, saint Thomas parle d'une mise en valeur de la vérité pour laquelle *sunt rationes aliquæ verisimiles adducendæ. Cont. Gent.*, l. I, c. X; *veras similitudines colligere. Ibid.*, c. IX. Ailleurs, il illustre cette fonction par l'exemple de saint Augustin qui, dans son *De Trinitate*, a cherché à manifester le mystère des Trois par

de multiples analogies empruntées à l'ordre naturel. *In Boet. de Trin.*, q. II, a. 3. Ajoutons que de tels arguments, s'ils ne constituent pas des preuves, ont cependant une réelle valeur apologétique et apportent une aide à la foi. *In Ium Sent.*, prol., a. 5; *In Boet. de Trin.*, q. II, a. 1, ad 5um; *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. I, a. 5, ad 2um.

b) La pratique de saint Thomas. — La méthode théologique que saint Thomas a réellement pratiquée répond à ce programme. Nous ne traiterons pas ici la question de la documentation de saint Thomas, ni même celle de sa manière de se référer au donné révélé et de traiter les documents de ce donné et en particulier les Pères; cf. ici, art. FRÈRES-PRÊCHEURS, t. VI, col. 876 sq.; l'art. THOMAS D'AQUIN. Mais nous voulons reprendre rapidement les quatre chefs d'intervention de la raison distingués plus haut et voir comment saint Thomas en a entendu l'usage.

a. *Les præambula fidei.* — On sait que, là où il peut prouver des vérités transcendantes, saint Thomas y apporte une rigueur jamais surpassée. Ainsi de l'existence de Dieu, *Sum. theol.*, Ia, q. II, a. 1, du pouvoir créateur réservé à Dieu seul, q. XLV, a. 5, de l'immortalité de l'âme, q. LXXV, a. 6, de l'impossibilité pour l'homme de trouver la béatitude dans un bien créé, Ia-IIæ, q. II, a. 8, etc. Par ailleurs, il est utile de noter que des expressions telles que *oportet, patet, necesse est*, ne comportent pas toujours, chez saint Thomas, le sens le plus rigoureux; cf. P. Rousselot, *L'intellectualisme de saint Thomas*, 2e éd., p. 149 sq.

b. *La fonction de défense.* — On sait avec quelle richesse d'argumentation saint Thomas l'a exercée contre les *Gentiles*. Mais il y a lieu de souligner, dans son travail spéculatif lui-même, l'importance de la fonction de défense. La garde de la pureté de la doctrine, la poursuite et la réfutation des hérésies lui ont toujours paru être au premier plan dans la mission du docteur chrétien. Dans beaucoup d'articles, l'élaboration spéculative est destinée à bien montrer de quelles méconnaissances ont procédé les erreurs sur le sujet et comment il faut construire intellectuellement le mystère pour éviter lesdites erreurs. Cf. *Q. disp. de potentia*, q. II, a. 5; q. X, a. 2; *Sum. theol.*, Ia, q. XXVII, a. 1; *Comp. theol.*, I, c. 202 sq., et surtout le l. IV du *Contra Gentiles* et tout l'opuscule *De artic. fidei et Ecclesiæ sacram.*

c. *Rôle d'inférence et de démonstration.* — Saint Thomas semble avoir peu exercé cette fonction de la théologie dans le sens de l'obtention de conclusions théologiques objectivement nouvelles par rapport au donné révélé. Sans doute faudrait-il ranger dans cette catégorie certaines thèses concernant la morale ou la christologie, où l'introduction de principes éthiques et anthropologiques a permis une élaboration nouvelle. Ainsi la distinction des vertus et des dons, le système des vertus dans la IIa-IIæ, l'affirmation de l'unité d'être dans le Christ, de l'exercice d'un intellect actif en lui, etc.

Mais, dans la pratique, saint Thomas s'en tient le plus souvent à fonder une vérité qui fait partie de l'enseignement sacré sur une autre vérité mieux connue, qui en fait également partie, de manière à joindre à la connaissance du pur fait la connaissance de sa raison, *propter quid sit verum*, et à doubler les pures adhésions de la foi d'une connaissance scientifique établie à l'intérieur même de ces adhésions, par une mise en ordre rationnelle des dogmes. Tel est évidemment le cas pour les vérités accessibles à la raison qui rentrent dans les *præambula fidei* et dont saint Thomas n'établit pas l'*an sint* sans donner la raison *propter quid sint;* mais tel est aussi le cas de pures vérités de foi et d'abord de celle dont il donne lui-même l'exemple, notre résurrection en tant que non seulement affirmée comme un fait, mais fondée dans celle du Christ comme dans son principe. Cf. *Com. in I Cor.*, c. XV, lect. 2 (où saint Thomas institue précisément sur ce sujet une véritable *quæstio*); *Sum. theol.*, IIIa, q. LVI. C'est vraiment *investigare radicem et facere scire quomodo sit verum* que de rattacher, dans la construction théologique, notre résurrection à celle du Christ. Chercher la raison des uns dans les autres, telle est cette fonction de la théologie, quand saint Thomas, par exemple, rattache le *fait* des perfections et des faiblesses du Christ à sa mission de Rédempteur, sur quoi il en assigne la raison et en dégage l'intelligibilité.

Ainsi le travail théologique établit-il une sorte de double scientifique des énoncés de la foi : non certes en prouvant par la raison le fait des vérités révélées, mais en trouvant, à l'intérieur de la foi et sous sa conduite, le fondement des vérités secondaires dans les vérités principales. De cette manière, ce qui était d'abord seulement cru devient à la fois cru et su : en tant que fait révélé, il est toujours cru, et non su; en tant que rattaché à une autre vérité révélée et expliqué par la raison théologique, il est devenu, dans des conditions certes imparfaites, objet d'une science et d'un habitus scientifique: cf. *De veritate*, q. XIV, a. 9, ad 3um; *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. I, a. 5, ad 2um.

d. *Rôle explicatif et déclaratif.* — C'est une fonction extrêmement riche de la théologie, qui va de la simple explication, grâce à des analogies et des arguments de convenance, jusqu'à l'explication essentielle. Nous y trouvons d'abord des explications des énoncés de la foi; elles consistent à interpréter en catégories justifiées en science humaine, les énoncés non systématiques de l'enseignement chrétien, soit qu'il s'agisse des notions premières mises en œuvre dans chaque traité, soit qu'il s'agisse de tout un mystère dont la construction intellectuelle se poursuit à travers tout un traité. C'est ainsi que les catégories d'une anthropologie scientifique servent constamment, dans le traité du Christ, à interpréter et à organiser rationnellement le donné révélé, ou, dans le traité des sacrements, les catégories de cause et de signe. Quant au premier cas (interprétation systématique des notions), la *Somme* en présente de nombreux exemples, en particulier dans la IIa, où la plupart des traités commencent par une définition de la vertu dont il s'agit. Cf. Ia-IIæ, q. LV, a. 4; q. LXXI, a. 6; q. XC, a. 1; IIa-IIæ, q. IV, a. 1; q. XXIII, a. 1; q. LVIII, a. 1; q. LXXXI, a. 1.

Les arguments de convenance, qui s'efforcent de faire admettre et comprendre un mystère chrétien par analogie avec ce que l'on remarque dans l'univers connu, sont fréquents dans l'œuvre de saint Thomas. Ils constituent une des tâches principales de sa théologie et peut-être même sa tâche principale. Saint Thomas excelle à manifester ces harmonies du monde surnaturel avec le monde naturel et à insérer un fait particulier dans une loi universelle débordant l'ordre moral lui-même et régissant tout ce qui est. Exemples : *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. II, a. 3, pour la question : *Utrum credere aliquid supra rationem naturalem sit necessarium ad salutem?;* q. CIV, a. 1, pour la question : *Utrum homo debeat obedire homini?;* IIIa, q. VII, a. 9, pour la question : *Utrum in Christo fuerit plenitudo gratiæ?* etc.

Certes il sait très bien que la loi générale invoquée n'est pas ce qui rend raison de l'existence du fait chrétien. Quand il invoque ce principe que plus un récepteur est proche d'une cause qui influe sur lui, plus il participe de cette influence, IIIa, q. VII, a. 9, il sait très bien que ce n'est pas pour cela que le Christ a la plénitude de la grâce, mais il pense que cela peut aider quiconque sait déjà, par la foi, que le Christ est *plenus gratiæ*, à construire intellectuellement et à comprendre en quelque mesure ce mystère. Et, de

même, lorsqu'il se demande, IIIª, q. xlix, a. 6, si le Christ a, par sa passion, mérité d'être exalté : ce n'est pas en vertu du principe de justice selon lequel celui qui a été mis plus bas qu'il ne méritait doit être exalté au delà de son strict dû, qu'il affirme le mystère, mais bien en vertu du texte de Phil., ii, 8, cité au *sed contra :* le fait chrétien n'est pas un cas de la loi générale invoquée et ce n'est pas à cause de cette loi qu'il est vrai; mais la loi générale sert à l'interpréter intellectuellement et, en quelque mesure, à en comprendre les raisons. Nous tenons une *ratio quæ non sufficienter probat radicem, sed quæ radici jam positæ ostendat congruere consequentes effectus. Sum. theol.*, Iª, q. xxxii, a. 1.

Il faut remarquer cependant que, dans les cas les plus heureux, l'argument de convenance sera tout près de devenir une explication véritable et se joindra à ces *rationibus investigantibus veritatis radicem et facientibus scire quomodo sit verum quod dicitur. Quodl.* iv, a. 18. Dans la mesure où l'analogie invoquée est rigoureuse, elle devient en effet une analyse indirecte de structure et fait connaître vraiment une nature profonde des choses; la théologie dégage alors des connexions qui, fondées dans la nature des choses, ont la nécessité de cette nature. Ainsi quand saint Thomas, Iª-IIæ, q. lxxxi, a. 1, se demande si le péché d'Adam est transmis à sa postérité par voie de génération et qu'il argue de ce fait que l'humanité est comme un seul homme dont nous sommes comme les membres, il fournit une analogie qui est bien proche d'une explication de structure. Il faut d'ailleurs noter que cette explication ne prétend nullement prouver rationnellement le *fait*, mais veut seulement, le tenant par la foi, tenter d'en rendre compte le plus profondément possible. L'article même que nous venons de citer illustre bien cette remarque, lui qui est introduit ainsi : *Secundum fidem catholicam est tenendum quod... Ad investigandum autem qualiter...*

Au total, la théologie telle que saint Thomas l'a entendue et pratiquée nous apparaît comme une considération du donné révélé, de mode rationnel et scientifique, tendant à procurer à l'esprit de l'homme croyant une certaine intelligence de ce donné. Elle est, si l'on veut, un double scientifiquement élaboré de la foi. Ce que la foi livre d'objets dans une simple adhésion, la théologie le développe dans une ligne de connaissance humainement construite, cherchant la raison des faits, bref reconstruisant et élaborant, dans les formes d'une science humaine, les données reçues, par la foi, de la science de Dieu qui crée les choses. Ainsi, par son esprit dirigé par la foi, l'homme prend-il une intelligence proprement *humaine* des mystères, utilisant leur liaison ou leur harmonie avec le monde de sa connaissance naturelle; il fait rayonner l'enseignement révélé dans sa psychologie humaine avec toutes ses acquisitions légitimes et authentiques qui, finalement, sont aussi un don de Dieu. Comparer R. Gagnebet, dans *Revue thomiste*, 1938, p. 229 sq.

c) Les disciples de saint Thomas. — De l'interprétation précédente de la pensée de saint Thomas nous trouvons une confirmation dans les écrits de ses disciples immédiats. Annibald de Annibaldis, disciple et ami de saint Thomas, dans son commentaire du prologue des *Sentences*, développe une notion de la *theologia* ou *sacra doctrina* tout à fait dans la ligne que nous avons dite. Texte imprimé dans les œuvres de saint Thomas, éd. de Parme, t. xxii. — Remi de Girolamo († 1319), autre disciple immédiat de saint Thomas, pour autant que l'exposé de sa pensée que fait Mgr Grabmann permet d'en juger, est dans la même ligne, *Die Lehre von Glauben, Wissen und Glaubenswissenschaft bei fra Remigio de Girolami*, dans *Divus Thomas*, 1929, p. 137 sq. — Encore plus nette est la position d'un autre disciple de saint Thomas, Bombolognus de Bologne, qui d'ailleurs reprend *ad verbum* certains textes des *Sentences* du Maître; cf. les textes publiés par Mgr Grabmann dans *Angelicum*, 1937, p. 44 sq., 55. — Encore qu'il ne soit sans doute pas un disciple immédiat, l'auteur du *Correctorium Corruptorii « Quare »* est à coup sûr l'un des premiers thomistes; on relèvera donc ici son témoignage, *op. cit.*, *in Iam part.*, a. 6, éd. Glorieux, p. 35-36. — Enfin, bien qu'ils relèvent, chacun de son côté, d'autres influences que celle de saint Thomas, on joindra encore ici Ulrich de Strasbourg, *Summa de bono*, l. I, tract. 2, éd. Daguillon, p. 27 sq., et surtout p. 30, et Godefroid de Fontaines, *Quodl.* ix, q. xx, concl. 1.

Sur la théologie selon saint Thomas, outre les études citées supra, col. 383, on verra : J. Engert, *Die Theorie der Glaubenswissenschaft bei Thomas von Aquin*, dans *Festgabe Seb. Merkle*, 1922, p. 14-117; F. Blanche, *Le vocabulaire de l'argumentation et la structure de l'article dans les ouvrages de saint Thomas*, dans *Revue des sciences philos. et théol.*, t. xiv, 1925, p. 167-187; R. Garrigou-Lagrange, *De methodo S. Thomæ, specialim de structura articulorum Summæ theologicæ*, dans *Angelicum*, t. v, 1928, p. 499-524; A. d'Alès, art. *Thomisme*, dans *Dict. apolog.*, t. iv, col. 1694-1713; H. Meyer, *Die Wissenschaftslehre des Thomas von Aquin. B. Die Glaubenswissenschaft (sacra doctrina)*, dans *Philos. Jahrbuch*, t. xlviii, 1935, p. 12-40.

2. *Saint Thomas a transformé le rendement du travail rationnel en théologie.* — Aussi bien la raison qu'il y emploie connaît une nature des choses; elle a une philosophie. On ne peut nier qu'Albert le Grand et Thomas d'Aquin apparaissent comme des novateurs au xiiie siècle. Ce qui les met à part, c'est qu'ils ont une philosophie, c'est-à-dire un système rationnel du monde qui, dans son ordre, a sa consistance et se suffit.

Mgr Grabmann a très heureusement souligné, dans *Die Gœrresgesellschaft und der Wissenschaftsbegriff*, Cologne, 1934, p. 8* sq., la formation scientifique aristotélicienne de Thomas et de ses maîtres; les premiers écrits du jeune dominicain seront un *De ente* et un *De principiis naturæ*. Tandis que Bonaventure, d'après son propre témoignage, débutera par une expérience d'Aristote beaucoup plus négative, à savoir l'expérience d'un maître d'erreurs, *Collat. de decem præceptis*, coll. ii, n. 28, éd. Quaracchi, t. v, p. 515, saint Thomas est mis d'emblée à l'école d'Aristote comme à celle d'un maître en la connaissance rationnelle du monde. Aussi relève-t-on bien des traits de relations amicales entre Thomas d'Aquin et les professeurs de la Faculté des Arts. Inversement pour les philosophes de la Faculté des Arts, saint Thomas était l'un d'eux. Finalement, il sera englobé avec plusieurs d'entre eux dans les condamnations des années 1270 et 1277, qui visent pour une bonne part des positions philosophiques. Voir art. Tempier, ci-dessus, col. 99 sq.

Au vrai, qu'ont fait Albert et Thomas d'Aquin? Quel est l'objet du débat qui s'est institué entre eux et les augustiniens? Quand Bonaventure, Kilwardby, Peckham et d'autres s'opposent à Albert le Grand et à saint Thomas, que veulent-ils et pourquoi agissent-ils? Il faut y regarder de près. D'une part, en effet, ces opposants sont loin de rejeter la philosophie et ils sont aussi philosophes que ceux qu'ils combattent; d'autre part, il est clair que ni Thomas ni Albert ne refusent de subordonner la philosophie à la théologie; la formule *ancilla theologiæ* est commune aux deux écoles. Et pourtant, il y a bien deux écoles. Pourquoi?

A la suite d'Augustin, les augustiniens considèrent toutes choses dans leur rapport à la fin dernière. Une connaissance purement spéculative des choses n'a pas d'intérêt pour le chrétien. Connaître les choses, c'est les connaître en référence à Dieu, qui est leur fin; les connaître vraiment, pour nous, c'est les référer nous-mêmes à Dieu, par la charité. Aussi, dans la per-

spective augustinienne, considérera-t-on les choses non dans leur pure essence, mais dans leur référence à la fin dernière, dans leur état concret, dans l'usage qu'en fait l'homme du point de vue de son retour à Dieu; ainsi la nature ne sera-t-elle pas distinguée de son état concret d'impuissance à l'égard du bien et d'incertitude à l'égard du vrai, dont les chrétiens ont l'expérience. De même, si « connaître les choses, c'est déterminer l'intention de leur premier agent, qui est Dieu », on considérera les choses dans leur relation au vouloir de Dieu, qui les fait ce qu'il veut et en use comme il veut. Du point de vue de la connaissance du monde, le miracle est aussi vrai et aussi normal qu'un ordre naturel : en un sens, tout est signe et tout est miracle. Chez les augustiniens nominalistes, nous retrouverons, dans cette ligne, un développement de la considération de la *potentia absoluta* qui entrera dans leur critique de la théologie de saint Thomas.

Pour celui-ci, au contraire, et pour Albert le Grand son maître, s'il est vrai de dire que toute chose a rapport à la fin dernière, c'est-à-dire à Dieu, c'est sous le rapport de la cause finale, sous celui de la causalité exemplaire, c'est-à-dire d'une cause formelle extrinsèque; ce n'est pas sous le rapport de la forme même par laquelle l'être, proprement, existe. Les choses ont leur nature propre qui ne consiste pas dans leur référence ou leur ordre à Dieu. Ainsi, s'attachant à ce que les choses sont en elles-mêmes, on considérera en elles la nature, le *quid*, en distinguant cette forme du mode ou de l'état concret ou encore de l'usage ou de la référence à une fin. Les choses, dans cette perspective, et singulièrement la nature humaine, restent ce qu'elles sont sous les différents états qu'elles revêtent et, par exemple, sous le régime de la chute comme en régime chrétien. A la considération de *ce que* sont les choses, répond la distinction thomiste entre les *principia naturæ* et le *status;* cf. *In II*um *Sent.*, dist. XX, q. I, a. 1; *Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. LXXXV, a. 1 et 2. Ce n'est pas que des augustiniens comme saint Bonaventure méconnaissent la distinction entre la nature et son état, mais ils se refusent à traiter comme une connaissance valide celle de la nature pure, en soi, et à théologiser sur de pures formes, dégagées de leur état concret. Chez saint Thomas, au lieu d'une considération plus ou moins globale des choses du point de vue de la cause première et de la fin ultime, on aura une considération formelle et propre, du point de vue des choses elles-mêmes. C'est à l'égard de cette nature des choses qu'on définira le miracle, l'usage miraculeux des êtres créés par Dieu n'ayant plus à entrer en considération du point de vue d'une connaissance de cette nature des choses. On aura, non plus une dialectique des interventions de Dieu et de la *potentia absoluta*, mais une contemplation de la hiérarchie des formes sous la sagesse ordonnée de Dieu.

Si l'on se place au point de vue de la connaissance, dans la ligne augustinienne, la connaissance vraie des choses spirituelles est aussi amour et union. De plus, la vérité de la connaissance vraie ne lui vient pas de l'expérience et de la connaissance sensible, qui n'atteint que des reflets, mais d'une réception directe de lumière venant du monde spirituel, c'est-à-dire de Dieu. C'est la théorie de l'illumination. Or, cela est très important pour la notion de théologie, pour la distinction entre philosophie et théologie et pour l'usage du savoir « naturel », en science sacrée. Dans cette perspective, entre l'illumination de la connaissance naturelle et celle de la foi il y a approfondissement dans le don de Dieu et secours nécessaire, mais aussi quelque continuité. Une théorie de l'illumination invite à supprimer pratiquement toute barrière entre la philosophie et la théologie et à ne concevoir la première que comme une préparation relative à la seconde. Cette liaison entre ces diverses positions s'observe tout au cours de l'histoire des rapports entre la raison et la foi; cf. Th. Heitz, *Essai historique sur les rapports de la philosophie et de la foi de Bérenger de Tours à saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1909, p. XI, 22, 23, 38, 44, 62, 82, 83, 87, 108 sq., 120 sq.

Saint Thomas travaille sous le régime, spécifiquement aristotélicien, de la distinction entre l'ordre de l'exercice et celui de la spécification. Pour lui, les choses sont l'objet légitime d'un connaître purement spéculatif. Le connaître vise les choses en elles-mêmes, chacune pour ce qu'elle est; et c'est des sens qu'il reçoit son contenu, étant capable de capter ce que, par eux, les choses présentent d'intelligible, grâce à une lumière qui, donnée par Dieu, ne laisse pas d'être vraiment nôtre et de se trouver en nous comme une puissance permanente. Cf. S. Thomas, *Quæst. disp. de spiritualibus creaturis*, a. 10, ad 8um. Ce texte est célèbre; mais on n'a pas encore remarqué que le traité de méthodologie de l'*In Boet. de Trinitate* commence, q. I, a. 1, par un article où saint Thomas met au point la question de l'illumination, en précisant les conditions différentes de la lumière infuse de la foi et de la lumière naturelle, et la manière dont l'une et l'autre doit être référée à Dieu. Ainsi, dans la perspective albertino-thomiste, la lumière naturelle et la lumière surnaturelle n'étant pas considérées seulement par rapport à une source unique, mais par rapport à une *nature* définie, leur distinction est beaucoup plus ferme et beaucoup plus effective. Cf. C. Feckes, *Wissen, Glauben und Glaubenswissenschaft nach Albert dem Grossen*, dans *Zeitsch. f. kathol. Theol.*, t. LIV, 1930, p. 1-39.

Enfin, si nous considérons l'utilisation en théologie des sciences et de la philosophie, nous voyons qu'en régime augustinien leur statut suit le statut des choses elles-mêmes. Comme celles-ci ne valent que dans leur rapport à Dieu, les sciences n'apporteront pas à la sagesse chrétienne une connaissance de la nature des choses en elle-même, mais des exemples et des illustrations; elles ont une valeur symbolique pour aider à l'intelligence de la vraie révélation, laquelle vient d'en haut et est spirituelle. Ceci nous fait comprendre encore en quel sens les augustiniens parleront de la philosophie *ancilla theologiæ :* les sciences n'existent que pour servir et on ne leur demande que de servir, non d'apporter quelque vérité en leur nom propre. Tel est bien le sens de l'expression, par exemple, dans les lettres de Grégoire IX et d'Alexandre IV à l'université de Paris. *Chartular. univ. Paris.*, t. I, p. 114-116, 143-144, 343.

Pour Albert le Grand et saint Thomas, les sciences représentent une véritable connaissance du monde et de la nature des choses, qui ont leur consistance et leur intelligibilité propres, et cette connaissance est valable même dans l'économie chrétienne. Aussi les sciences ont-elles, dans leur ordre, une véritable autonomie d'objet et de méthode, comme elles comportent, dans leur ordre, leur vérité. Dans cette perspective, l'expression d'*ancilla theologiæ*, que saint Thomas emploie lui aussi, *Sum. theol.*, Ia, q. I, a. 5, ad 2um, a un sens assez différent de son sens primitif augustinien, car « pour mieux s'assurer les services de son esclave, la théologie vient de commencer par l'affranchir ». Gilson, *Ét. de philos. méd.*, p. 114.

Pour l'ensemble de ce paragraphe : É. Gilson, *Pourquoi S. Thomas a critiqué S. Augustin* dans *Arch. d'hist. doctr. et littér. du Moyen Age*, t. I, 1926, p. 5-127; A. Gardeil, *S. Thomas et l'illuminisme augustinien*, dans *Revue de philos.*, 1927, p. 168-180; J.-M. Bissen, *L'exemplarisme divin selon S. Bonaventure*, Paris, 1929; É. Gilson, *Études de philosophie médiévale*, Strasbourg, 1921, p. 1-29; 30-50; 76-124; A. Forest, *La structure métaphysique du concret*

selon S. Thomas d'Aquin, Paris, 1931, p. 6-10; M.-J. Congar, *La déification dans la tradition spirituelle de l'Orient*, dans *Vie spirituelle*, mai 1935, suppl., p. 91-108; É. Gilson, *Réflexions sur la controverse S. Thomas-S. Augustin*, dans *Mélanges Mandonnet*, t. I, Paris, 1930, p. 371-383; M. De Corte, *L'anthropologie platonicienne et l'anthropologie aristotélicienne*, dans *Études carmélitaines*, t. XXV, 1938, p. 54-98; M.-D. Chenu, *The revolutionary intellectualism of St. Albert the Great*, dans *Blackfriars*, 1938, p. 5-15.

Nous comprenons mieux, maintenant, le sens de cette démarche par laquelle Albert et saint Thomas se mettent à l'école d'Aristote, cherchant en lui non pas seulement un maître de raisonnement, mais un maître dans la connaissance de la nature des choses, du monde et de l'homme lui-même. Certes, saint Thomas n'ignore pas plus que saint Bonaventure que toutes choses doivent être rapportées à Dieu. Mais, à côté de cette référence à Dieu dans l'ordre de l'usage, il reconnaît une bonté inconditionnée à la connaissance spéculative de ce que sont les choses, œuvre de la sagesse de Dieu. Il s'agit de reconstruire spéculativement l'ordre des formes, des *rationes*, mis dans les choses et dans les mystères du salut eux-mêmes, par la sagesse de Dieu. Un tel programme ne peut se réaliser que par une connaissance des formes et des natures en elles-mêmes, et c'est pourquoi l'aristotélisme de saint Thomas n'est pas extérieur à sa sagesse théologique et à la conception même qu'il s'est faite de celle-ci.

Et voici comment le rendement de la raison en théologie va en être transformé. Les éléments du travail théologique sont fournis par la philosophie d'Aristote, non sans correction et purification d'ailleurs. Toutes les notions de cause, d'essence, de substance, de puissance, de mouvement, d'habitus, viennent d'Aristote. Et non seulement dans l'ordre des sciences de la nature, mais dans celui de l'anthropologie et de l'éthique : notions d'intellect agent, de volonté libre, de fin, de vertu, de justice, etc. Certes, d'autres que saint Thomas, et les « augustiniens » eux-mêmes, utilisent et citent Aristote. Dans la seconde moitié du XIIIe siècle, à quelques exceptions près peut-être, tous pensent en termes aristotéliciens. Mais il faut bien prendre garde et ne pas croire que, sous cette terminologie, ce soient vraiment la pensée d'Aristote et sa conception des choses qui se trouvent réellement. Sous une unité littéraire et peut-être psychologique, les écoles gardent une profonde diversité de pensée philosophique et de système du monde, et cela à l'intérieur d'un même ordre religieux, par exemple, dont on ferait volontiers une école unique. Les catégories de matière et de forme et de composition hylémorphique, par exemple, recouvrent chez les divers auteurs des notions fort diverses, et l'on pourrait multiplier les exemples. A saint Thomas, par contre, au delà d'un cadre purement formel de pensée, Aristote a apporté une vue rationnelle du monde qui devint, dans la pensée du docteur chrétien, l'instrument d'élaboration de ce double humain de la science de Dieu, que nous avons vu être l'idéal de sa théologie. Aristote a apporté au XIIIe siècle et spécialement à saint Thomas une nature, la science d'un ordre de natures. Et c'est cela qui, sans modifier dans sa structure formelle la conception du rapport de la raison à la foi, a modifié le rendement de la raison et a transformé la théologie. Avec saint Thomas, nous avons vraiment un système théologique. Cf. ici, t. I, col. 778-779; Hilarin (Felder), *Histoire des études dans l'ordre de S. François*, trad. par Eusèbe de Bar-le-Duc, Paris, 1908, p. 162 sq.; É. Gilson, *Études de philos. méd.*, p. 29.

3. *Présupposés et questions engagés par cette position.* — *a)* La théologie qui entrait dans cette voie était forcée de justifier sa démarche par une théorie de l'analogie et des « noms divins ». Historiquement, à mesure que progresse l'application de la technique rationnelle et philosophique dans le domaine théologique, le besoin s'affirme de tirer au clair la question de la légitimité d'une attribution à Dieu de nos concepts et de nos vocables créés. Le souci en est manifeste chez les théologiens de la fin du XIIe siècle et du commencement du XIIIe, comme le montre E. Schlenker, *Die Lehre von den göttlichen Namen in der Summa Alexanders von Hales*, Fribourg-en-B., 1938. Cf. Pierre de Poitiers, *Sent.*, l. I, c. III-VII, XII, XVIII, etc., *P. L.*, t. CCXI, col. 794-812, 834-840, 866; Pierre de Capoue, *Summa (Vat. lat. 4296)*, c. V, VI, VIII, IX, XXVII, XXVIII, voir Grabmann, *Gesch. d. schol. Meth.*, t. II, p. 533, n. 1; Prévostin, qui a de multiples questions sur ce sujet, *Summa*, l. I, voir G. Lacombe, *La vie et les œuvres de Prévostin*, t. I, Paris, 1927, p. 168-169; Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea*, l. I, *De nominibus Dei; de illis quæ dicuntur de Deo sine comparatione ad creaturas.* Chez saint Thomas, cette justification du discours rationnel en théologie est proposée avec une conscience parfaitement lucide. Elle repose sur une conception de la nature et de la grâce qu'on peut considérer comme classique dans le catholicisme. Voir *In Boetium de Trin.*, q. II, ad 3um :

> Dona gratiarum hoc modo naturæ adduntur quod eam non tollunt, sed magis perficiunt... quamvis autem lumen mentis humanæ sit insufficiens ad manifestationem eorum quæ per fidem manifestantur, tamen impossibile est quod ea quæ per fidem nobis traduntur divinitus, sint contraria his quæ per naturam nobis sunt indita : oportet enim alterum esse falsum, et cum utrumque sit nobis a Deo, Deus esset nobis auctor falsitatis, quod est impossibile; sed magis cum imperfectis inveniatur aliqua similitudo perfectorum, quamvis imperfecta, in his quæ per rationem naturalem cognoscuntur, sunt quædam similitudines eorum quæ per fidem tradita sunt.

La justification de la théologie comme expression du mystère de Dieu repose tout aussi bien sur une théorie de l'analogie et une étude critique des « noms divins ». Saint Thomas y est revenu maintes fois, mais plus particulièrement, par ordre chronologique : *In Ium Sent.*, dist. XXII; *Cont. Gent.*, l. I, c. XXIX sq.; *In Ium Sent.*, dist. II, a. 3, qui représenterait une question disputée à Rome et ultérieurement insérée à cet endroit; *Q. disp. de potentia*, q. VII; *Sum. theol.*, Ia, q. XIII.

b) Si le problème de la théologie chez saint Thomas engageait des présupposés qui sont, en somme, ceux de toute théologie, cette position n'allait pas, cependant, sans poser de très sérieuses questions, qui sont de nature à nous faire pressentir, dans la théologie du XIIIe siècle, des possibilités de crise.

Le procédé consistant à abstraire quelque chose de « formel » en le dégageant de ses modes, puis d'appliquer ce formel aux mystères de la foi sous le bénéfice de l'analogie, repose tout entier sur la distinction entre une *ratio* et son mode et sur la conviction qu'une *ratio* ne change pas en ses lois essentielles lorsqu'elle est réalisée sous des modes différents. Bref, une théologie rationnelle repose tout entière sur la conviction que, dans la transposition d'une notion à un plan de réalités transcendantes, dont le mode positif nous échappe, l'*eminenter* ne détruit pas le *formaliter*. Par exemple, on sait très bien que la manière dont le Christ influe et agit sur les hommes est quelque chose d'éminent et d'unique: ou encore que la procession du Verbe en Dieu se réalise d'une manière éminente, unique et inaccessible à l'esprit. Mais l'on sait aussi que, à condition de purifier ces notions et d'atteindre à la conception de pures *rationes* formelles, il est possible et légitime d'appliquer à l'action du Christ la métaphysique de la causalité et à la procession du Verbe la philosophie de la génération et de l'intellection.

Or, un tel procédé pose une sérieuse question. Ne

risque-t-on pas d'être amené à considérer les choses chrétiennes par le côté qui leur est commun avec les choses naturelles et d'en faire un simple cas de lois plus générales qui les engloberaient comme les variétés d'une espèce? Et, dès lors, ne risque-t-on pas d'oublier le caractère de « tout » unique et original qui revient à l'ordre de la foi, pour transférer ce caractère à la métaphysique et à une explication rationnelle des choses dont l'ordre chrétien ne serait plus qu'un cas? Si, par exemple, je construis la partie de la théologie qui me parle de l'homme selon les catégories anthropologiques de la philosophie, en termes de matière et de forme, essence et facultés, etc., ne risquè-je pas de trahir l'anthropologie révélée que me livre la Bible, saint Paul par exemple : anthropologie si caractérisée, avec les catégories de l'homme intérieur et extérieur, de la chair et de l'esprit, etc. Et, si les catégories anthropologiques que j'utilise ne sont pas même celles de Platon, mais celles d'Aristote...

Or, il suffit de voir comment procède saint Thomas pour apercevoir le danger. Il fait tellement confiance aux catégories des sciences philosophiques et aux enchaînements rationnels, que non seulement il les introduit dans l'élaboration de l'objet de la foi, mais qu'il leur fait diriger en quelque façon cette élaboration. Deux exemples de cette méthode : 1. *Sum. theol.*, Iª-IIæ, q. LXXIII, a. 1, saint Thomas se demande si les péchés et les vices sont connexes. Or, l'Écriture présente un texte qui se réfère, semble-t-il, à ce sujet : *Quicumque totam legem servaverit, offendat autem in uno, factus est omnium reus.* Jac., II, 10. Il semble que le théologien n'ait, en cette question, qu'à commenter ce texte et à en tirer les conséquences. Saint Thomas, lui, ne procède pas ainsi; il construit sa réponse sur une analyse psychologique de la condition du vertueux et de celle du pécheur, c'est-à-dire sur l'anthropologie, et il ramène le texte de saint Jacques dans la première objection, se réservant de le gloser d'une manière critique, en fonction de sa théologie générale du péché. — 2. Se demandant, IIIª, q. XIII, a. 2, si le Christ a eu la toute-puissance par rapport aux changements qui peuvent affecter les créatures, saint Thomas se trouve devant le texte de Matth., XXVIII, 18 : « Toute puissance m'a été donnée au ciel et sur la terre. » Là encore, on s'attendrait à ce que saint Thomas fît de ce texte le pivot de son article. Or, il le cite seulement, en première objection, et construit la théologie du cas en appliquant, en trois conclusions, deux distinctions fondamentales dont les catégories sont empruntées à sa philosophie générale.

La rançon d'une telle confiance en la raison ne serat-elle pas un danger de perdre le sens du caractère unique, original et transcendant des réalités chrétiennes? La question qui se pose, c'est de savoir si, dans la ligne de la distinction introduite par saint Thomas, par exemple, entre l'acte charnel considéré en soi, qui est bon, et sa modalité pécheresse en état de nature déchue, nous ne trouverons pas l'affirmation de la bonté de l'acte charnel en lui-même tel qu'il est concrètement. Pour avoir donné consistance aux natures, à l'ordre des causes secondes, bref à une nature constituée par l'ensemble organisé des natures, n'aboutirons-nous pas à perdre le sens de la nouveauté du christianisme, de son originalité et de sa souveraineté sur la nature elle-même? Telle sera toujours, contre le naturalisme des aristotéliciens, la crainte et la protestation des augustiniens : saint Bernard, saint Bonaventure, Pascal, Luther lui-même.

Nous pensons que saint Thomas a réellement surmonté le danger que nous signalons. En effet, chez lui : α) ce n'est pas Aristote qui commande, mais bien le donné de foi. Saint Thomas a noté lui-même qu'on pourrait user indûment de la philosophie en doctrine sacrée, d'une double façon : soit en appliquant une philosophie erronée, soit en ramenant la foi aux mesures de la philosophie, alors que c'est la philosophie qui doit être soumise aux mesures de la foi. Aristote n'intervient que pour fournir à la foi un moyen de se construire rationnellement en liaison avec le savoir naturel de l'homme. Qu'on applique au Christ la philosophie de l'homme, au vice et au péché l'analyse philosophique de l'acte humain et des éléments de la moralité, il est clair que c'est le donné chrétien qui commande et qui « mène », l'apport philosophique jouant un rôle de moyen. Chaque fois qu'on y regarde de près on voit que, dans cette utilisation, Aristote est dépassé ou corrigé. Ce qui eût été grave, ç'eût été de laisser Aristote, à supposer qu'il représentât la philosophie, en dehors de l'élaboration de la foi, car ç'eût été introduire entre le christianisme d'une part, la raison et la culture, d'autre part, une scission des plus dangereuses ; cf. Charlier, *Essai sur le problème théologique*, p. 86. — β) La pensée théologique de saint Thomas, comme du Moyen Age, au moins jusqu'à son temps, est essentiellement à base biblique et traditionnelle. On n'insistera jamais assez sur le fait que le statut de l'enseignement théologique était alors profondément biblique. La leçon ordinaire du maître était consacrée au commentaire de l'Écriture : c'est ainsi que les commentaires scripturaires de saint Thomas représentent son enseignement public ordinaire comme maître.

II. LA LIGNE AUGUSTINIENNE. — 1° *La tradition augustinienne des hommes d'Église.* — Il n'est guère de période dans la vie de l'Église où l'on saisisse mieux la différence d'attitude entre les hommes de science, qui représentent les initiatives de la pensée, et les hommes d'Église, qui représentent la tradition et tiennent des positions ordonnées à l'édification des âmes. Au XIIIe siècle, tradition et positions des hommes d'Église sont d'inspiration nettement augustinienne. Elles peuvent se résumer ainsi : La raison est compétente pour les choses terrestres, dont la possession n'intéresse pas le chrétien, mais non pour les choses spirituelles et éternelles. D'où une constante distinction entre deux plans, deux orientations et deux puissances de l'esprit, deux manières de penser.

Aussi, quand s'opère l'« entrée » d'Aristote dans la pensée chrétienne, ces hommes d'Église augustiniens réagissent. Ils ne peuvent permettre ni que des gens de la Faculté des arts traitent des sujets qui ne sont pas de leur compétence, c'est-à-dire qui dépassent non pas tant l'objet de la raison que ses forces; ni que ceux de la Faculté de théologie empruntent aux sciences des choses créées un vocabulaire et des catégories de pensée pour concevoir et exprimer les choses de Dieu. Tels sont très expressément les deux thèmes de la réaction augustinienne contre la crue de l'aristotélisme.

Cette réaction s'en prit d'abord aux théologiens qui introduisaient dans la doctrine sacrée les catégories de pensée et le vocabulaire des philosophes. C'est l'objet des récriminations, par exemple, du dominicain Jean de Saint-Gilles (1231), cf. M. M. Davy, *Les sermons universitaires parisiens de 1230-1231*, Paris, 1931, ou d'Odon de Châteauroux, en diverses occasions, cf. Hauréau, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibl. nat.*, t. VI, Paris, 1893, p. 215; *Chartul. univ. Paris.*, t. I, n. 176, p. 207 (21 décembre 1247). C'est l'objet, surtout, des avertissements les plus véhéments des papes s'adressant aux maîtres de la Faculté de théologie à l'Université de Paris. Grégoire IX écrit, le 13 avril 1231 : *Nec philosophos se ostentent... sed de illis tantum in scolis quæstionibus disputent, quæ per libros theologicos et sanctorum patrum tractatus valeant terminari. Chartul. univ. Paris.*, t. I,

n. 79, p. 138. Cependant, la crue aristotélicienne se poursuivant, les protestations et les avertissements continuent; cf. Mandonnet, *Siger de Brabant*, 2e éd., t. I, p. 33-36, 95-98, 243, 298-300, texte et notes; A. Callebaut, *Jean Pecham, O. F. M., et l'augustinisme*, dans *Archiv. francisc. hist.*, t. XVIII, 1925, p. 441-472.

Dans la seconde moitié du XIIIe siècle, les maîtres de la Faculté des arts, trouvant dans Aristote toute une interprétation purement rationnelle du monde et de l'homme lui-même, prétendront proposer sur ces choses une doctrine indépendante et qui se suffise, soit qu'ils aient tenté de traiter par une pure application de la philosophie, les questions de théologie, cf. *Chartul.*, t. I, n. 441, p. 499, soit que, faisant de la philosophie une science non seulement indépendante, mais souveraine, ils en aient théoriquement ou pratiquement déclaré la suffisance, dogmatisant en son nom sur la destinée de l'homme, la règle de sa vie, etc. Cette tendance, nette déjà chez Jean de Meung, André le Chapelain, se trouve à son paroxysme dans le *De vita philosophi* de Boèce de Dacie édité par M. Grabmann, *Arch. d'hist. doctr. et littér. du Moyen Age*, t. VI, 1931, p. 297-307. C'est ce dangereux courant, allié à l'averroïsme latin, que vise la condamnation portée en 1277 par Étienne Tempier, laquelle, dès ses premières lignes, déclare : *Nonnulli Parisius studentes in artibus, proprie facultatis limites excedentes... Chartul.*, t. I, n. 473, p. 543.

Voir Jules d'Albi, *Saint Bonaventure et les luttes doctrinales de 1267-1277*, Tamines et Paris, 1923; M. Grabmann, *Eine für Examinarzwecke abgefasste Quæstionensammlung der Pariser Artistenfakultät aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts*, dans *Revue néoscol. de philos.*, t. XXXVI, 1934, p. 211-229, surtout p. 225.

Quand on pense que cette réaction atteignait l'effort d'Albert le Grand et de saint Thomas, tel que nous avons cru le comprendre, on sera tout disposé à interpréter, avec le P. Mandonnet, la canonisation de saint Thomas, survenue en 1323, comme la consécration de son hégémonie doctrinale et, tout d'abord, de sa position en méthodologie théologique; cf. P. Mandonnet, *La canonisation de saint Thomas*, dans *Mélanges thomistes*, Paris, 1923, p. 1-48. De fait, cette position de saint Thomas inspire maintenant l'enseignement de la théologie dans l'Église catholique et la division de cet enseignement en philosophie et théologie érige, en quelque sorte, en institution cette méthodologie thomiste.

2° *Position générale des maîtres augustiniens.* — Les principaux maîtres augustiniens, outre saint Bonaventure, sont Alexandre de Halès, Fishacre, Kilwardby, d'une part, Robert Grossetête et Roger Bacon, d'autre part : cinq anglais.

Alexandre de Halès († 1245), Fishacre, qui rédige vers 1236-1248, et Kilwardby, vers 1248-1261, s'accordent pour le fond. La théologie est pour eux une connaissance inspirée par le Saint-Esprit, d'ordre affectif et moral. Elle concerne le vrai sous l'aspect de bien : Alexandre, *Sum. theol.*, l. I, tract. introd., q. I, c. I, sol. et c. IV, a. 2, sol. et ad 2um; Kilwardby, éd. Stegmüller, Munster, 1935, p. 27 sq. On peut bien l'appeler science, mais en un sens qui n'est pas celui d'Aristote; c'est d'abord une science qui n'arrive à l'intelligence qu'à partir de la foi, Alexandre, *ibid.*, c. I, ad 3um, et même à partir de la foi vive, opérant par la charité, *ibid.*, ad 4um; c'est ensuite une science de mode non pas rationnel et démonstratif, mais affectif, moral, expérimental et religieux, Alexandre, *ibid.*, c. II, obj. f et resp. ad obj.; c. IV, a. 1, sol. et ad 2um; Kilwardby, p. 27 sq. et 41 sq.; c'est enfin une science dont la certitude ne tient pas à une inférence rationnelle à partir de principes évidents, mais à la lumière du Saint-Esprit dont l'homme spirituel a l'expérience intérieure. Alexandre, *ibid.*, c. IV, a. 2; Kilwardby, p. 31.

Kilwardby reprend, éd. citée, p. 26, l'idée augustinienne que toute science est dans l'Écriture. Bacon et Grossetête apparaissent comme les protagonistes d'une théologie strictement scripturaire. La théologie, dit Bacon, a, comme toute faculté, son texte et son activité doit consister, comme celle de toute faculté, à commenter ce texte : la Bible. On peut, en effet, trouver dans le texte sacré l'occasion de poser les questions de tous les traités de la théologie. Celle-ci doit donc être ramenée au texte, duquel on ne doit pas, comme on le fait depuis cinquante ans, isoler les « questions »; cf. *Opus minus*, éd. J.-S. Brewer, Londres, 1859, p. 329-330. Pour cette théologie du texte, Bacon préconisait la connaissance des langues anciennes, grec et hébreu, et celle des sciences ou de la philosophie. *Opus tertium*, c. XXIV, éd. Brewer, p. 82. L'Écriture, en effet, qui est le trésor de la Révélation et donc le lieu suprême de l'illumination, renferme toute vérité. En elle sont contenues et la théologie et la philosophie, celle-ci n'étant que le contenu ou l'aspect physique de la Révélation, comme celle-là est la vérité ou la dimension mystique des connaissances scientifiques que rassemble la philosophie. D'où il suit que les deux connaissances ne sont pas extérieures l'une à l'autre. La philosophie n'a toute sa vérité que *in usu Scripturæ*, de même que l'Écriture n'a toute son explication que dans la connaissance des sciences dont l'ensemble constitue la philosophie; d'où le programme réformiste de Bacon. Unité de la sagesse chrétienne (Bacon n'emploie pas ce mot) dont le fondement, comme l'ont souligné R. Carton et Walz, est la théorie de l'illumination.

C'était de bonne tradition augustinienne, selon laquelle les sciences et la philosophie n'ont à entrer dans l'élaboration théologique qu'au titre de propédeutique, pour aiguiser ou former l'esprit, et aussi d'illustration, pour expliquer les symboles bibliques empruntés au monde créé : cf. en ce sens les textes de Jean de la Rochelle, O. F. M., Jean de Saint-Gilles, O. P., dans Hilarin (Felder), *Hist. des études*, p. 475, n. 4 et 5, et p. 476.

3° *Saint Bonaventure.* — L'art. BONAVENTURE ne parlant pas de la notion bonaventurienne de la théologie, il faut nous y arrêter quelque peu. Les principaux textes où Bonaventure nous livre cette notion sont : *In Ium Sent.*, proœm., éd. Quaracchi, t. I, p. 1-15 (1248); *Breviloquium*, prol., t. V, p. 201-208 (avant 1257); *Itinerarium mentis in Deum*, t. V, p. 295-313 (octobre 1259); *De reductione artium ad theologiam*, t. V, p. 319-325 (d'après Glorieux, 1268); *Collat. de donis Spiritus Sancti*, surtout coll. IV et VIII, t. V, p. 473 sq. et 493 sq. (1268); les *Collat. in Hexaemeron*, coll. I-III et XIX, t. V, p. 329-348 et 420 sq. (1273); *Sermo Christus unus omnium magister*, t. V, p. 567-574. De même que chez saint Thomas, on ne remarque pas d'évolution véritable chez saint Bonaventure. Il semble bien, cependant, que Bonaventure, avec le temps, prit mieux conscience de l'inspiration vraiment propre de sa doctrine.

Pour saint Bonaventure, la théologie est une promotion de la grâce; elle est à considérer dans la suite des communications que Dieu nous fait de lui-même. Bien que la théologie se situe, pour saint Bonaventure comme pour saint Anselme, *inter fidem et speciem*, peut-être la formule bonaventurienne de la théologie serait-elle moins *Fides quærens intellectum*, qui convient encore à saint Thomas, qu'un texte du genre de *In imaginem transformamur a claritate in claritatem, tanquam a Domini Spiritu*, II Cor., III, 18 : Bonaventure ne fait pas de ce texte la devise de la théologie, qu'il distingue de la foi, mais il le cite fréquemment; cf. *Opera*, éd. Quaracchi, t. X, p. 253.

La première lumière reçue de Dieu est celle de la raison. Seulement, lorsqu'il envisage non plus la distinction de droit, mais les possibilités concrètes de la raison, il en marque sévèrement les limites : car, en son état actuel, l'homme ne peut, par la seule raison, connaître les vérités supérieures. Aussi Bonaventure a-t-il. de la façon la plus explicite, marqué son refus d'une philosophie séparée, d'une efficacité de la raison au regard des vérités spirituelles : ce fut là son motif d'opposition au « naturalisme d'Albert » et de Thomas d'Aquin. Cela n'empêche pas que la philosophie ne soit le premier pas vers la sagesse. Le désir de la sagesse qui la suscite ne pourra être satisfait que par la grâce et la foi, mais l'homme ne doit pas pour cela manquer d'y répondre et d'aller, dans sa recherche, aussi loin qu'il lui sera possible.

Dans l'ordre de la grâce et de la sagesse chrétienne, le mouvement vers la possession parfaite de la sagesse, c'est-à-dire vers l'union parfaite avec Dieu et vers la paix, est marqué par trois étapes ou degrés : le degré des vertus, où la foi nous ouvre les yeux pour nous faire retrouver Dieu en tout, le degré des dons et enfin celui des béatitudes. Or, les actes des vertus, des dons et des béatitudes sont respectivement définis par : *Credere, intelligere credita, videre intellecta. Brevil.*, part. V, c. IV, t. V, p. 256; *Sermo IV de rebus theol.*, n. 1 et 15, t. V, p. 567 et 571; *In III^{um} Sent.*, dist. XXXIV, p. 1, a. 1, q. I, t. III, p. 737. Il y a donc, sur la base de la foi et tendant à un état d'union et de connaissance parfaites, une activité d'*intelligere* qui relève de l'illumination des dons, plus spécialement des dons de science et d'intelligence.

Cette intelligence des mystères, objet de la théologie, est donc pour Bonaventure une étape intermédiaire entre le simple assentiment de la foi et la vision. Elle s'applique à l'objet de la foi, mais en y ajoutant quelque chose; elle concerne, en effet, le *credibile prout transit in rationem intelligibilis per additionem rationis. Sent.*, proœm., q. I, sol., t. I, p. 7; ad 5um et 6um, p. 8; cf. *Brevil.*, part. I, c. I, t. V, p. 210. Aussi cette intelligence des mystères, fruit du don d'intelligence et, subsidiairement, du don de science, suit-elle un mode rationnel, *cognitio collativa. Sermo IV de rebus theol.*, n. 1, t. V, p. 568; *modus ratiocinativus sive inquisitivus, In Sent.*, proœm., q. II, sol., t. I, p. 11; *per discursum et inquisitionem, In III^{um} Sent.*, dist. XXXIV, p. 1, a. 2, q. III, t. III, p. 751.

Bonaventure dit du don d'intelligence que *multis laboribus habetur, In Hexaem.*, coll. III, n. 1, t. V, p. 343; il affirme qu'on s'y dispose et que la nature et l'expérience y collaborent avec l'illumination divine. *De donis Spir. Sancti*, coll. VIII, n. 1 sq. et 12 sq., t. V, p. 493 sq. Mais, si la nature y collabore, son développement ne s'opère cependant pas selon les lois des autres sciences, *Brevil.*, prol., t. V, p. 201; c'est une science qui est le fruit, en nous, d'une illumination surnaturelle : *Theologia, tanquam scientia supra fidem fundata et per Spiritum Sanctum revelata... ibid.*, et § 3, p. 205; *scientia philosophica et theologica est donum Dei, De donis Spir. Sancti*, coll. IV, n. 4, t. V, p. 474 (à propos du don de science). La théologie, pour saint Bonaventure, est un don de Dieu : un don de lumière, certes, descendant du Père des lumières, mais non un don purement intellectuel : elle suppose non la foi nue, mais la foi vive, la prière, l'exercice des vertus, la tendance à une union de charité avec Dieu.

Nous touchons là à un point essentiel, où la théologie de Bonaventure et celle de Thomas d'Aquin se distinguent nettement. Pour celui-ci, la théologie est le rayonnement, dans la raison humaine comme telle, des convictions de la foi et la construction de ces convictions par la raison du croyant, selon le mode qui est connaturel à cette raison. Elle se fait, comme toute chose, sous la motion de Dieu et elle a pour racine la foi surnaturelle; mais, par elle-même, elle est une activité de la raison. La sagesse qu'est la théologie se distingue du don infus de sagesse, lequel fonde une connaissance de mode expérimental et affectif; elle est une sagesse intellectuelle, acquise par l'effort, qui s'attache à comprendre et à reconstruire intellectuellement l'ordre des œuvres et des mystères de Dieu, en les rattachant au mystère de Dieu lui-même.

Pour Bonaventure, la matière de cette sagesse peut bien être la même; le sens du mouvement est différent. La théologie comporte bien aussi une synthèse dynamique de la foi et de la raison; mais plutôt qu'une expression de la foi dans la raison, de la lumière révélée dans l'intellect humain, elle est une réintégration progressive de l'homme intelligent et de tout l'univers connu de lui dans l'unité de Dieu, par amour et pour l'amour. Elle est une réalisation, plus parfaite que celles qui précèdent, moins parfaite que celle à laquelle l'âme aspire encore, de la lumière et de la grâce de Dieu. Sans éliminer l'activité et l'effort de l'homme, elle s'identifie aux dons infus du Saint-Esprit. Il ne s'agit plus tant de reconstruire par l'esprit l'ordre de la sagesse de Dieu, que de reconnaître cet ordre, afin de s'en servir pour monter à Dieu et, plutôt que de le connaître, de le réaliser en soi. Cf. plus particulièrement *Itiner.*, c. III, n. 3 et 7, t. V, p. 304-306; c. IV, n. 4 et 8, p. 307 et 308; c. VII, n. 6, p. 313.

Dès lors, on peut s'attendre à ce que la connaissance des créatures qui entre dans la constitution de la théologie ne soit pas considérée et requise de la même manière chez Bonaventure et chez Thomas d'Aquin. Pour celui-ci, c'est la connaissance scientifique et philosophique des lois et de la nature des choses, à base d'expérience sensible, qui entre dans la construction objective elle-même de la théologie. Pour Bonaventure, notre connaissance de Dieu n'est pas dépendante, en sa source, de la connaissance des créatures par les sens; elle n'a besoin de celle-ci que pour s'étoffer et, pour ainsi dire, se nourrir, en demandant aux créatures simplement une occasion de lui rappeler Dieu et un moyen d'en mieux réaliser la révélation intime. C'est pourquoi, bien que la théologie se constitue grâce aux deux dons de science et d'intelligence, cependant elle réside principalement dans l'usage du don d'intelligence, qui regarde vers le haut, et moins dans l'usage du don de science, qui regarde les créatures sensibles. Le domaine propre de la théologie n'est pas l'intelligence des choses spirituelles qu'on peut avoir par la connaissance des choses sensibles qui en sont les symboles ou par celle de la nature des choses, objet de la philosophie, à quoi est ordonné le don de science, *In III^{um} Sent.*, dist. XXXV, a. 1, q. III, ad 1um, t. III, p. 778; son domaine propre est l'intelligence des choses de Dieu qu'on peut avoir par un bon usage des intelligibles, à quoi est ordonné le don d'intelligence.

Aussi, pour Bonaventure, l'usage de la philosophie reste, pour le fond, extrinsèque à la constitution des objets révélés en objets d'intelligence, qui est l'œuvre de la théologie. Nous retrouvons ici ce que nous avons déjà touché plus haut à propos de l'augustinisme : une manière de considérer les créatures dont le Docteur séraphique a fait la théorie dans le *De reductione artium ad theologiam*, qu'il a lui-même mise en œuvre dans l'*Itinerarium*, et qui consiste à exciter en nous la connaissance spirituelle de Dieu en prenant occasion et matière de tout ce que les créatures nous offrent comme image et miroir de lui. Certes, les sciences profanes serviront à la théologie, mais celle-ci en fera une utilisation, en somme, assez extrinsèque; elle ne reçoit, au fond, que de son donné propre et le livre des créatures ne lui apprend rien. Ce n'est pas la connaissance des

natures qui lui fait comprendre quelque chose aux mystères de Dieu, mais bien plutôt l'Écriture inspirée qui lui révèle la vraie valeur symbolique des créatures à l'égard de Dieu. *In Hexaemeron*, coll. XIII, n. 12, t. v, p. 390; *Brevil.*, part. II, c. XII, t. v, p. 230. Seulement, la théologie doit lire le livre de la création, pour en réaliser la finalité, pour tout ramener à Dieu de ce qu'il a répandu de lumière jusqu'aux extrêmes franges du vêtement de la création : *Sic Scriptura sacra, per Spiritum Sanctum data, assumit librum creaturæ, referendo in finem. Brevil.*, proœm., § 4, t. v, p. 206.

Comme pour saint Thomas, on pourrait retrouver la notion de théologie de saint Bonaventure dans ses disciples : Matthieu d'Aquasparta, Jean Pecham, Roger Marston; ultérieurement, sans qu'il soit disciple immédiat et en lui reconnaissant son originalité propre, dans Raymond Lulle. Matthieu d'Aquasparta suit saint Bonaventure de très près et, au delà de lui, saint Augustin, saint Anselme, les Victorins. Si Matthieu représente, de saint Bonaventure, le côté le plus positif, Pecham représente surtout le côté de réaction augustiniste contre le naturalisme philosophique de saint Thomas et de ses disciples dominicains. C'est lui qui, en 1286, inculpait Richard Clapwell d'hérésie pour différentes thèses dont la onzième (au moins dans la rédaction primitive, le texte définitif n'ayant que huit thèses) est : *Se non teneri in his quæ sunt fidei, alicujus auctoritate, Augustini vel Gregorii seu papæ, aut cujuscumque magistri, excepta auctoritate canonis Bibliæ vel necessaria ratione, subjicere sensum suum. Revue thomiste*, 1927, p. 279.

M.-O. Bierbaum, *Zur Methodik der Theologie des hl. Bonaventura*, dans *Der Katholik*, IVe sér., t. XL, 1909, p. 34-52; E. Longpré, *La théologie mystique de S. Bonaventure*, dans *Arch. francisc. hist.*, t. XIV, 1921, p. 36-108; B. Trimolé, *Deutung und Bedeutung der Schrift « De reductione artium ad theologiam » des hl. Bonaventura*, dans *Franzisk. Studien*, t. VIII, 1921, p. 172-189; autre étude du même auteur et de même titre dans *Fünfte Lektorenkonferenz d. deutschen Franziskaner f. Philos. u. Theol.*, Sigmaringen-Gorhelm, 1930, p. 98-121; R. Guardini, *Das argumentum ex pietate beim hl. Bonaventura und Anselmus Dezenzbeweis*, dans *Theologie und Glaube*, t. XIV, 1922, p. 156-165; B. Rosenmöller, *Religiöse Erkenntnis nach Bonaventura*, dans *Beiträge...*, t. XXV. 3-4, Munster, 1925; É. Gilson, *La philosophie de S. Bonaventure*, Paris, 1924; J.-M. Bissen, *L'exemplarisme divin selon S. Bonaventure*, Paris, 1929; J.-Fr. Bonnefoy, *Le Saint-Esprit et ses dons selon S. Bonaventure*, Paris, 1929; *D. Seraph. S. Bonaventuræ Prolegomena ad sacram theologiam, ex operibus ejus collecta*, éd. Th. Soiron, Bonn, 1932; Th. Soiron, *Vom Geiste der Theologie Bonaventuras*, dans *Wissenschaft und Weisheit*, t. I, 1934, p. 28-38; G. Söhngen, *Bonaventura als Klassiker der analogia fidei*, *ibid.*, t. II, 1935, p. 97-111; Th. Soiron, *Heilige Theologie. Grundsätzliche Darlegungen*, Ratisbonne, 1935; F. Tinivella, *De impossibili sapientiæ adeptione in philosophia pagana juxta Collationes in Hexaemeron S. Bonaventuræ*, dans *Antonianum*, t. XI, 1936, p. 27-50, 135-186, 277-318; P. Lansberg, *La philosophie d'une expérience mystique. L'Itinerarium*, dans *La Vie spirit.*, mai 1937, suppl., p. 71-85; E. Sauer, *Die religiöse Wertung der Welt in Bonaventuras Itinerarium mentis ad Deum*, Werl-in-W., 1937; E. Longpré, art. *Bonaventure* dans le *Dict. de spiritualité*, t. I, Paris, 1937, col. 1768 sq.

Pour les disciples de saint Bonaventure, cf. *Matthæi ab Aquasparta Quæstiones disputatæ selectæ*, t. I, *Q. de fide et cognitione*, Quaracchi, 1903; M. Grabmann, *Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthæus ab Aquasparta. Ein Beitrag zur Geschichte des Verhaltnisses zwischen Augustinismus und Aristotelismus im mittelalterlichen Denken*, Vienne, 1906; *Fr. Rogeri Marston Quæstiones disputatæ*, éd. Quaracchi, 1932; Fr. Pelster, *Roger Marston, O. F. M., ein englischer Vertreter des Augustinismus*, dans *Scholastik*, t. III, 1928, p. 526-556; Fr. Ehrle, *John Pecham über den Kampf des Augustinismus und des Aristotelismus in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts*, dans *Zeitsch. f. kathol. Theol.*, t. XIII, 1889, p. 172 sq.; A. Callebaut, *Jean Pecham, O. F. M., et l'augustinisme, Aperçus historiques (1263-1285)*, dans *Archiv. francisc. hist.*, t. XVIII, 1925, p. 441-472; T. Carreras-Artau, *Fonaments metafisics de la Filosofia lulliana*, dans *Miscellània Lulliana*, Barcelone, 1935, p. 416-466; M. Flori, *Las relaciones entre la Filosofia y la teologia y concepto de Filosofia cristiana en el « Arte magna » del B. R. Lullo*, dans *Razón y Fe*, t. CVI, 1934, p. 289-296, 450-468; t. CVII, 1935, p. 171-177.

III. POSITIONS ET DÉBATS D'ÉCOLE. — Il serait vain de consacrer à la méthodologie théologique de chaque théologien du XIIIe siècle et du début du XIVe, une sorte de monographie, si brève soit-elle. Aussi, avant d'aborder le monde en partie nouveau inauguré par Scot et les nominalistes, voulons-nous grouper ici quelques renseignements sur les points les plus disputés de la notion de théologie. Nous suivrons l'ordre des quatre causes, comme les scolastiques eux-mêmes aimaient à le faire.

1° *La cause efficiente*, qui est le Saint-Esprit lorsqu'il s'agit de l'Écriture, et, pour chaque ouvrage, celui qui l'a écrit, ne pose pas de question particulière, ainsi que le remarquent eux-mêmes Hervé Nédellec et Alphonse Vargas.

2° *La cause formelle et le mode propre*, c'est-à-dire le statut interne de la théologie, de quoi dépend sa spécification. Le débat, au XIIIe siècle, s'institue sur cette question : la théologie est-elle une science? Saint Thomas peut donner à cette question une réponse affirmative. Non qu'il soit pour cela nécessaire que la théologie démontre, à partir de la foi, des conclusions objectivement nouvelles, mais en ce sens qu'elle s'applique à une construction, de mode rationnel et scientifique, de tout ce qui tombe sous la lumière de la Révélation *(revelabile)*. Ainsi la théologie vérifie-t-elle la qualité d'un *habitus* scientifique acquis, étant bien entendu qu'elle rentre dans la catégorie, prévue et définie par Aristote, des sciences *subalternées*.

Maints débats eurent lieu sur la question de savoir si la théologie était vraiment une science au sens aristotélicien. Non, disaient un grand nombre, puisqu'elle n'apporte aucune évidence. A quoi les partisans de la théologie-science répondaient : la théologie n'apporte aucune évidence sur les mystères dont elle parle, mais, la foi étant supposée, elle apporte l'évidence formelle du rattachement de ses conclusions à leurs principes : *Non est scientia consequentium, sed est scientia consequentiarum.* Cette distinction a rencontré de fortes objections de Godefroid de Fontaines, *Quodl.*, IX, q. XX, éd. J. Hoffmans, Louvain, 1928, p. 282 sq.; Gérard de Sienne, Thomas de Strasbourg, François de Mayronis, Alphonse Vargas, etc. Cf. E. Krebs, *Theologie und Wissenschaft...*, Munster, 1912, p. 32* sq.; J. Kürzinger, *Alfonsus Vargas Toletanus...*, Munster, 1930, p. 164 sq.

De telles discussions n'étaient pas sans attirer l'attention sur les conclusions théologiques. De fait, chez les auteurs du début du XIVe siècle, la notion et l'expression de conclusion théologique prennent un relief qui est nouveau: on les rencontre dès lors fréquemment : ainsi chez Jacques de Thérines, *Quodl.*, I, q. XVII, Jean de Basoliis, disciple immédiat (et indépendant) de Scot, Pierre Auriol, Hervé Nédellec, enfin Alphonse Vargas († 1366); cf. E. Krebs, *op. cit.*, p. 29*-30* (Jean de Basoliis), p. 34* (Auriol), p. 36* et 47* (Hervé); Kürzinger, *op. cit.*, p. 136 et 139 (Vargas), p. 164 (Jean de Basoliis), etc.

Au total, la plupart des maîtres donnent à la théologie le titre de science, mais entendent par là des choses assez diverses. Peu lui dénient purement et simplement la qualité de science : ce sera le cas d'Alphonse Vargas, augustinien assez influencé, semble-t-il, par Durand de Saint-Pourçain. La majorité tient que la théologie est science, soit en un sens large, soit en un sens propre mais d'une manière imparfaite.

Il est clair qu'à moins de faire de la théologie une dialectique purement formelle et d'aller jusqu'à admettre, comme on le fera plus tard, qu'il peut y avoir théologie sans la foi, on ne pouvait soutenir sa qualité de science qu'en marquant fortement sa jonction à la science de Dieu et des bienheureux, c'est-à-dire en affirmant son caractère de science subalternée. Plus tard, Cajétan soulignera cette exigence de *continuatio* moyennant quoi la science des théologiens ne se réduit pas à *scire illationes tantum : Com. in I*am, q. I, a. 2, n. 12; cf. Bañez, *Com. in I*am, q. I, a. 2, éd. de 1934, p. 20; Jean de Saint-Thomas, etc. Cette qualité de science subalternée, attaquée par Duns Scot, *Op. Oxon.*, l. III, dist. XXIV, q. unic., n. 2-4, est critiquée par beaucoup de théologiens du début du XIVe siècle et n'est admise par eux que dans un sens large et impropre.

Parmi les docteurs de la fin du XIIIe siècle, Henri de Gand demeure assez isolé dans sa position quant à la cause formelle de la théologie et plus précisément quant à sa lumière. Elle consiste à admettre, entre la foi et la vision, une lumière intermédiaire spéciale, infusée par Dieu, *illustratio specialis, lumen supernaturale*, qui serait la réalité propre de la science théologique.

3° *Cause matérielle.* — C'est la question, maintes fois agitée et sur laquelle tout théologien devait bien prendre parti, du *sujet* de la théologie, c'est-à-dire : de qui ou de quoi parle-t-on en théologie? La question est posée en référence aux classifications d'Aristote, *Anal. Post.*, l. I, c. VII et X. Nous ne pouvons ici que classer les opinions d'une manière documentaire. On peut, semble-t-il, en dénombrer sept, que nous énumérerons sans souci de classement selon la chronologie ou selon la valeur :

1. *Christus totus ou Christus integer.* — Position attribuée à Cassiodore, *In Psalmos*, præf., c. III, *P. L.*, t. LXX, col. 15, et qui eût pu se réclamer aussi de saint Augustin. Elle est partagée par Robert de Melun, *Sententiæ*, l. I, part. I, c. VIII (*Cod. Brugen. 191*, fol. 11b, cité par Mersch, *art. cité infra*, p. 137); Roland de Crémone (cf. E. Filthaut, *Roland von Cremona, O. P., und die Anfänge der Scholastik im Predigerorden*, Vechta, 1936, p. 122); Kilwardby, *De natura theologiæ*, éd. Stegmüller, p. 13 sq.; Odon Rigaud, dans ses *Quæstiones theol.*, q. III, cité dans *Archiv. francisc. hist.*, 1936; Guillaume de Méliton, *Quæst. theol.*, q. IV, n. 1; Robert Grossetête, *Hexaemeron*, in princ., texte édité par J.-G. Phelan, *An unedited text of Robert Grosseteste on the subject-matter of theology*, dans *Revue néoscol. de philos.*, t. XXXVI, 1934, p. 172-179; plus tard enfin, par Gabriel Biel et Pierre d'Ailly. Cf. E. Mersch, *L'objet de la théologie et le « Christus totus »*, dans *Rech. de science relig.*, t. XXVI, 1936, p. 129-157.

2. *Res et signa.* — C'est la division techniquement augustinienne, Augustin, *De doctr. christ.*, l. I, c. II, n. 2, *P. L.*, t. XXXIV, col. 19, reprise par Pierre Lombard.

3. *Opera conditionis et reparationis.* — C'est la division d'Hugues de Saint-Victor, de Pierre le Mangeur, de ceux qui dépendent de l'un et de l'autre. Hugues, *De sacram. christ. fidei*, prol., c. II, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 183; *De Scripturis*, c. II, *P. L.*, t. CLXXV, col. 11; *Excerp. prior.*, l. II, c. I, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 203.

4. *Deus inquantum est α et ω, principium et finis.* — Opinion d'Albert le Grand, *In Ium Sent.*, dist. I, a. 2, et de son disciple Ulrich de Strasbourg, *Summa de bono*, I, tract. II, c. II, éd. Daguillon, p. 33. Albert semble bien, dans sa *Summa theol.*, tr. I, q. III, memb. 2, critiquer la position de saint Thomas sur l'unité de la théologie prise dans le *revelabile*.

5. *Deus; omnia sub ratione Dei.* — C'est la position vigoureuse et simple de saint Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. I, a. 7. Elle a été aussi, fin du XIIIe et début du XIVe siècle, celle de Duns Scot, *Opus Oxon.*, prol., q. III late., n. 4; *Report. Paris.*, q. II, n. 4, et de son disciple Jean de Basoliis, de Hervé Nédellec, Henri de Gand et Godefroid de Fontaines, etc. Cf. Krebs, *op. cit.*

6. Une position que l'on pourrait appeler synthétique et qui, malgré leur indéniable tendance christologique, est celle d'Alexandre de Halès, saint Bonaventure, Odon Rigaud et Pecham. Alexandre, *Sum. theol.*, l. 1, trac. intr., q. I, c. III, accueille à la fois les *opera reparationis, Christus* et aussi *Deus sive divina substantia;* il se résume lui-même, en fin de question, p. 13 : *Doctrina theologiæ est de substantia Dei efficiente per Christum opus reparationis humanæ.* Bonaventure propose une vue synthétique encore plus complète, distinguant le sujet auquel tout se réfère *ut ad principium*, et c'est Dieu; celui auquel tout se réfère *ut ad totum integrum*, et c'est le Christ total; celui enfin auquel tout se réfère *ut ad totum universale*, et c'est *res et signa, ou credibile prout transit in rationem intelligibilis per additionem rationis. In Ium Sent.*, prooem., q. I, t. I, p. 7; *Brevil.*, prol., § 4, t. V, p. 205.

7. Enfin, nous aurons la réponse d'Olieu, qui représente une autre manière de mettre tout le monde d'accord, en disant qu'il n'y a pas lieu de rechercher une unité de sujet dans une matière sublime, *transcendens omnem materiam et genus;* cf. Krebs, p. 56*-57*.

4° *La cause finale* peut être abordée de deux points de vue, ainsi que le fait, par exemple, Hervé Nédellec. Du point de vue de la nécessité d'une science surnaturelle et, à cet égard, comme le dit le même Hervé (Krebs, p. 84*), il n'y a pas de difficulté. Du point de vue de la finalité de cette science, et c'est la question, fort discutée, du caractère spéculatif ou pratique de la théologie. Il est très notable, que, sous des positions systématiques diverses et dont la diversité n'est certes pas superficielle, nos théologiens obéissent tous au sentiment du caractère original de la théologie, qui ne peut rentrer univoquement dans les catégories d'Aristote. Rares sont ceux qui acceptent de dire purement et simplement que la théologie est une science pratique, ainsi Odon Rigaud, Guillaume de Méliton, Auriol, Scot enfin, mais en élargissant la notion aristotélicienne de science pratique par l'idée de *praxis circa finem.*

Le plus grand nombre des théologiens médiévaux voient dans la théologie une science d'un genre spécial, à la fois spéculative et pratique, ordonnée principalement à nous unir à notre fin, et qu'ils appellent affective. Albert le Grand a, mieux que tous, formulé cette qualité originale de la théologie : *Ista scientia proprie est affectiva id est veritatis quæ non sequestratur a ratione boni, et ideo perficit et intellectum et affectum. In Ium Sent,*, dist. I, a. 4, éd. Borgnet, t. XXV, p. 18.

Saint Thomas fut presque seul, au XIIIe siècle, à affirmer le caractère principalement spéculatif de la théologie, tout en soulignant que, au titre de sagesse communiquée de la science de Dieu, elle comprenait à la fois et dépassait le pratique et le spéculatif. *Sum. theol.*, Ia, q. I, a. 4 et 6. Mais le plus grand nombre des théologiens dominicains de la fin du XIIIe siècle et du début du XIVe furent fidèles à la position du Docteur commun.

Sur la question : « spéculative ou pratique? », cf. E. Krebs, *op. cit.*, p. 85* sq.; M. Grabmann, *De quæstione: « Utrum theologia sit scientia speculativa seu practica » a B. Alberto Magno et S. Thoma Aq. pertractata*, dans *Alberto Magno. Atti della Settimana albertina*, Rome, 1932, p. 107-126 (textes de saint Thomas, Albert, Ulrich de Strasbourg, Bombolognus, Jean Quidort, Gilles de Rome, Thomas de Strasbourg, Prosper de Reggio); L. Amorós, *La teologia como ciencia práctica en la escuela franciscana en los tiempos que preceden a Escoto*, dans *Archives d'hist. doctr. et littér. du Moyen Age*, t. IX, 1934, p. 261-303 (textes d'Alexandre de Halès, Bonaventure, Gauthier de Bruges, Richard de Mediavilla,

Roger Marston, Gonzalve de Balboa ou Valbonne; textes inédits d'Odon Rigaud, Jean Peeham, Matthieu d'Aquasparta, Pierre de Trabibus, Guillaume de Ware); R. Gagnebet, *La nature de la théologie spéculative*, dans *Revue thomiste*, 1938, p. 1-39, 213-255.

Sur l'ensemble des débats concernant la théologie que nous venons d'évoquer : E. Krebs, *Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik an der Hand der bisher ungedruckten Defensa doctrinæ S. Thomæ*, dans *Beiträge*, t. XI, fasc. 3-4, Munster, 1912; A. Bielmeier, *Die Stellungnahme des Hervæus Natalis, O. P. († 1323), in der Frage nach dem Wissenschaftscharakter der Theologie*, dans *Divus Thomas*, Fribourg, 1925, p. 399-414; R. Egenter, *Vernunft und Glaubenswahrheit im Aufbau der theologischen Wissenschaft nach Aegidius Romanus*, dans *Philosophia perennis*, *Festgabe Geyer*, t. I, p. 195-208; J. Kürzinger, *Alfonsus Vargas Toletanus und seine theologische Einleitungslehre. Ein Beitrag zur Geschichte der Scholastik im 14. Jahrhundert*, dans *Beiträge*, t. XXII, fasc. 5-6, Munster, 1930; B. Pergamo, *De quæstionibus ineditis Fr. Odonis Rigaldi, Fr. Guglielmi de Melitona et Cod. Vat. lat. 782 circa naturam theologiæ deque earum relatione ad Summam theol. Fr. Alexandri Halensis*, dans *Archiv. francisc. hist.*, t. XXIX, 1936, p. 3-54, 308-364.

IV. LE XIVe SIÈCLE. LA CRITIQUE THÉOLOGIQUE. — 1° *Duns Scot.* — Scot a exposé sa notion de théologie le plus expressément dans l'*Opus Oxoniense* (avant 1302), prol. et l. III, dist. XXIV, éd. Vivès, t. VIII, p. 8-293, t. XV, p. 32-53, et dans les *Reportata Parisiensia*, prol., t. XXII, p. 6-53.

La position de Scot est originale par l'accent qu'elle met sur une critique de notre connaissance naturelle et surnaturelle de Dieu, des conditions et des limites de cette connaissance. Cette critique semble inspirée par la réaction contre le « naturalisme » philosophique albertino-thomiste et contre le naturalisme absolu des « artiens » d'inspiration averroïste. De ce côté, Scot continue la ligne de Bonaventure, Matthieu d'Aquasparta et Jean Peeham et reprend la direction qui venait de s'affirmer dans les condamnations de 1270 et 1277. D'autre part, Scot esquisse une réaction de défense contre le nominalisme naissant : d'où, chez lui, le souci de déterminer le domaine des certitudes métaphysiques, ce qu'il ne peut faire qu'en rentrant lui-même, fût-ce avec une intention résolument réaliste, dans le courant critique qui va miner la théologie.

Très tôt, l'école franciscaine a senti et affirmé la différence radicale entre le Dieu des philosophes et celui des chrétiens. Ce sentiment s'est exprimé dans un choix, non seulement en faveur d'Augustin contre Aristote et la philosophie, mais dans le choix, parmi les commentateurs d'Aristote, d'Avicenne contre Averroès. Ceci est vrai en particulier dans la question de l'objet de l'intelligence et de l'objet de la métaphysique. Il est remarquable que déjà Odon Rigaud, vers 1245, ait indiqué que peut-être l'objet, *subjectum*, de la métaphysique n'était pas Dieu, mais l'être; cf. *Archiv. francisc. hist.*, 1936, p. 27-28. Scot reprend cette idée : la métaphysique a pour objet l'être déterminé par les catégories et dénommé par les transcendentaux. Aussi elle ne porte pas directement sur Dieu, qu'elle n'atteint que *confuse*, dans son idée générale d'être, et, lorsqu'elle veut poser des affirmations sur Dieu, elle ne peut que constater son impuissance. Cf. *Op. Oxon.*, prol., q. I, n. 17, t. VIII, p. 36; q. III et q. IV lat., n. 29, p. 189; *Rep. Paris.*, prol., q. III, a. 1, t. XXII, p. 17, et n. 15, p. 52; *Theoremata*, XIV, 1, t. V, p. 39.

Seule la théologie parle directement de Dieu. Encore faut-il distinguer. Ce dont il s'agit ici, c'est de connaître Dieu en lui-même, dans son individualité propre, connaître Dieu non plus *confuse*, mais *ut hic*. Or, une telle connaissance ne peut être en toute vérité le fait que d'une intuition de l'essence divine. Dieu seul, dont l'essence correspond à l'intellect, a par nature cette intuition. Ainsi, à considérer ce qu'on peut appeler *la théologie en soi*, doit-on dire que Dieu seul est théologien. *Op. Oxon.*, prol., q. II later., n. 4 et 23, t. VIII, p. 122 et 175; *Rep. Paris.*, prol., q. I, n. 40, t. XXII, p. 28. Mais nous pouvons, par révélation, en atteindre l'objet, *Deus ut hic*, non pas intuitivement, mais à travers l'idée d'*ens infinitum*, qui est l'idée la plus haute que nous puissions nous former de Dieu. Tel est le statut de *notre* théologie. *Op. Oxon.*, prol., q. II later., n. 4 et 12, t. VIII, p. 123 et 150 sq. N'atteignant *Deus ut hic*, et donc n'étant théologie que par révélation, elle sera nécessairement positive et scripturaire, et ne pourra poser d'affirmation valide sur Dieu que de ce qui nous est livré, *ex voluntate Dei revelantis* (notion d'*objectum voluntarium*). *Op. Oxon.*, prol., q. II, n. 24, t. VIII, p. 179. Scot accentue fortement le caractère singulier de tout ce qui concerne Dieu lui-même, *essentia ut hæc*, sur quoi la métaphysique, qui ne sait rien de cet être singulier et de son vouloir particulier, ne peut nous renseigner. Mieux, l'Écriture et la Tradition qui la complète ne nous étant données que dans et par l'Église, notre théologie sera nécessairement ecclésiastique, dépendante de l'Église.

Mais, bien que Scot ait reçu la marque du milieu plus positif d'Oxford et qu'il développe la critique théologique, nous n'en sommes pas avec lui au fidéisme qui sera la conséquence de cette même critique et surtout du nominalisme. Impuissante à fonder une science portant sur Dieu, lorsqu'elle est livrée à ses seules forces, la raison redevient, dans l'utilisation qu'en fait le théologien, une efficace pourvoyeuse de *rationes necessariæ*. Ce n'est pas que Scot pense qu'on puisse démontrer d'une façon évidente, même par la raison fortifiée par la foi, les vérités de la foi. Il faut en effet distinguer : on peut très bien proposer des *rationes necessariæ* qui cependant n'apportent pas l'évidence de la nécessité sur laquelle elles se fondent : *Ad auctoritates Richardi et Anselmi dicendum, quod adducunt ipsi, sicut et cæteri doctores, rationes necessarias, sed non evidenter necessarias; non enim omne necessarium est evidenter necessarium. Rep. Paris.*, prol., q. II, n. 18, t. XXII, p. 43. Il ne peut y avoir, dans *notre* théologie, aucune démonstration par une raison nécessaire *évidente*, car une telle démonstration doit se faire *ex aliquibus necessariis per se notis mediate vel immediate*. Dès lors, ce que nous pouvons, c'est atteindre autant que possible la substance des raisons nécessaires, tendre le plus possible du moins probable au plus probable et au presqu'évident, mais sans jamais atteindre à l'évidence : Dieu seul est pleinement théologien. Il semble que, dans les meilleurs cas, de telles raisons puissent aboutir normalement, selon Scot, à montrer la possibilité, non pas le fait du mystère, mais sa possibilité; cf. *Rep. Paris.*, l. II, dist. I, q. IV, n. 18, t. XXII, p. 547 et *Op. Oxon.*, l. II, dist. I, q. III, n. 10, t. XI, p. 76.

Ce manque d'évidence dans les arguments de la théologie empêche radicalement celle-ci, selon Scot, d'être une science, du moins dans le sens propre du mot. *Op. Oxon.*, prol., q. III et IV later., n. 26, t. VIII, p. 183; l. III, dist. XXIV, q. unic., n. 13. On ne peut sauver la qualité scientifique de notre théologie par l'idée de science subalternée, dont il n'est pas sûr, à vrai dire, que Scot fasse une critique efficace. *Op. Oxon.*, prol., q. III et IV later., n. 14 sq., t. VIII, p. 192 sq.; *Rep. Paris.*, prol., q. II, n. 4 sq., et l. III, dist. XXIV, q. unic., n. 3 sq., t. XXII, p. 35 et t. XXIII, p. 447 sq.

Ainsi la théologie n'est-elle pas science, du moins au sens propre et rigoureux du mot. Mais, si Dieu n'est vraiment *scibilis* que par lui-même, dans la vision intuitive de son essence singulière, il est *operabilis*, *attingibilis* par nous dès cette vie : *Nos* (par opposition au Philosophe) *autem ponimus cognoscibile operabile, hoc est attingibile per operationem, quæ est vere praxis*,

in se esse maxime cognoscibile... Op. Oxon., prol., q. IV, n. 42, t. VIII, p. 286. Le chrétien sait que l'amour est la fin de tout, que Dieu lui-même ne se connaît que pour s'aimer et que notre théologie, soit celle qui a pour objet les mystères nécessaires de Dieu, soit celle qui a pour objet les vouloirs contingents de Dieu, est une science pratique. Cf. *Op. Oxon.*, prol., q. IV, tout entière, à partir du n. 31, t. VIII, p. 259 sq.; q. I, n. 8, p. 15, la pensée de Scot lui-même.

Telle est en bref la notion scotiste de la théologie. Si nous la comparons à celle de saint Thomas, nous pourrons remarquer ceci. Chez saint Thomas, la connaissance des choses est conçue de telle manière (analogie) que les notions, purifiées et dégagées de leur mode, peuvent être appliquées validement aux choses de Dieu; il y a à la fois parfaite distinction entre la philosophie et la théologie et une certaine continuité entre notre connaissance du monde et notre connaissance, même surnaturelle, de Dieu. Chez Scot, la métaphysique a pour objet l'être des catégories et ne peut porter d'affirmation valable sur la réalité singulière de Dieu; certes, le théologien rend à la philosophie la possibilité de fournir des preuves, mais c'est en la transportant dans un ordre nouveau : il y a discontinuité.

Par un autre côté, la théologie scotiste se présentera comme beaucoup plus systématique et dialectique que la théologie de saint Thomas. La continuelle critique des arguments et l'intervention de perpétuelles disjonctions entre l'ordre en soi et l'ordre de fait, de perpétuels renversements de positions, donnent à la théologie de Scot une allure extrêmement philosophique et dialectique. On est frappé, quand on lit Scot, de voir combien le vocabulaire de la théologie courante, de la théologie « scolastique » actuelle, par les commentateurs des différentes écoles, remonte à lui. Peut-être faudrait-il, d'ailleurs, en plus d'un cas, remonter au delà de lui, à Henri de Gand par exemple. On est frappé aussi de voir combien le point de vue critique de Scot introduit sans cesse dans un « donné » qu'on prenait, avant lui, beaucoup plus « tel quel », une interprétation systématique; cette théologie, qui se veut au maximum positive et scripturaire, donne de prime abord l'impression d'être construite au maximum, par une dialectique « subtile », à partir de quelques principes d'ordre systématique.

Il n'y a pas encore d'étude satisfaisante sur la conception scotiste du travail théologique. R. Seeberg, *Die Theologie des Johannes Duns Scotus*, Leipzig, 1900, p. 113-129; P. Minges, *Das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie nach Duns Scotus*, Paderborn, 1908; Déodat de Basly, *Scotus docens*, Paris et Le Havre, 1934, p. 111-136; M. Müller, *Theologe und Theologie nach Duns Scotus*, dans *Wissenschaft und Weisheit*, t. I, 1934, p. 39-51; A. Dietershagen, *Kirche und theologisches Denken nach Duns Skotus*, *ibid.*, p. 273-286; Th. Soiron, *Die theologische Intention des Duns Scotus*, dans *Sechste u. siebte Lektorenkonferenz d. deutschen Franziskaner f. Philos. u. Theol.*, Sigmaringen-Gorheim, 1934, p. 71-79; M. Müller, *Die Theologie als Weisheit nach Scotus*, *ibid.*, p. 39-52. Beaucoup plus neufs et remarquablement concordants sont : P. Vignaux, *Humanisme et théologie chez Jean Duns Scot*, dans *La France franciscaine*, 1936, p. 209-223; *La pensée au Moyen Age*, Paris, 1938, p. 141-155; É. Gilson, *Les seize premiers Theoremata et la pensée de Duns Scot*, dans *Arch. d'hist. doctr. et littér. du Moyen Age*, t. XI, 1937-1938, p. 5-86, partiellement repris par le même, dans *Metaphysik und Theologie nach Duns Scotus*, des *Franziskanische Studien*, 1935, p. 209-231.

2° *Les nominalistes.* — C'est une question sur laquelle on n'est pas encore bien au clair, de savoir dans quelle mesure il faut ranger Durand de Saint-Pourçain († 1334), parmi les nominalistes. Il distingue trois *habitus* relatifs à l'objet de la théologie : *Habitus quo solum vel principaliter assentimus his quæ in sacra Scriptura traduntur et prout in ea traduntur..., habitus quo fides et ea quæ in sacra Scriptura traduntur defenduntur et declarantur ex quibusdam principiis nobis notioribus... tertio accipitur theologia pro habitu eorum quæ deducuntur ex articulis fidei, ex dictis sacræ Scripturæ sicut conclusiones ex principiis... In Sent.*, prol., q. I, éd. Paris, 1508, fol. II E-G. Dans cette partie déductive, la théologie ne peut être dite une science qu'au sens large. A la q. VII, fol. XIII C sq., Durand rejette l'idée de science subalternée. Du reste, en cette partie déductive, la théologie ne déduit que des conclusions pratiques, car les vérités spéculatives ne font l'objet que de défense et d'explication, c'est-à-dire du second habitus. *Ibid.*, fol. V K et q. V, fol. XI en haut. A ces trois *habitus* correspondent trois sujets : au premier, qui s'identifie réellement avec la foi, l'*actus meritorius vel salutaris;* au second, Dieu *sub ratione Salvatoris* (incluant la Trinité), tandis que Dieu *sub ratione absoluta* est le sujet de la philosophie; au troisième enfin, pour les vérités spéculatives, Dieu *sub ratione Salvatoris*, pour les vérités pratiques, l'*opus meritorium. Sent.*, prol., q. V, fol. IX F; fol. X B-F et K. Après quoi l'on ne sera pas étonné que, pour Durand, la théologie au premier et au troisième sens soit purement et simplement pratique; au second sens, spéculative. *Sent.*, prol., q. VI, fol. XII F-G. Tout cela, évidemment, enlève à la théologie son caractère d'unité et d'homogénéité : *Theologia non est una scientia, sed plures. Ibid.*, q. IV, fol. VIII, I.

Sans nous arrêter à Pierre Auriol († 1322), voir ici t. XII, col. 1847-1849 et 1857-1858, et P. Vignaux, *La pensée au Moyen Age*, p. 158-159, considérons comme type de la pensée nominaliste Guillaume d'Occam († 1349), qui est d'ailleurs le chef de l'école.

La pensée d'Occam relativement à la théologie procède de la conjonction ou de la juxtaposition de deux choses; sa foi religieuse d'une part, sa philosophie générale d'autre part, laquelle est essentiellement une philosophie de la connaissance et de la démonstration, qui est d'abord une épreuve critique de notre manière d'énoncer les choses.

Occam est d'abord un croyant et, pour lui, Dieu est d'abord l'Absolu tout-puissant et souverainement libre. On a fortement souligné, ces derniers temps, la valeur religieuse de l'attitude nominaliste. Réaction contre Scot et contre les distinctions qu'il introduisait dans la connaissance et le vouloir de Dieu, la pensée d'Occam rentre aussi, comme celle de Scot lui-même, dans le courant de réaction qui a suivi la condamnation de 1277, contre le traitement philosophique des mystères. Si la philosophie d'Occam, et le rapport de cette philosophie à la foi, est différente de la philosophie de Scot, le Dieu d'Occam et des nominalistes est le même que celui de Scot (et de Durand de Saint-Pourçain) : une toute-puissance souverainement libre, une pure libéralité créatrice. Chez Occam, la notion du Dieu souverainement puissant et libre se développe plus spécialement dans ce sens, qui a une immédiate répercussion en méthodologie théologique : Dieu peut faire tout ce qui peut être fait sans impliquer contradiction et donc il peut faire directement tout ce que peuvent faire les causes secondes, ce qui élimine toute considération valable de la nature des choses, et l'usage confiant de l'analogie tel que nous avons vu que saint Thomas l'avait conçu.

Avec cette notion de Dieu va interférer, pour définir le statut de la théologie, l'épistémologie critique et nominaliste d'Occam; cf. les art. NOMINALISME et OCCAM à quoi on ajoutera P. Vignaux, *La pensée au Moyen Age*, p. 161 sq. Le résultat en est que tout ce que nous pouvons distinguer et formuler en usant de notre raison ne dépasse pas nos concepts et nos mots et ne peut s'appliquer à la réalité divine. Celle-ci, en effet, est simple et tout ce qui lui est attribuable s'identifie

en vérité à cette réalité simple. Il ne peut s'agir, dans cette perspective, d'une théologie qui soit une tentative de reconstruire à partir de la connaissance des choses et de la Révélation, les lignes de la science de Dieu. La simplicité divine s'y oppose et la raison y est impuissante. C'est ainsi, par exemple, qu'Occam considère comme illusoire toute tentative d'entrevoir le mystère de la prédestination, dont on ne peut dire qu'une chose, c'est qu'elle est, comme la création, un acte absolument gratuit. C'est ainsi encore que la raison ne peut venir à bout de la contradiction qu'elle voit dans un énoncé tel que celui-ci : « L'Essence est le Fils », « Le Père n'est pas le Fils », et cependant « Le Père est l'Essence ». Devant ce mystère, l'esprit s'arrête soit dans la négation, soit dans la foi pure et simple.

Quel sera, dès lors, le statut de la théologie, que la tradition mettait, à la suite de saint Augustin et de saint Anselme, *inter fidem et speciem*, en une *fides quærens intellectum?* De la théologie entendue en ce sens, il ne reste, en somme, rien chez Occam. Pour lui, il y a bien la foi d'une part, les savoirs scientifiques ou dialectiques d'autre part; il y a bien un certain entre-deux, qui est précisément la théologie, mais en cet entre-deux, les extrêmes restent juxtaposés, hétérogènes et extérieurs l'un à l'autre; il ne s'opère pas cette conjonction organique et vitale qui est, précisément, aux yeux d'un thomiste, la théologie. Occam s'en exprime avec une parfaite clarté à la q. VII du Prologue (= q. III *principalis*). Dans le croyant, il n'y a de surnaturel que la foi et il n'existe aucun autre habitus se référant aux *credibilia* que la foi. Quel est donc l'habitus de théologie, et qu'acquiert donc le théologien au delà de la foi? Deux choses : 1. une augmentation de sa foi acquise, c'est-à-dire de sa foi humaine, non infuse ni salutaire, et c'est ce qui est propre au théologien croyant; 2. de multiples habitus scientifiques qu'il trouve dans et par l'étude de la théologie, mais qu'à vrai dire il aurait pu acquérir par l'étude directe de ces sciences, et que le théologien non-croyant peut tout aussi bien se procurer.

Comme l'a remarqué R. Draguet, dans la *Revue cathol. des idées et des faits*, 7 février 1936, p. 6, les nominalistes gardent le sens de la provenance diverse et de la valeur différente des éléments qui entrent dans la construction théologique. Mais, derrière une heureuse attention donnée au révélé originel, derrière ce sentiment de l'inégale valeur des éléments qui intègrent l'activité théologique, n'y a-t-il pas une perte du sens profond de cette activité et de son unité? Au total, cette théorie fort logique ne revient-elle pas à juxtaposer à un croyant un pur savant, qui est surtout, d'ailleurs, un logicien? Ne méconnaît-elle pas, au moins en partie, cette tradition augustinienne de contemplation religieuse qui avait jusqu'alors régné en Occident et dont l'*intellectus fidei*, le *quo fides saluberrima nutritur* avaient donné la formule? Pour Occam, les *rationes probabiles* ne sont plus la nourriture de la foi salutaire qui nous unit au Christ, mais seulement celle de la *fides acquisita*. *Op. cit.*, q. VII Z.

Certes, il ne faut rien exagérer. Le besoin spéculatif est, dans l'homme, imprescriptible et il s'affirme comme ailleurs chez Occam et chez ses disciples, Pierre d'Ailly († 1420), plus tard Gabriel Biel († 1495). Occam, Pierre d'Ailly et surtout Biel veulent chercher quelque intelligence des vérités de la foi, si obscure que soit cette intelligence et si pauvres qu'en soient les moyens rationnels *(probabile)*. On prendra une idée de cette pauvreté des moyens rationnels tenant à une critique de toute considération de la nature des choses, dans M. Patronnier de Gandillac, *Usage et valeur des arguments probables chez Pierre d'Ailly*, dans *Archives d'hist. doctr. et littér. du Moyen Age*, t. VIII, 1933, p. 43-91. Il reste vrai que, si le besoin de spéculation n'est pas dorénavant tué, les possibilités d'une spéculation théologique sont considérablement réduites ou modifiées.

De très graves conséquences vont s'ensuivre, qui se développeront jusqu'au XVI[e] siècle.

1. Une certaine rupture entre philosophie et théologie et même entre philosophie ou connaissance rationnelle et religion. D'où disjonction entre deux ordres de choses qui tendent à se distribuer ainsi : d'un côté une réalité purement religieuse, une spiritualité de la foi, une mystique de l'expérience intérieure, qui n'est plus alimentée par une activité proprement spéculative ou théologique; de l'autre, une spéculation purement dialectique et formelle, où une logique très fortement critique s'applique à des questions d'école passablement systématiques. Dans la première ligne, on trouvera Gerson, lequel est d'ailleurs nourri de saint Bonaventure, puis les mystiques de la *devotio moderna*, où Luther trouvera quelque consolation spirituelle; dans la seconde ligne, les traités des nominalistes eux-mêmes, d'Occam par exemple, car, malgré l'inspiration religieuse de leur attitude critique elle-même, l'œuvre théologique se présente chez eux comme un traitement logique, dialectique et critique, de questions d'école. L'effet de cette critique sera de transformer beaucoup de questions, telles que celle de la grâce infuse, du caractère sacramentel, de la transsubstantiation et divers points dans celle de la pénitence, en schémas vides.

La défiance, sinon à l'égard de la raison elle-même, du moins à l'égard des excès commis dans son usage dialectique amènera, au XIV[e] siècle, à préconiser, par sens religieux beaucoup plus que par exigences scientifiques, une réforme de la théologie dans une ligne principalement orientée vers les besoins spirituels des âmes. Ainsi Gerson, Nicolas de Clémanges, le chartreux Nicolas de Strasbourg, etc. D'autres, tels Nicolas de Cues et Guillaume Durand le jeune, réclameront, comme remède à un état de la théologie qu'ils jugent très sévèrement, un retour à l'étude des sources, voire une décision de l'autorité fondée dans l'Écriture et les canons, qui dirime tant de vains débats : cf. A. Posch, *Die Reformvorschläge des Wilhelm Durandus jun. auf dem Konzil von Vienne*, dans *Mitteilungen des österreich. Inst. f. Geschichtsforsch.*, *Festschrift f. O. Redlich*, Insprück, 1929, p. 288-303, cf. p. 301-302.

2. A la dévalorisation de la connaissance rationnelle répond nécessairement une attitude fidéiste. Les deux choses se suivent selon une proportion rigoureuse. Non qu'il faille taxer tous les nominalistes de fidéisme total, mais, dans l'ensemble, le fidéisme est une attitude répandue chez eux.

3. Un grand développement des questions de méthodologie critique, pour lesquelles on peut distinguer trois points d'application principaux : *a)* le rapport des certitudes rationnelles et de la logique naturelle aux certitudes et à la logique de la foi; la question de savoir si la logique, la *logica naturalis*, vaut en théologie et s'accorde avec la *logica fidei*. Question grosse, déjà, peut-être, de certaines positions luthériennes. — *b)* A l'intérieur même des données et des problèmes proprement théologiques, application systématique d'une critique qui s'inspire le plus souvent du principe de la toute-puissance divine et de la distinction entre *potentia absoluta* et la *potentia ordinata*. Exemple : est-il possible, de puissance absolue, que le péché et la grâce coexistent, ou que le pécheur soit justifié sans recevoir la grâce, etc.? Les certitudes et les possibilités de la spéculation théologique sont de ce chef considérablement réduites. — *c)* Le point de vue critique ne pouvait pas ne pas se porter sur les sources propres de la théologie elle-même; d'autant que la tendance

fidéiste accentuait davantage la dépendance à l'égard de ces sources positives et du magistère. On a signalé, au XIVe siècle, un certain développement des questions critiques de sources et de méthode, bref de ce qui sera plus tard le traité des lieux théologiques.

G. Manser, *Die Geisteskrise des XIV. Jahrhunderts*, Fribourg, Suisse, 1915; J. Würsdörfer, *Erkennen und Wissen nach Gregor von Rimini*, dans *Beiträge*, t. XX, fasc. 1, Munster, 1922; M.-C. Michalski, *Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIVe siècle. Le criticisme et le scepticisme dans la philosophie du XIVe siècle. Les courants critiques et sceptiques dans la philosophie du XIVe siècle. La physique nouvelle et les différents courants philosophiques au XIVe siècle*, dans le *Bulletin de l'Académie polonaise des Sciences et des Lettres*, Classe d'hist. et de philos., respectivement en 1921, 1926, 1927 et 1928; C. Michalski, *Les sources du criticisme et du scepticisme dans la philosophie du XIVe siècle*, extr. de *La Pologne au congrès intern. de Bruxelles*, Cracovie, 1924; Fr. Ehrle, *Die Scholastik und ihre Aufgaben in unserer Zeit*, Fribourg-en-B., 1933, p. 17-25; M. Grabmann, *Geschichte der katholischen Theologie*, Fribourg-en-B., 1933, p. 92-95.

V. APPRÉCIATION SUR LA THÉOLOGIE DE LA PÉRIODE SCOLASTIQUE. — Ce qui caractérise la théologie de cette époque, c'est la confiance dans la spéculation et d'abord dans la connaissance humaine. Que cette connaissance ait signification par elle-même, comme chez saint Thomas, ou qu'elle ne reçoive validité que par la foi et la théologie, comme chez Scot, elle a toujours valeur *en elle-même*. L'œuvre de spéculation est également considérée comme se justifiant par soi, même lorsque l'œuvre de spéculation est intrinsèquement mise en rapport avec la vie de charité; nous voulons dire que le travail théologique est poursuivi pour lui-même, pour la valeur intrinsèque de la connaissance vraie, même si celle-ci a une relation nécessaire à la charité, et qu'il n'est plus subordonné aux besoins directs de l'Église, à la défense de la doctrine, à l'instruction des fidèles ou à l'évangélisation. La théologie de la grande époque scolastique est le produit d'une activité qui s'est développée pour elle-même. Nous n'avons pas à justifier ici ce point de vue. Mais il faut nous demander ici ce qu'a valu, de fait, cet effort, et si certains signes de décadence théologique, à l'époque où nous sommes parvenus, ne viennent pas du développement logique de dangers ou d'excès que la théologie de la scolastique portait en soi. Trois points nous paraissent, à cet égard, plus spécialement notables :

1° *Excessive prépotence d'une méthode trop exclusivement rationnelle et logicienne.* — Nous avons vu que l'introduction de la dialectique, avec la *quæstio* comme instrument technique, avait déterminé en théologie l'usage de deux méthodes parallèles, celle du commentaire et celle de la dispute. Dès le début, à chaque progrès du second procédé, une réaction se produit, à telles enseignes qu'on peut jalonner le développement de la méthode dialectique par le témoignage des réactions qu'elle suscite : Robert de Melun († 1167) s'en prend à ceux qui négligent le texte pour les gloses; le commentaire de Pierre de Poitiers sur les *Sentences* soulève la protestation indignée du prieur des bénédictins de Worcester; la première Somme, celle d'Alexandre de Halès, soulève la critique de Roger Bacon, etc. L'objet de ces inquiétudes était le même et il se dédoublait ainsi : n'allait-on pas soumettre le mystère de Dieu à une curiosité tout humaine, n'allait-on pas supplanter la parole de Dieu, le texte de la Bible, par des écrits ou des exercices plus rationnels, qui n'étaient pas même toujours des commentaires?

Le XIIIe siècle avait senti l'acuité de ces problèmes et leur avait donné une solution méthodologique et pédagogique. Cette solution comportait le maintien très ferme d'un enseignement biblique à côté d'un enseignement de la théologie du type rationnel et dialectique. Non seulement la leçon ordinaire du maître, d'ailleurs peu fréquente, était une « lecture » de quelque livre de l'Écriture, mais, pour remédier au caractère fragmentaire de cette étude de la Bible, on avait institué une lecture rapide du texte qui permettait de le parcourir tout entier, *legere Bibliam biblice* ou *secundum morem studii Parisiensis*. Cependant, il semble que ces dispositions aient été, avec le temps, tournées ou rapportées. On en viendra, dans les règlements de l'Université de Paris de 1387, à autoriser les bacheliers bibliques à échanger l'enseignement de deux livres de la Bible contre deux disputes. *Chartul. univ. Paris.*, t. II, p. 699, n. 28. Dans le même temps, c'est-à-dire au cours dès XIVe et XVe siècles, la lecture des Pères dans le texte, *originalia*, va en décroissant et, comme le note le P. de Ghellinck, « la place faite aux Pères dans l'Église diminue en raison de l'extension des ouvrages d'Aristote et des scolastiques ». *Patristique et argument de tradition au bas Moyen Age*, dans *Aus der Geisteswelt des Mittelalters, Fetsg. Grabmann*, t. I, p. 421 sq. Le P. Denifle remarque de même qu'on ne fréquente plus guère, au XVe siècle, les grands ouvrages des Pères, la théologie étant devenue une chose logique. On ne voit plus guère, comme manuscrits des Pères, que les extraits, ou bien des ouvrages purement moraux. *Chartul.*, t. III, p. IX.

Cette régression croissante du donné textuel devant la construction logique et le système se double d'une certaine débilité quant aux procédés par lesquels la théologie doit prendre possession de son donné. La grande faiblesse de la théologie scolastique est de n'avoir guère le sens historique. Celui-ci consiste à pouvoir lire un texte ou comprendre un fait non dans la perspective qu'on a soi-même dans l'esprit, mais selon la perspective dans laquelle ce texte ou ce fait se sont réellement trouvés, à rechercher le contexte propre de chaque chose; l'absence de sens historique consiste à situer les choses dans son propre contexte à soi. Or, le Moyen Age n'a eu que rarement ce sens historique. Ce qui l'intéresse, c'est seulement la vérité objective, l'absolu de l'objet, l'adéquation de l'esprit à la vérité idéale et en soi.

Certes, le Moyen Age a merveilleusement connu l'Écriture et sa culture pourrait à bon droit être appelée une culture biblique; certes, les grands théologiens, et en particulier saint Thomas dans ses commentaires sur saint Jean et saint Paul, sont de bons exégètes. Mais l'absence de sens historique a aussi bien des fois poussé les médiévaux à interpréter les termes et les énoncés de la Bible en fonction non de la Bible elle-même, mais des idées de leur temps et de leur milieu, ou encore d'idées théoriques parfois étrangères au sens littéral et historique des textes. A la limite, nous aurons l'invraisemblable usage de textes comme *Spiritualis judicat omnia; Sunt duo gladii hic*, dans la question des rapports du pouvoir spirituel et du temporel. Mais, en deçà de ces dangereuses aberrations, nous aurons le danger d'interpréter les mots de l'Écriture non par une enquête sur le sens génuine des catégories bibliques, mais par un recours à ce que signifie ou évoque le même mot chez d'autres auteurs, Aristote par exemple, et dans le milieu médiéval latin. Exemples : saint Thomas applique d'emblée les analyses d'Aristote dans le VIe livre des *Éthiques* aux dons intellectuels de sagesse, science et intelligence dont parle l'Écriture; dans la question de la « grâce capitale » du Christ, il interprète le mot *caput* non par une étude exégétique de son emploi, mais par une analyse systématique de l'idée de « tête » en soi. L'interprétation systématique rejoint-elle l'interprétation exégétique? En substance, oui, et il est certain que les grands scolastiques n'ont pas dévié doctrinalement. Mais on concédera qu'il y aurait facilement là un vice de

méthode, un danger d'en venir à pratiquer la théologie d'une manière purement dialectique et déductive, les textes bibliques ne venant plus qu'à titre décoratif, d'une façon accidentelle.

On pourrait faire des remarques semblables au sujet de l'usage des écrits des Pères. Alors que les grands scolastiques des XIIe et XIIIe siècles lisaient souvent les Pères dans le texte ou la traduction latine, *originalia*, on en arrive, au cours des XIVe et XVe siècles, à ne lire que des extraits et à revenir au régime des *excerpta* ou des *deflorationes*. D'où un regrettable développement d'une méthode dont la meilleure scolastique n'avait pas été totalement exempte et dont la scolastique de nos jours ne s'est pas encore complètement guérie et qui consiste à citer, à l'appui d'une thèse systématique développée pour elle-même et par des procédés purement logiques, un ou deux textes fragmentaires, extraits d'extraits, empruntés à des auteurs de contexte historique fort divers et qui, traités ainsi, ne représentent qu'une caricature du donné positif.

Rappelons-nous comment les théologiens de la fin du XIIIe siècle fondaient le caractère scientifique de la théologie en disant qu'elle est une *scientia consequentiarum*, et non une *scientia consequentium*, c'est-à-dire une perception de la vérité non des choses elles-mêmes, mais de la démonstration des conclusions. Position, à coup sûr, irréprochable dans la mesure où on demeurait fidèle à un contact sans cesse enrichi et renouvelé avec le donné positif, scripturaire et patristique. Au cours des XIVe et XVe siècles, ce contact se faisant moins actif, le danger s'accusait en proportion de s'attacher plus à la construction systématique et à son appareil dialectique qu'à la perception des mystères dont doit vivre la foi. L'objet de la *sacra doctrina* risque ainsi de devenir non plus les choses essentiellement religieuses, mais les propositions plus ou moins rationnelles. C'est essentiellement contre cela que se fera, d'abord, la réaction de l'humanisme et même celle de Luther. Aussi peut-on dire que le défaut ou la déviation que nous venons de signaler, dans la mesure où ils furent effectifs, constituent la responsabilité de la scolastique dans les grandes déchirures du XVIe siècle.

2° *Danger de subtilité inutile.* — La méthode dialectique de la *quæstio* était sans aucun doute un grand progrès. Elle offrait cependant un risque, celui de se développer pour soi-même et d'envahir tout le champ du travail théologique. En effet, *tout* peut être mis en « question » et, une question résolue, on peut en soulever quantité d'autres sur chacun de ses éléments et ainsi à perte de vue. Que l'on arrive, à partir d'une considération fruste et globale, à analyser tous les aspects et à envisager toutes les difficultés d'un sujet par la méthode dialectique de la *quæstio*, il y a là un bienfait. Mais la méthode risque de continuer à fonctionner pour elle-même. Historiquement, ce danger s'est présenté après chaque progrès de la méthode dialectique : ainsi, au XIIe siècle, où Jean de Salisbury donne un très sûr diagnostic du mal. M. Grabmann, *Gesch. d. schol. Meth.*, t. II, p. 112 sq., 516 et 522-523. Mais les « Cornificiens » ont survécu et se renouvellent d'âge en âge. C'est contre ceux de leur temps que réagiront surtout les humanistes ou les théologiens soucieux de faire droit à leurs plaintes, par exemple Cano, *De locis theol.*, l. IX, c. VII ; l. XII, c. V. Si l'excès de sens historique a ses inconvénients, l'érudition fin en soi et l'historicisme, l'absence de sens historique a aussi les siens. Dans la scolastique médiévale, les difficultés que pouvaient soulever les textes, ceux des « autorités » en particulier, ont été trop fréquemment résolues, non par le recours au « contexte », avec le relativisme qu'implique, en vérité, cette loyale méthode, mais par des distinctions s'établissant à un plan idéologique intemporel.

Les grands théologiens médiévaux ont généralement évité de s'engager dans la voie d'une application intempérante de la méthode dialectique et du procédé de la *quæstio*. Mais le risque de vaine curiosité et de subtilité dialectique n'était pas imaginaire, comme le montrent des avertissement tels que celui-ci, formulé par le chapitre général des frères prêcheurs de 1280 : *Monemus quod lectores et magistri et fratres alii quæstionibus theologicis et moralibus potius quam philosophicis et curiosis intendant. Acta capit. gen.*, éd. Reichert, t. I, p. 209.

3° *Danger de cristallisation en systèmes pétrifiés.* — Ce danger découle du précédent. Chez les grands scolastiques, le système vit des grandes intuitions génératrices, comme l'appareil dialectique est au service de problèmes réels. Mais les maîtres font école et il se trouve, parmi leurs disciples, ceux qui s'appliquent surtout à exploiter et plus encore à fixer, gloser et défendre leurs conclusions. Il y a « scolastique » au sens étroit et péjoratif du mot, quand, au lieu de sentir quel est le sens profond des problèmes, on traite ceux-ci d'une façon purement académique; quand, au lieu de vivre des principes pour son propre compte, on discute pour les conclusions d'un autre, pour les conclusions tenues dans un groupe, avec l'âpreté et l'étroitesse, le formalisme et l'impuissance à assimiler, qui sont en tout ordre de choses les marques de l'esprit de corps. Ce n'est pas un hasard si le nom de « scolastique » est lié à celui d' « école ». On a remarqué justement qu'en se développant dans des écoles, en devenant une affaire de *magistri*, la théologie avait aussi perdu le contact avec la vie de l'Église et était devenue une affaire de spécialistes. Et comme, de fait, le clergé diocésain eut toujours beaucoup de mal à donner des théologiens, comme les écoles de théologie furent en très grande majorité alimentées par les ordres religieux, la théologie se constitua en écoles pratiquement identifiées aux grands corps religieux : dominicains, franciscains, augustins, etc. Vers le milieu du XVe siècle, la théologie était devenue une affaire de couvents et de maisons spécialisées en ce genre, une question d'écoles rivales, de disputes entre systèmes. C'est d'écoles de ce genre, et précisément en parlant du thomisme et du scotisme, que M. Gilson a pu écrire : « Des deux côtés on a commis la faute de philosopher sur des philosophies au lieu de philosopher sur les problèmes... » *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, 1932, t. II, p. 267.

Les déviations que nous venons de signaler ne sont pas d'ailleurs le fait de la grande scolastique, mais celui de sa décadence. Cependant, toute décadence d'une institution dénonce, dans cette institution, quelque chose qui, indépendamment des dangers qui peuvent venir du dehors, représente en elle un risque, un risque qu'elle court de par sa nature même et qui lui est, pour ainsi dire, essentiel. La scolastique, née de la promotion la plus franchement confiante de la raison dans la science de la foi, entraînait un problème qui était plus spécialement son problème : en exploitant à fond, pour mieux comprendre les mystères, les ressources de la raison naturelle, comment garder aux choses chrétiennes leur caractère dominateur et leur valeur de « tout »? en introduisant loyalement le jeu de la dialectique dans la *sacra doctrina*, comment conserver la primauté effective du « donné »? en utilisant la connaissance des réalités de notre monde pour construire intellectuellement les mystères révélés, comment garder à ces mystères leur spécificité, leur caractère de nouveauté et de révélation d'un *autre* monde? Le problème de la scolastique est au fond le problème de toute théologie.

VII. Problèmes nouveaux et lignes nouvelles de la théologie moderne. — L'époque à laquelle nous arrivons est caractérisée, en sa notion de la théologie, comme d'ailleurs en tout, par 1. la naissance de problèmes et de besoins intellectuels nouveaux; 2. par la dissociation de la synthèse et de l'unité caractéristiques du Moyen Age, et ceci en tous les domaines; 3. par la naissance de formes nouvelles d'activité et de recherche. Ces dissociations, commencées au xvᵉ siècle, continueront de s'opérer activement jusque vers le milieu du xixᵉ siècle où commenceront à s'élaborer des tentatives de nouvelle synthèse.

Après avoir évoqué rapidement les problèmes nouveaux qui se posent nous exposerons les réponses qui furent faites et qu'on peut classer en cinq types : humaniste, luthérienne, scolastique traditionnelle, mystique, scolastique progressiste.

A. Humbert, *Les origines de la théologie moderne.* I. *La renaissance de l'antiquité chrétienne (1450-1521)*, Paris, 1911; Ch. Gœrung, *La théologie d'après Érasme et Luther*, Paris, 1913; A. Renaudet, *Préréforme et humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie (1494-1517)*, Paris, 1916; A. Lang, *Die Loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises*, Munich, 1925; K. Eschweiler, *Die zwei Wege der neueren Theologie. Eine kritische Untersuchung des Problems der theologischen Erkenntnis*, Augsbourg, 1926; P. Polman, *L'élément historique dans la controverse religieuse du XVIᵉ siècle*, Gembloux, 1932.

I. LES PROBLÈMES ET LES BESOINS. — C'est un fait qu'à la fin du xvᵉ siècle, pour de nombreuses consciences, les formes anciennes de la synthèse médiévale ne paraissent plus satisfaisantes. On éprouve le besoin de renouveler, de trouver pour la vie et la pensée des formes nouvelles. C'est alors que prend naissance une des catégories caractéristiques de la « conscience moderne », celle d'un passé périmé, dont on a définitivement tourné le cap, et de l'entrée dans une ère nouvelle et définitive.

Cette époque, marquée par un besoin général de renouvellement, nous paraît poser trois problèmes, d'ailleurs solidaires, où la théologie classique se trouve mise en question jusqu'en sa structure : un besoin spirituel et vital; la nouveauté du contact critique avec les textes et du sens historique; une orientation culturelle et anthropologique nouvelle.

1. *Un besoin spirituel et vital.* — Le nominalisme et la scolastique excessivement dialectique et subtile du Moyen Age déclinant aboutissaient, chacun de son côté, à disjoindre l'intellectuel et le religieux : le nominalisme, bien qu'il se doublât d'une attitude religieuse profonde, disjoignait l'objet de la religion et l'ordre de notre connaissance et se rendait incapable de constituer pour le croyant un statut religieux intellectuel; la scolastique décadente se développait d'une façon excessive et presque exclusive au plan des conclusions systématiques et ainsi elle étouffait les intuitions religieuses indispensables à la théologie. On est frappé, à la fin du xvᵉ siècle, de voir que la spéculation, comme la lutte des écoles, se place presque uniquement sur le terrain de la philosophie, le thomisme et le scotisme, par exemple, étant entendus en fonction des positions philosophiques de saint Thomas ou de Scot, beaucoup plus qu'en fonction de leur synthèse théologique. Aussi, quand on éprouvait le besoin de dépasser le plan de la *ratio*, pour retrouver celui de l'*intellectus*, des intuitions dont aucune pensée discursive ne dispense, on était tenté de recourir non à la théologie, mais à un mysticisme tel que celui des Alexandrins (ainsi faisait-on à Florence), de Raymond Lulle, de Nicolas de Cues (ainsi Lefèvre d'Étaples, par ailleurs aristotélicien assez littéral), de Denys l'Aréopagite, voire d'Albert le Grand. On considérait encore Aristote comme maître de l'appareil conceptuel et dialectique; on demandait à d'autres et l'on cherchait ailleurs que dans la théologie les éléments d'une connaissance supérieure. On sent partout la recherche d'un contact plus direct et plus simple avec l'objet religieux, l'aspiration à rendre aux âmes cet objet en un état de certitude, c'est-à-dire de pureté, et sous un mode non plus philosophique ou intellectuel, mais religieux, chaud, consolant.

2. *La nouveauté du contact critique avec les textes et du sens historique.* — A. Humbert a décrit le mouvement de retour aux sources, c'est-à-dire surtout aux textes et d'abord au texte de la Bible, qui se fait jour alors partout. Cela commence dans les premiers travaux de philologie et d'érudition critique, avec Pic de La Mirandole et Ficin, en Italie, de qui procèdent plus ou moins directement un John Colet en Angleterre, un Lefèvre et un J. Clichtoue en France, un Reuchlin en Allemagne et finalement Érasme lui-même. De là toute une activité d'édition de textes, la fameuse édition du Nouveau Testament en grec par Érasme, 1516, et les innombrables publications des écrits des Pères qui se firent alors, en particulier à Bâle.

Certes les textes, Bible et Pères, étaient fort loin d'être ignorés de la scolastique; on a remarqué que, bien souvent, les humanistes ne firent qu'imprimer des manuscrits du Moyen Age. Mais, dans ce recours au texte, dans cette fréquentation des auteurs, la génération de 1500 apporte un point de vue nouveau. Elle inaugure une lecture des textes faite d'un point de vue non plus intemporel et inconditionné, mais historique, du point de vue non plus d'une tradition acquise, mais critique et curistique. Et d'abord, il faut être sûr de son texte et que ce texte est bien de l'auteur. D'où tout un travail de critique textuelle et littéraire, d'édition, d'interprétation critique, avec recours au contexte historique, philologique, etc. C'est cela qui marque la différence, dans la façon d'aborder le même texte biblique, entre Nicolas de Lyre, soucieux du seul sens théologique, et Laurent Valla ou à plus forte raison J. Colet et Érasme. Celui-ci s'élève en particulier contre les théologiens qui empruntent quelques mots à l'Écriture et les accommodent à leur doctrine, sans s'inquiéter du contexte de ces mots et de leur sens dans ce contexte. *Encomium Morias*, c. LXIV.

3. *Une orientation culturelle et anthropologique nouvelle.* — W. Dilthey, E. Cassirer et après eux K. Eschweiler ont écrit sur l'homme nouveau de la Renaissance, caractérisé par le point de vue subjectif. Nous ne retiendrons ici que quelques traits qui intéressent immédiatement la conception du travail théologique. L'homme est conçu moins volontiers selon ce qu'il y a en lui de spéculatif et de rationnel; on a moins de confiance en la preuve logique et l'on tend à substituer à l'esprit déductif et spéculatif un esprit plus intuitif et plus vital. Au cours du xviiᵉ siècle et ensuite, cette tendance reparaîtra comme le besoin de ne pas distinguer seulement, dans l'ordre des objets, entre le domaine des vérités de la foi et le domaine des vérités de la raison, mais, dans les conditions subjectives, entre le mode propre de la connaissance religieuse et le mode propre des activités rationnelles.

Ceci est fort important et intéresse la théologie non du dehors, mais structurellement. Car la théologie, par définition, implique à sa racine l'acte de foi et dans son élaboration un usage de l'esprit humain. Or, la poussée que nous signalons tend à modifier plus ou moins la notion de ces deux éléments : celle de l'acte de foi et celle du travail humain et des actes de l'esprit. Les requêtes nouvelles, peu développées dans la religion des pays demeurés catholiques, se développeront plutôt dans les pays germaniques et anglo-saxons, passés en grande partie au protestantisme, et elles en

reviendront, vers la fin du XIX[e] siècle, sous la forme des problèmes et des tentatives de solution qui, mal engagés dans les déviations du « pragmatisme » et du « modernisme », battent encore le seuil de notre théologie.

II. LES SOLUTIONS. — 1° *L'humanisme.* — L'humanisme comporte un aspect très marqué de réaction : réaction contre la forme extérieure, peu élégante et fort appauvrie dans ses modes littéraires, de la scolastique. Souvent, le nom de « scolastique » sera donné à la théologie qui en reste à la forme « barbare » du Moyen Age. Mais, au delà de la question de style, c'est le procès de la méthode dialectique, de la *quæstio* et de la *disputatio* que l'humanisme institue. Car les « questions » sont barbares, excessivement et inutilement subtiles, elles n'ont apporté et n'apportent aux esprits que division et incertitude. De plus, ces questions ne représentent qu'une attitude sèchement intellectuelle de l'esprit, elles se prêtent à l'invasion de la philosophie et des problèmes purement philosophiques dans la théologie, alors que celle-ci ne doit que parler du Christ, mener au Christ, ouvrir le sens profond des Écritures à l'âme intérieurement illuminée. Voir surtout le traité typique de Leonardo Bruni, *Libellus de disputationum exercitationisque studiorum usu*, de 1401 (cf. Ph. Monnier, *Le Quattrocento*, t. I, 6[e] éd., p. 105 sq.); Érasme, *Encomium Morias* et la préface de son édition du Nouveau Testament, 1516, publiée à part en 1518 sous le titre de *Ratio seu methodus compendio perveniendi ad veram theologiam;* enfin, A. Lang, *Die Loci theologici...*, p. 32 sq., 50 sq.; Petau, *Theol. dogm.*, Proleg., c. IV, n. 1 (t. I, p. 21), et c. V, n. 6, p. 33, qui répond aux critiques d'Érasme.

Les humanistes n'attaquent que pour remplacer. Au lieu de la *disputatio* et de la méthode dialectique, ils veulent voir cultiver les textes et la méthode exégétique, le texte de la Bible d'abord, celui des auteurs anciens ensuite. La *sincera theologia*, la *philosophia Christi*, c'est l'Écriture lue pour elle-même, dans son texte original, grec ou hébreu et, en second lieu, les écrits de ceux qui, plus proches des origines, avaient un sens plus pur et plus simple de l'Évangile. Il ne s'agit, pour le théologien, que de les comprendre et de les proposer. Aussi n'est-on pas étonné de voir les humanistes reprendre, pour nommer cette doctrine chrétienne sans adjonction, le vocable par lequel déjà les Pères, les Pères grecs surtout, avaient désigné l'Évangile : *Philosophia Christi* ou *Philosophia christiana*. Ainsi, après son *Epistola de philosophia christiana*, 1518, Érasme publiera une *Exhortatio ad philosophiæ christianæ studium*, 1519-1520, qui, en moins de vingt ans, connaîtra trente-cinq éditions.

Il y avait d'abord, dans le programme humaniste, tout un côté positif, correspondant à l'apparition d'une ressource nouvelle de l'esprit humain que la théologie se devait d'assimiler. Comme avènement du point de vue et de la méthode historiques, comme rappel aux sources de la théologie et comme pourvoyeur de textes, l'humanisme représentait un mouvement normal et fécond. Aussi bien le progrès réalisé par Érasme ou grâce à son influence dans les études bibliques fut-il, en partie du moins, consacré dans la V[e] session du concile de Trente; cf. Allgeier, *Erasmus und Kardinal Ximenes in den Verhandlungen des Konzils von Trient*, dans *Ges. Aufsätze z. Kulturgesch. Spaniens*, hrsg. von H. Finke, t. IV, Munster, 1933, p. 193-205.

Cependant, le programme érasmien ne se contentait pas de réformer ou de compléter la scolastique; il la remplaçait et donc, en somme, la supprimait. Il n'y avait en effet plus de place, chez Érasme, pour une construction intellectuelle de la doctrine chrétienne sous une forme scientifique correspondant aux exigences de la raison spéculative. Il n'y avait place que pour une connaissance détaillée des textes, inspiratrice de vie morale, non pour une spéculation s'appliquant à élaborer une connaissance scientifique de la nature des choses chrétiennes. Aussi A. Humbert a-t-il dit très justement de John Colet et de ses émules que, catholiques d'intention et de position, « ils ne saisissent plus l'ensemble doctrinal de la foi ». *Op. cit.*, p. 102; cf. p. 194 sq., et surtout Gœrung, *op. cit.*, p. 148 sq., 186 sq., 214 sq., et R. Gagnebet, *La nature de la théologie spéculative. Le procès de la théologie spéculative au XVI[e] siècle : Luther et Érasme*, dans *Revue thomiste*, 1938, p. 645-674.

Certes, l'humanisme avait représenté, lui aussi, surtout en son premier état, chez Ficin et chez Pic, une union de la Révélation chrétienne et de la pensée philosophique païenne. Mais cette union s'opérait en de toutes autres conditions que dans la scolastique. Dans celle-ci, Platon et Aristote intervenaient pour le seul contenu de vérité spéculative que leurs écrits révélaient; leur pensée pouvait ainsi entrer dans la constitution même d'une doctrine proprement théologique. Ici, même lorsqu'on le joint à l'Évangile, Platon reste lui-même, Aristote reste lui-même; ils ne sont pas réduits à un contenu de vérité spéculative qui ne soit plus ni Platon ni Aristote comme tels, mais vérité objective acquise par l'esprit. D'où le caractère de juxtaposition que présentent les traités humanistes, leur caractère composite, leur allure d' « essai », leur aspect apologétique; les philosophies païennes y semblent des illustrations ou des étais du dehors plutôt qu'un ferment interne de la pensée en travail de construction.

Chez Érasme lui-même, il n'est même pas question de cela. Il n'est pas seulement antiscolastique, il est antispéculatif et, sans qu'on puisse dire qu'il ait été antidogmatique, il se serait contenté volontiers d'un certain fidéisme, avec une tendance à réduire la religion aux éléments moraux; voir, par exemple, *De servo arbitrio*, éd. de Leyde, *Opera*, t. IX, col. 1217. Par cet aspect antithéologique, malgré leur attachement à l'Église, Érasme et l'humanisme ont préparé la religion sans dogmes qui, après Spinoza, sera celle du déisme moderne et sera d'un si grand rôle dans l'inspiration de l' « incroyance » actuelle.

2° *Luther.* — Nous voulons seulement caractériser la position du réformateur, qui représente un augustinisme exaspéré et sorti de ses attaches catholiques. On peut résumer sans la schématiser à l'excès, la position de Luther en ces lignes :

1. Il ne s'agit, dans le christianisme que du salut. Or, mon salut est dans le Christ seul et il suppose que je me convertisse à lui, ce pour quoi nous a été donnée sa Parole, dans l'Écriture, et la prédication de cette Parole, dans l'Église. Ni l'Écriture, ni l'enseignement des docteurs n'ont d'autre but que de nous convertir de ce qui n'est pas le Christ à ce qui est le Christ et de nous mettre le Christ sauveur, c'est-à-dire crucifié, dans le cœur. Il y a là une double affirmation : 1° le salut, qui est le Christ, suppose qu'on se convertisse de ce qui n'est pas lui, c'est-à-dire de l'extérieur, de tout ce que saint Paul appelle la « Loi » et qui englobe, selon Luther, tout ce qui est œuvre extérieure à l'Évangile, à une foi qui consiste essentiellement en une totale défiance de soi et en une confiance éperdue dans le Christ sauveur et miséricordieux. 2° L'Écriture et la doctrine chrétienne, qui ne concernent que le salut, c'est-à-dire la conversion susdite, ne nous apportent pas une connaissance spéculative des choses, mais sont purement orientées à nous faire faire cette conversion du sensible et de notre monde au monde du salut et du Christ. Il y a donc, entre la manière dont la philosophie, science de notre monde, et la théologie ou la

doctrine chrétienne, science du salut, parlent des choses, une différence radicale; ce sont deux ordres de pensée hétérogènes, en sorte qu'aucune application de nos connaissances naturelles n'est valable en théologie.

Voir, comme textes caractéristiques, pour toutes ces notions : *Dictata super Psall.*, *in ps.* LXXIII, Weimar, t. III, p. 508-509; *In ps.* LXXXIV, *in eos qui convertuntur ad cor*, Weimar, t. IV, p. 10-11; *In ps.* LXVIII, t. III, p. 419. Voir encore la *Disputatio theologica an hæc propositio sit vera in philosophia : Verbum caro factum est*, de 1539, éd. Erlangen, *Opera varii arg.*, t. IV, p. 458-461, ce texte ne figurant pas dans l'édition de Weimar.

2. Cette impossibilité d'appliquer à l'ordre chrétien notre connaissance rationnelle des natures et de la loi des choses est d'autant plus rigoureuse que la nature humaine est pécheresse. Le salut ne s'opère pas par une élévation de la nature à l'aide de la grâce, mais par une aversion à l'égard des natures et par la foi seule, *fide sola*. C'est ainsi que se développe chez Luther, par dessus sa réaction antiecclésiastique, antiinstitutionnelle, une réaction antiscolastique, antirationnelle, dont la fameuse *Disputatio contra scholasticam theologiam* de 1517, Weimar, t. I, p. 224 sq., est une des expressions les plus caractérisées :

Prop. 43 : « Error est dicere : *sine Aristotele non fit theologus.* » Prop. 44 : « Imo theologus non fit nisi id fiat sine Aristotele. » Prop. 45 : « *Theologus non logicus est monstruosus hæreticus* est monstruosa et hæretica oratio. » Prop. 47 : « Nulla forma syllogistica tenet in divinis. » Comparer la *Disputatio Heidelbergæ habita* (1518) : Prop. 19 : « Non ille digne theologus dicitur, qui *invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspicit.* » Prop. 20 : « Sed qui visibilia et posteriora Dei per passiones et crucem conspecta intelligit. » Prop. 29 : « Qui sine periculo volet in Aristotele philosophari, necesse est ut ante bene stultificetur in Christo. »

On voit que c'est toute la théologie telle que la tradition chrétienne l'avait conçue, surtout depuis saint Anselme, qui est sapée par la base, sa base étant précisément la possibilité d'appliquer aux réalités surnaturelles les conceptions de la raison. Luther appelle toute théologie qui garderait quelque continuité et quelque rapport entre l'ordre des choses ou de la connaissance naturelle et l'ordre des choses chrétiennes et de la foi, *theologia gloriæ*, à quoi il oppose la *theologia crucis*, caractérisée par la discontinuité radicale des deux ordres et la soumission de tout l'ordre chrétien au critère exclusif du salut sous la croix. La *theologia gloriæ*, qui s'efforce de comprendre le plus par le moins et les purs intelligibles du Christ par les formes sensibles de la philosophie, est en réalité une théologie de ténèbres, tandis que le vrai chrétien trouve la sagesse dans la croix. Cf. *Disp. contra theol. schol.*, prop. 21; *Disp. Heidelbergæ habita*, prop. 50.

3. A la place d'une théologie spéculative construisant intellectuellement le donné de la doctrine chrétienne, que préconise Luther? Une théologie qui soit une vraie piété, préparée par une étude principalement textuelle.

Une théologie qui soit une vraie piété : car il ne s'agit pas de connaître la nature des choses, même chrétiennes, mais de vivre avec le Christ. Dès 1509, il voudrait laisser l'étude de la philosophie pour celle de la théologie : lettre à J. Braun, 17 mars, éd. Weimar, *Briefwechsel*, t. I, p. 17. Or, quelle était pour lui cette moelle de la théologie? *Si te delectat puram, solidam, antiquæ simillimam theologiam legere in germanica lingua effusam, sermones Tauleri... tibi comparare potes...*, à Spalatin, 14 décembre 1516, *ibid.*, p. 79. La théologie que veut Luther est une théologie pieuse, sensible au cœur, où il ne s'agisse pas de disséquer des objets par la connaissance, mais d'adhérer dans une foi consolante et chaude. *Disp. theol. an hæc propositio...*, de 1539, prop. 41. Il s'agit d'une théologie du salut, qui porte à se détourner de notre monde pour se convertir au Christ dans une *fiducialis desperatio sui* et dans une confiance éperdue en notre Sauveur. Une théologie sans cesse référée à l'expérience intérieure de la conversion des fausses réalités à la seule vraie, une théologie du salut *sola fide*. Cf. A. Humbert, *op. cit.*, p. 267 sq., 297 sq.; y ajouter le texte significatif, publié depuis lors, du commentaire sur les Romains, éd. Ficker, t. II, p. 183, *Quietioris solatii nos munere fovemur et scrupulis conscientiæ facilius medemur*, et cet autre texte, que Ritschl et Harnack ont cité comme typique : « Christ a deux natures, en quoi est-ce que cela me regarde? S'il porte ce nom de Christ, magnifique et consolant, c'est à cause du ministère et de la tâche qu'il a pris sur lui; c'est cela qui lui donne son nom. Qu'il soit par nature homme et Dieu, cela, c'est pour lui-même. Mais qu'il ait consacré son ministère, mais qu'il ait épanché son amour pour devenir mon sauveur et mon rédempteur, c'est où je trouve ma consolation et mon bien... » Trad. J. Huby, dans *Études*, t. CLXIX, 1921, p. 290.

Cette théologie pieuse et salutaire se réalisait surtout dans les actes religieux de foi et de la prière; elle n'admettait pas qu'on lût la Bible, comme les scolastiques, *propter cognitionem tanquam scriptum historicum*, mais *propter meditationem*. *Tischreden*, éd. Weimar, t. IV, n. 5135. Mais elle comportait, pour sa préparation et sa diffusion, une part d'étude principalement consacrée au texte de l'Écriture, subsidiairement à celui de certains Pères, notamment saint Augustin. *Briefwechsel*, t. I, p. 99; cf. p. 139. Pour répondre à un tel programme, des études littéraires sont nécessaires, la connaissance des langues anciennes en particulier. C'est le côté par où Luther et la Réforme sympathisent et collaborent avec Reuchlin, Érasme et l'humanisme. Luther ajoute et continuera jusqu'à la fin de sa vie d'ajouter une certaine étude de la logique, de la rhétorique, de la dialectique et de la philosophie. Mais Luther en reste ici, comme en sa notion de théologie, à un augustinisme exaspéré. Il était de tradition augustinienne de traiter les arts libéraux et la philosophie surtout comme des propédeutiques préparant l'esprit à la contemplation. Luther reprend ce point de vue en le poussant à l'extrême et les mêmes textes qui affirment le bienfait de la philosophie et de la logique, affirment plus fortement encore que celles-ci ne peuvent prendre aucune place *dans* la théologie elle-même.

Luther suscitera une double postérité, dont les deux lignes, opposées entre elles, nous semblent pouvoir se réclamer légitimement de lui. Par le côté où Luther a intériorisé le principe du christianisme, donnant à la théologie, comme double intérieur du texte, un critère spirituel se référant au salut et à l'expérience du salut, il a reçu pour postérité la lignée de Schleiermacher et d'une « théologie de l'expérience », selon laquelle la « Dogmatique » a pour objet de décrire et de systématiser l'expérience religieuse. Par le côté où, adhérant à un donné objectif, Écriture et symboles de l'ancienne Église, il l'a systématisé selon une dialectique de radicale opposition entre notre monde et Dieu, la « Loi » et l'Évangile, il peut être reconnu comme le père de la « théologie dialectique », animée par le rejet de toute *analogia entis* et de tout « surnaturel » qui ne soit pas Dieu, l'Incréé, lui-même.

Au point de vue de l'évolution ultérieure de la théologie catholique, le rejet par Luther de toute norme de la théologie autre que l'Écriture mettait en question jusqu'en ses fondements la science théologique et devait amener celle-ci, nous le verrons, à créer toute une défense et toute une méthodologie critique de ses fondements : traités de la Tradition, des lieux théolo-

giques et justification apologétique tant de la foi que de l'Église et de son magistère.

Sur la notion de théologie chez Luther : A. Humbert, *op. cit.;* Ch. Gœrung, *La théologie d'après Érasme et Luther*, Paris, 1913; P. Vignaux, *Luther commentateur des Sentences*, Paris, 1935; R. Gagnebet, *art. cité supra.* — Sur la *theologia crucis* et la *theologia gloriæ*, cf. les thèses 19 et 22 de la *Disputatio Heidelbergæ habita*, 1518, et W. von Lœwenich, *Luthers Theologia crucis*, 2e éd., 1933, p. 11-20.

3° *Continuation et développement de la scolastique médiévale.* — Des théologiens, dont plusieurs comptent parmi les très grands, continuent, non seulement quant aux principes, mais quant aux problèmes et à la méthode, la théologie de la scolastique médiévale. Ce sont des commentateurs qui, s'attachant à la doctrine d'un maître, la fixent par le fait même dans une tradition d'école. Incontestablement, l'autorité de saint Thomas, depuis sa canonisation, s'affirme et s'étend d'une manière exceptionnelle; on peut mesurer ses progrès au cours des XIVe et XVe siècles. Cette faveur accordée à saint Thomas aura une grande répercussion sur la conception même de la théologie : d'abord par elle-même, par le développement de la tradition issue de saint Thomas; puis, d'une façon indirecte, par l'élimination qui s'opéra, dans la pensée ecclésiastique, d'une autre tradition, de ligne augustinienne, surtout à la suite de la Réforme et du jansénisme, crises où cette tradition joua un certain rôle. Cf. É. Baudin, dans *Revue des sciences religieuses*, 1923, p. 233 sq., 328 sq., et surtout 508 sq.

Les commentateurs se sont d'abord attachés aux *Sentences :* ainsi Capréolus. Vers la fin du XVe siècle, la *Somme théologique* commence à supplanter les *Sentences*, et les grands commentaires deviennent des commentaires de la *Somme;* cf. ici, art. FRÈRES-PRÊCHEURS, t. VI, col. 906 sq.; A. Michelitsch, *Kommentatoren zur Summa theologiæ des hl. Thomas von Aquin*, Graz et Vienne, 1924 (répertoire bibliographique des commentaires et commentateurs); H. Wilms, *Cajetan und Kœllin*, dans *Angelicum*, 1934, p. 568-592.

Étant donnée cette prééminence de la tradition thomiste, nous nous en tiendrons à elle pour marquer les étapes de ce développement de la scolastique médiévale qui va jusqu'au XVIIIe siècle. Ses étapes sont jalonnées par les grands noms de Capréolus († 1444), Cajétan († 1534), Bañez († 1604), Jean de Saint-Thomas († 1644), des carmes de Salamanque (entre 1637 et le début du XVIIIe siècle), enfin, comme types d'une tradition désormais fixée, de Gonet († 1681) et de Billuart († 1757). Le développement de la tradition scolastique thomiste est caractérisé, en ce qui concerne la notion de théologie, par l'application de plus en plus forte de la notion aristotélicienne de science et par la définition de plus en plus déterminée de la conclusion théologique. L'ensemble de cette histoire a été esquissée par le P. L. Charlier, *Essai sur le problème théologique*, Thuillies, 1938, p. 14-31; cf. R.-M. Schultes, *Introductio in historiam dogmatum*, Paris, 1923, p. 106 sq.

Le débat des écoles s'était vite fixé sur la question de savoir si la théologie était une science. Les disciples de saint Thomas, qui tenaient pour l'affirmative, avaient été amenés à définir la théologie-science par référence à ses *conclusions*, comme science des conclusions ou *scientia consequentiarum;* cf. *supra*, col. 398. L'attention se portait dès lors principalement, et parfois exclusivement, sur les conclusions de la science théologique. La qualité scientifique de la théologie est définie ainsi par Capréolus : *Non est scientia articulorum fidei, sed conclusionum quæ sequuntur ex illis.* Q. I, a. 1, 5a concl., p. 4. Après avoir défendu la qualité scientifique de la théologie, il défend sa qualité spéculative, puis son unité comme science, enfin l'assignation de Dieu comme son sujet et son objet formel *quod* principal et direct. Cependant, s'il insiste sur les conclusions comme objet de la théologie-science, il ne définit pas celle-ci par le *revelabile* entendu comme médiatement ou virtuellement révélé.

Cette précision n'est pas encore exprimée chez Cajétan. Selon lui, la théologie se distingue de la foi, à l'intérieur du même enseignement révélé, en ce qu'elle a pour objet les conclusions, tandis que la foi a pour objet les articles ou les dogmes, qui sont comme des principes. *In Iam partem.* q. I, a. 2, n. XII. Les principes ou vérités révélées contiennent les conclusions *virtualiter;* ainsi, tandis que les principes font l'objet d'une adhésion de foi immédiate et simple, les conclusions déduites d'eux font l'objet d'une adhésion proprement scientifique : d'une science, certes, *divino lumine fulgens*, a. 3, n. IV, où la lumière révélée des principes se communique aux conclusions; mais cette lumière n'est que dérivée, *assentimus conclusionibus propter articulos*, et dérivée par un raisonnement humain. A. 2, n. XII. Cajétan nous semble, dans un vocabulaire plus évolué, bien rendre la pensée de saint Thomas. Il a bien vu le sens de *sacra doctrina*, a. 1, et que, quand saint Thomas se demande si la *sacra doctrina* est une science, il se demande en réalité si l'enseignement révélé, par le côté où il comporte une déduction de conclusions, vérifie la qualité de science. A. 2, n. I. Comme saint Thomas encore, il n'envisage nulle part expressément que les conclusions de la science théologique soient des vérités *nouvelles*, c'est-à-dire non-révélées : il suffit que, dans l'enseignement révélé, elles aient une fonction et une valeur de vérité déduite *ex principiis;* il semble bien que, pour lui, la théologie n'ait pas formellement pour objet le « virtuellement révélé », mais simplement les vérités qui, dans l'enseignement chrétien, sont fondées en d'autres vérités comme dans leur principe. Enfin Cajétan, pas plus que saint Thomas, ne parle expressément de prémisses de raison concourant, avec une prémisse de foi, pour produire la conclusion théologique; comme saint Thomas d'ailleurs, il n'en exclut pas la possibilité, cf. a. 8, n. IV, comparé à n. VI-VIII. Le cardinal Tolet († 1596), suit en tout ceci Cajétan; cf. Charlier, *op. cit.*, p. 19, n. 10.

Bañez est le disciple de Melchior Cano; s'il défend la méthode scolastique contre les attaques humanistes, il écrit un latin soigné et il a développé son commentaire de la Ire question, a. 8, en un petit *De locis theologicis : Scholastica commentaria in Iam partem Summæ S. Thomæ Aq.*, éd. L. Urbano, *Bibl. de Tomistas Españoles*, t. VIII, Madrid et Valence, 1934. Cependant il est résolument de ces théologiens scolastiques *qui succincte et more dialectico sacram doctrinam pertractant. De locis*, p. 82. Bañez s'applique à définir le *lumen sub quo* ou *ratio formalis sub qua* de la théologie, c'est-à-dire la lumière qui fait d'un objet quelconque un objet de la théologie; c'est, dit-il, *divina revelatio.* Il s'en explique, a. 3, a. 7, a. 8 et *Com. in IIam-IIæ*, q. I, a. 1, dub. 2, éd. Venise, 1602, col. 15-17 : *Est ergo ratio formalis sub qua cognoscimus Deum et ea quæ Dei sunt, lumen infusum a Deo, per quod formaliter illuminantur ea quæ sunt in nostro intellectu de esse intelligibili theologico.* P. 30. La lumière qui fait d'un objet quelconque un objet de théologie, c'est la lumière infuse qui, dans le sujet, répond à la révélation surnaturelle. Qu'est-ce qui distingue, dès lors, la théologie et la foi? D'abord, il est essentiel à l' « illumination » (nous traduisons ainsi le mot *revelatio* tel que Bañez l'emploie ici) de la foi d'être obscure, tandis que l'obscurité est accidentelle à la théologie et que celle-ci demanderait plutôt de posséder ses principes en pleine clarté. Ensuite l'illumination infuse est, dans la foi, le motif immédiat de l'adhésion qui atteint directement chacune des assertions de la foi, lesquelles seront les

principes de la théologie. Mais la théologie se définit par ses conclusions : celles-ci en sont proprement l'objet. Or, de l'adhésion aux conclusions, objet de la théologie, l'illumination infuse n'est le motif que *mediante consequentia evidente alio lumine. Et sic acquiritur habitus theologicus et lumen theologicum quod virtualiter est ex divina revelatione. Quapropter abjectum proprie et formaliter theologiæ est virtualiter revelatum. De locis*, p. 33; cf. *Com. in IIam-IIæ, loc. cit.*, 3a concl., col. 16. L'objet formel *qua* de la théologie n'est donc pas celui de la foi, car c'est la lumière de la révélation en tant qu'étendue par le raisonnement, et donc par une intervention de la lumière naturelle de l'esprit, à une conclusion dégagée des vérités de la foi. P. 33, 34.

L'homogénéité entre la théologie et la foi joue évidemment à plein quand les conclusions sont tirées de deux vérités de foi : c'est le cas que Bañez envisage le plus volontiers. Mais il envisage aussi celui d'une conclusion procédant *ex altera certa secundum fidem catholicam, et altera naturaliter cognita lumine naturali vel immediate vel mediate, sive in philosophia naturali, sive morali, sive in metaphysica.* A. 3, p. 33; cf. a. 2, p. 21.

L'intervention de Jean de Saint-Thomas dans la détermination définitive de la notion scolastique de la théologie se fait sentir surtout en deux points : la définition de la révélation virtuelle et la valeur de la conclusion théologique tirée d'une prémisse de foi et d'une de raison. Le premier point est abordé *In Iam partem*, q. I, disp. II, a. 1, n. I et III; a. 4, n. XVI, éd. de Solesmes, Paris-Tournai, t. I, 1931, p. 347, 348, 361-362, et surtout a. 7, n. VI sq., et X-XII, p. 376-380; le second point l'est en de multiples passages; il répond évidemment, pour l'auteur, à une découverte personnelle spécialement chère : *ibid.*, a. 6, n. I, X-XVII, XXII-XXIV, p. 369-374; a 7, n. XVIII sq., p. 381; a. 9, n. VI, XI-XIII, p. 391, 393; cf. aussi *Logica*, IIa pars, q. XXV, a. 1, ad 3, éd. Reiser, p. 777.

La *ratio sub qua* de la théologie est la révélation virtuelle, c'est-à-dire la lumière de la révélation dérivée à une conclusion par un raisonnement proprement dit. La conclusion théologique tient de cette lumière une certaine qualité scientifique, *scibilitas*, qui permet de la situer dans le cadre des sciences hiérarchisées selon le degré d'abstraction. Ce *virtualiter revelatum* est défini exclusivement comme une vérité non formellement révélée, mais déduite de la Révélation par un raisonnement véritable. Il y a donc, à l'égard de saint Thomas et des commentateurs plus anciens, non certes une infidélité, mais une certaine spécialisation, une précision, au sens où ce mot implique une certaine élimination. La théologie est définie non plus simplement, comme chez saint Thomas, par le fait d'ordonner et de construire l'enseignement chrétien en principes et conclusions, mais par la déduction de conclusions *nouvelles*.

Deuxième point, corrélatif au précédent : tandis que, pour Bañez, les conclusions obtenues à partir d'une prémisse de foi et d'une prémisse de raison n'étaient pas éclairées par une lumière aussi purement théologique que les conclusions rattachées à deux prémisses de foi, Jean de Saint-Thomas met les deux cas rigoureusement sur le même plan et l'on a le sentiment que, pour lui, le plus purement théologique est peut-être le premier. Son effort pour maintenir d'une part l'unité d'un même *lumen sub quo* dans les deux cas, et d'autre part la qualité pleinement théologique de ce *lumen*, est très beau. Il recourt, pour cela, à l'idée d'instrumentalité et montre que les vérités de raison employées dans l'argument théologique n'y sont plus de pures vérités de raison. Car, bien qu'elles ne soient pas intrinsèquement transformées, elles sont, dans l'usage actuel qu'on en fait, assumées, corrigées, mesurées, approuvées par le principe de foi avec lequel on les construit; avec lui, elles font un seul *medium* de démonstration qui n'est pas une chose de foi et qui n'est plus une chose de pure raison, mais très proprement un *medium* théologique, engendrant une *scibilitas* théologique. Par là Jean de Saint-Thomas se rattache à la ligne suivie par Bañez, selon laquelle la théologie la plus scientifique se construit *dans la foi* et, malgré l'intervention désormais très accusée des principes philosophiques dans sa construction, n'ajoute objectivement rien au donné de la foi.

La position de Jean de Saint-Thomas est celle qui est passée chez les thomistes postérieurs : Gonet, *Clypeus theologiæ thomisticæ. Disp. proœmialis;* Billuart, *Summa S. Thomæ...*, Ia pars, *dissert. proœmialis*, qui définit la théologie : *Doctrina rerum divinarum ex principiis fidei immediate revelatis conclusiones deducens.*

Ni Suarez, ni les carmes de Salamanque n'ont commenté la 1re question de la *Somme*. Leur pensée sur la théologie est à chercher partie dans les écrits philosophiques auxquels ils se réfèrent, partie dans leur traité de la foi. A cet endroit sont envisagées en particulier la notion de révélé formel et de révélé virtuel et la question de la définibilité de l'un et de l'autre. Voici comment le P. Charlier, *op. cit.*, p. 24, en note, résume leur pensée :

Suarez distingue nettement l'*assensus theologicus* de l'*assensus fidei*. Celui-ci a pour objet le révélé formel, celui-là, le révélé virtuel. Le révélé virtuel, au sens strict, s'entend d'une conclusion déduite d'une proposition de foi *virtute et adminicula alicujus principii naturalis, ut quando colligitur una proprietas naturalis ex altera revelata. De fide*, disp. VI, sect. 4, n. X. La révélation virtuelle se dit *respectu proprietatis quæ nulla modo continetur formaliter in re dicta, sed tantum in radice, ut est in exemplo de risibilitate et similibus. De fide*, disp. III, sect. 11, n. V. Dans ce cas, l'*assensus theologicus* s'appuie sur le raisonnement proprement dit comme sur sa cause propre et formelle. La conclusion théologique stricte n'est pas, de soi, objet de foi; car elle s'appuie sur un motif formel distinct du motif formel de la foi. Elle ne devient objet de foi que dans le cas d'une définition de l'Église, qui la propose alors, non comme virtuellement révélée, mais comme révélée formellement, immédiatement et en soi. *Ibid.*, n. XI.

Les Salmanticenses diront, à leur tour, qu'une conclusion déduite d'un principe de foi et d'un principe de raison par voie de démonstration n'est pas une proposition de foi, mais une conclusion théologique. *De fide*, disp. I, dub. 4, n. 124. Quant à la vérité déduite rigoureusement de deux prémisses formellement révélées, il y a lieu de distinguer : cette vérité peut être considérée : 1. sous sa modalité de vérité déduite et, comme telle, elle est conclusion théologique; 2. elle peut être envisagée en elle-même, au point de vue spécifique, en tant que vérité et, comme telle, elle est proposition de foi. *Ibid.*, n. 127.

Il est inutile de poursuivre plus loin cette enquête sur les commentateurs de saint Thomas qui, aux XVIe et XVIIe siècles, prolongent la ligne de la scolastique médiévale.

Produit des activités d'école, création, le plus souvent, de religieux défendant la tradition de leur ordre, représentant enfin la spécialité d'un monde à part, cette scolastique est, beaucoup plus que celle du XIIIe siècle, polémique. La division et le développement des questions y sont, infiniment plus que chez saint Thomas ou saint Bonaventure, commandés par la controverse d'école. Cette scolastique est aussi appliquée exclusivement à développer le côté systématique de la tradition théologique où elle s'insère. Elle se définit elle-même comme « scolastique », par un traitement dialectique et métaphysique des problèmes

fournis par la tradition de l'École, en s'attachant à les traiter *per partes* avec les ressources et selon les exigences de la dialectique et de la métaphysique. Mgr Grabmann remarque, à propos de Capréolus que, des trois lignes suivies par saint Thomas, la ligne spéculative, la ligne historico-positive et la ligne mystique, il n'a prolongé que la première. *Johannes Capreolus*, dans *Jahrbuch für Philos. u. spekul. Theol.*, t. XVI, 1902, p. 281. De fait, cette scolastique n'a guère profité des acquisitions nouvelles permises par l'humanisme; l'apport du donné scripturaire et patristique y est souvent médiocre; même chez un Cajétan, l'effort exégétique est resté, en somme, extrinsèque à l'activité spéculative. Par contre, dans les belles questions spéculatives, abondamment développées, l'interprétation et la construction philosophiques sont poussées extrêmement loin. Chez Jean de Saint-Thomas, plusieurs grandes questions sont précédées de *Prænotamina philosophica* fort considérables. De plus, et dans leur exposé même de la notion de théologie, comme déjà Gabriel Biel l'avait fait, ces théologiens renvoient volontiers à des traités de philosophie. C'est que l'effort de la scolastique a abouti à une élaboration très forte des notions philosophiques engagées dans la théologie spéculative; il s'est constitué ainsi une « philosophie chrétienne » scolastique, dont les notions avaient été, pour ainsi dire, faites sur mesure pour leur usage théologique. Et maintenant, la théologie n'avait guère qu'à recourir, pour chacun de ses problèmes propres, à cet arsenal qu'elle avait formé. C'est l'existence d'une « philosophie chrétienne » scolastique qui explique et justifie l'allure extrêmement philosophique de bien des traités de la scolastique des XVIe et XVIIe siècles.

Mais il n'empêche que ce sera toujours une tentation, pour cette scolastique, de ne concevoir le travail de la théologie spéculative que comme une application à un donné spécial, tenu par ailleurs, de catégories philosophiques. Quand Jean de Saint-Thomas, qui était certes un contemplatif de haut vol, exprime la fonction de la théologie-science en ces termes : *Res supernaturales ad modum metaphysicæ scientiæ tractatæ, et discursu naturali collatæ... Op. cit.*, disp. II, a. 8, n. 6, p. 386, il dénonce, au sein d'une fonction magnifique et à coup sûr légitime, une menace de déviation. Le danger existe de ne voir le rôle de la foi dans la théologie que comme un rôle préalable, nécessaire pour fournir le point de départ, mais en somme liminaire et extrinsèque, le travail théologique se faisant ensuite par la simple application de la métaphysique à ce donné tenu pour vrai. Comment, dès lors, tout en construisant une interprétation rationnelle, garder au donné chrétien sa spécificité, son caractère de tout et de réalité originale?

4° *Formes nouvelles dans la théologie catholique.* — 1. *Effort d'intégration des exigences modernes. Melchior Cano.* — Le mouvement humaniste, d'une part, les nécessités de la controverse protestante, d'autre part, vont susciter dans l'Église un ensemble de questions et un effort aboutissant à créer une théologie fondamentale où les sources, les conditions, la certitude et la méthode de la pensée religieuse seraient étudiées critiquement. A. Lang, *Die Loci theologici...*, p. 41 sq.; P. Polman, *L'élément historique...*, p. 284. Cet effort fut le fait de l'école de Salamanque et singulièrement de Melchior Cano. Le renouvellement de la scolastique qui s'est opéré à Salamanque au XVIe siècle est dû à François de Vitoria, lequel avait, à Paris, reçu l'influence de Pierre Crockaert et, par lui, celle du milieu humaniste de Louvain. Comme les deux Soto, Cano fut son élève puis, devenu maître à son tour, il fut le professeur de Medina et de Bañez. De Salamanque partent aussi des maîtres qui porteront dans toute la chrétienté la tradition d'une scolastique renouvelée : Tolet à Rome, Grégoire de Valence à Ingolstadt, Rodrigue d'Arriaga à Prague.

L'œuvre de Cano, le *De locis theologicis*, édition posthume en 1563, a été analysée à l'art. LIEUX THÉOLOGIQUES, t. IX, col. 712 sq. Cano est un théologien de formation scolastique, mais qui veut tenir compte de l'humanisme et de ses conquêtes : l'histoire, l'édition et l'appréciation des textes, etc. Cano, a, par bien des côtés, une sensibilité et une mentalité humanistes : psychologiquement, il est un moderne, et il veut fonder une théologie *tempori aptior*. L. XII, c. XI. C'est cette mentalité humaniste qui le porte à mettre au premier plan, dans la théologie elle-même, l'appréciation critique de la valeur d'une position déterminée et à déterminer celle-ci en faisant appel au donné positif. Ce n'est pas que Cano nie la validité du raisonnement; il apprécie sévèrement toute attitude fidéiste, l. II, c. XVIII; il critique ceux qui voudraient en rester à la lettre de l'Écriture, comme Érasme, et il justifie l'usage de la raison en théologie. L. VIII, c. II; l. IX, c. IV. Classiquement, il assigne à la théologie scolastique trois buts : déduction de conclusions, défense de la foi, illustration et confirmation du dogme à l'aide des sciences humaines. L. VIII, c. II. Mais, comme tout élève de Vitoria, il sait les abus qui ont discrédité la théologie rationnelle, et il les dénonce. L. VIII, c. I. Il préconise une réforme profonde : la *ratio* qui déduit les conclusions est bonne, mais on ne peut rien savoir de plus dans les conclusions que ce que donnent les principes, ni rien qui dépasse en certitude et en valeur la certitude et la valeur des principes; bref, la théologie rationnelle ne tire sa valeur que du donné positif, c'est-à-dire de l'*auctoritas*. L. XII, c. II. Le théologien ne sera donc un véritable savant, digne de ce nom, que s'il apprécie critiquement les données desquelles il part : cf. textes dans A. Lang, *Die loci*, p. 187. Cano réagit contre une théologie qui ne serait que raisonnement, et il affirme très fortement que la théologie, comme toute autre science, vit d'un donné, d'un point de départ positif, qui est tel ou tel, et qu'aucun raisonnement ne peut créer. Cf. *De locis*, l. II, c. IV, 2e partie du chapitre; l. XII, c. III. Tout son effort porte donc sur une étude systématique et critique des différentes sources où le théologien doit prendre sa matière de travail et qu'il appelle des « lieux ». C'est à déterminer la valeur propre, les critères, les conditions d'appréciation et d'utilisation de ces lieux qu'il s'attache d'une manière presque exclusive. On le voit bien quand, à la fin du l. XII, il donne lui-même trois exemples de sa méthode. Ces exemples vérifient tout à fait ce que dit, après le P. Mandonnet, art. CANO, ici, t. II, col. 1539, le P. Jacquin, *Melchior Cano et la théologie moderne*, dans *Revue des sciences philos. et théol.*, 1920, p. 121-141.

On peut se demander si la théologie spéculative, la *theologia scholæ*, reste bien chez Cano ce qu'elle était chez saint Thomas. Cano abandonne le procédé de la *quæstio* et la manière dont il parle de la *quæstio theologica*, l. XII, c. V, laisse entendre qu'elle est, pour lui, non plus un instrument de science, mais un procédé de pédagogie et de discussion. De même la manière dont il parle soit de la conclusion théologique, soit de la fonction d'explication et d'illustration, l. VIII, c. II, semble ne se référer qu'à l'explication de ce qui se trouve tel quel dans les lieux principaux, Écriture et Tradition, travail où l'argumentation ne serait guère qu'un procédé d'explication parmi les autres et non pas cette assomption des ressources authentiques de la raison dans la construction de l'objet chrétien qu'elle était pour saint Thomas. Cependant il serait injuste de rendre Cano responsable des excès ou des déviations que son initiative aurait pu permettre. Une

lignée de disciples authentiques procède aussi de lui; il a créé le traité scientifique et critique de la méthodologie théologique, et tous les *De locis* sont tributaires du sien : cf. A. Lang, *Die loci...*, p. 228, n. 1, et p. 243; M.-J. Scheeben, *La dogmatique*, trad. fr., t. I, p. 11.

2. *Désagrégation de l'ancienne unité de la théologie. Les spécialisations nouvelles.* — Chez beaucoup, l'effort de réponse aux requêtes nouvelles se fait non dans le sens du maintien de l'unité, mais dans celui d'une spécialisation et d'un morcellement. Le fait est général et caractéristique de l'époque moderne à la fin du XVe siècle : la désagrégation de la synthèse médiévale. Mais tout n'est pas « désagrégation » dans le processus que nous allons analyser et le fait de spécialisation qui s'y manifeste est, pour une grande part, la conséquence normale et bienfaisante des nouvelles acquisitions qui constituent le progrès.

Très tôt, le travail théologique perd son unité et se morcelle en spécialités. Cf. A. Humbert, *op. cit.*, p. 3. Certes, la tradition de l'École continue : on rédige des *Cursus;* non seulement on commente la *Somme* de saint Thomas, mais, jusqu'en plein XVIIe siècle, on commente encore les *Sentences :* ainsi Estius († 1613). Mais, la plupart du temps, les traités qu'on publie portent diverses épithètes, qui accusent la spécialisation des objets ou des méthodes : *theologia biblica, catholica, christiana, dogmatica, fundamentalis, moralis, mystica, naturalis, polemica, positiva, practica, scholastica, speculativa...*, etc. Cf. une liste plus complète dans O. Ritschl, *Literarhistorische Beobachtungen über die Nomenklatur der theologischen Disziplinen im 17. Jahrhundert*, dans *Studien z. systematischen Theologie, Festgabe Th. von Hæring*, Tubingue, 1918, p. 76-85. Pour ne prendre que cet exemple, le jésuite T. Lohner publiera, en 1679, des *Institutiones quintuplicis theologiæ*, et ces cinq théologies seront : *positiva, ascetica, polemica, speculativa, moralis.* Nous nous en tiendrons ici aux trois divisions de la théologie caractéristiques de la théologie moderne, en scolastique et mystique, dogmatique et morale, enfin et surtout scolastique et positive.

a) Théologie scolastique et théologie mystique. — Chez un saint Thomas, un saint Bonaventure, la mystique est intégrée à la théologie; dans un état de la théologie où celle-ci remplit toutes les obligations de sa fonction de sagesse, une théologie mystique ou spirituelle n'avait pas à se constituer à part. C'est cependant ce qui arriva à partir surtout du XVe siècle. Cf. A. Stolz, *Anselm von Canterbury*, 1938, p. 37-38. Vers la fin du XVIe siècle apparaîtront les *Exercices* de saint Ignace, puis un peu plus tard les écrits du Carmel réformé, puis ceux de saint François de Sales, types d'ouvrages spirituels qui sont des chefs-d'œuvre, mais qui n'émanent pas de la théologie spéculative classique comme de leur source immédiatement inspiratrice et dont la valeur, semble-t-il, déborde de beaucoup la valeur de leurs auteurs comme théologiens proprement dits. Cf. J. Wehrlé, *Le doctorat de saint Jean de la Croix*, dans *Revue apologétique*, t. XLVII, 1928, p. 5-22. Significatif est le fait que, dans leurs *Tabulæ fontium traditionis christianæ*, les PP. Creusen et Van Eyen aient éprouvé le besoin, à partir du XVe siècle, d'ouvrir une nouvelle colonne pour y classer les écrits sous la rubrique de *Theologia ascetica et mystica.* Une spécialité nouvelle se crée dans la théologie et, serait-on tenté de dire, se sépare de la théologie : à la théologie *scolastique* va s'opposer une théologie *mystique* ou *affective* qui aura ses docteurs, ses ouvrages, ses sources et son style.

Le vocable de « théologie mystique », patronné par Denys, est courant depuis longtemps; dans son opposition à « scolastique », il se réclame surtout de Gerson, comme on le voit, par exemple, dans le *Lexicon theologicum* de Jean Altenstaig, Anvers, 1576, s. v. Les expressions théologie *ascétique* ou théologie *spirituelle* sont plus tardives. Cf. J. de Guibert, *La plus ancienne « Théologie ascétique »*, dans *Revue d'ascét. et de myst.*, t. XVIII, 1937, p. 404-408.

Chez les dominicains, un effort fut tenté pour satisfaire aux requêtes du mouvement spirituel tout en conservant à la théologie son unité. L'intention de parer à une disjonction entre une spéculation scolastique subtile et desséchée, d'une part, une spiritualité pure, d'autre part, est très nette chez Contenson qui veut, dans sa *Theologia mentis et cordis*, rendre à la théologie dont on se détourne parce qu'elle ne nourrit pas l'âme, sa valeur spirituelle : cf. *op. cit.*, l. I, diss. I, c. I, specul. 1, appendix II. Massoulié, qui achèvera l'œuvre interrompue de Contenson, sera plus fortement encore soucieux de réintégrer dans la théologie la matière de la vie spirituelle. Quelques années avant Contenson, L. Bail avait publié la *Théologie affective ou saint Thomas en méditations*, Paris, 1654, et quelques années auparavant encore, Louis Chardon avait donné sa *Croix de Jésus*, 1647; cf. l'Introduction écrite par le P. Fr. Florand pour la réédition de *La Croix de Jésus*, Paris, 1937, p. LXXII sq., et, du même, l'Introduction aux *Méditations* de Massoulié, Paris, 1934, p. 94.

Théologie « affective » s'entend ici non plus d'une théologie expérimentale des choses de Dieu, mais d'une théologie dogmatique traitée dans un esprit de piété et d'édification. En réalité, nous tenons, avec le chef-d'œuvre de Chardon, un type intermédiaire de théologie. Certes, il s'agit pour lui de puiser dans l'étude contemplative des mystères l'explication et la régulation des choses de la vie spirituelle. Mais le choix des mystères contemplés, le choix des « thèmes » de la contemplation et l'orientation de l'étude viennent chez Chardon, non du donné théologique tel quel, pris dans son objectivité, en soi et selon sa pure vérité d'objet; ils viennent de l'expérience spirituelle ou de la connaissance des âmes acquises par le directeur spirituel. C'est une théologie dont le « lieu théologique » finalement décisif est l'expérience des « âmes saintes », et non la pure vérité révélée, objectivement contenue dans les lieux théologiques classiques. Cf. J.-M. Congar, *La Croix de Jésus du P. Chardon*, dans la *Vie spir.*, avril 1937, suppl., p. 42-57.

Signalons ici d'un mot la position méthodologique de Contenson dans sa *Theologia mentis et cordis.* Il dépend de la tradition de Salamanque et cite Soto, Medina, Cano. Conformément à cette tradition, il souligne fortement la liaison de la théologie à ses sources et son homogénéité à la foi; il mêle au raisonnement des citations de l'Écriture et des Pères. Mais son intention propre est de réintégrer à la scolastique, dans une unique théologie, les éléments spirituels et les valeurs mystiques. Il définit l'objet formel *quo* de la théologie par la *revelatio virtualis.* L. I, diss. I, c. I, specul. 3. Il souligne si fortement l'homogénéité de la théologie à la foi que le raisonnement lui semble être une pure condition d'application des prémisses de foi, en sorte que l'assentiment final ne relève, comme de sa cause véritable, que des vérités de foi, *ibid.*, c. II, specul. 3; position qui sera reprise par Schæzler, et, à sa suite, par le P. A. Gardeil. Enfin, Contenson, isolé en ceci, veut que la théologie soit un habitus *entitative supernaturalis*, acquis cependant, *ibid.*, opinion à laquelle il est entraîné par cette vue très aiguë qu'il a de la continuité objective entre la théologie et la foi.

b) Dogmatique et morale. — On signale souvent la rupture qui s'est introduite, dans la théologie post-tridentine, entre le dogme et la morale. Il n'est pas

aisé de préciser quand et comment est intervenue cette coupure. Le Moyen Age avait connu cette distinction. C'est ainsi que, dans sa fameuse *Summa Abel*, Pierre le Chantre dit : *Theologia duplex est : superior sive cælestis, quæ divinorum notitiam spondet..., inferior sive subcælestis, quæ morum informationem docet.* Grabmann, *Gesch. d. scholast. Methode*, t. II, p. 483, n. 3. On retrouve une distinction semblable chez Guillaume d'Auxerre, *ibid.*, p. 484; Robert de Courçon, p. 494; Jean de La Rochelle, p. 495 et 504; Pierre de Poitiers, p. 503, n. 2 et 504, et auparavant chez Yves de Chartres, *op. cit.*, t. I, p. 242. Cependant, cette division, au Moyen Age, était d'ordre purement pragmatique; elle s'entendait à l'intérieur d'une même discipline et il ne venait pas à l'esprit d'en faire une séparation. Dans le dernier quart du XVIe siècle, au contraire, la morale devient, chez un grand nombre d'auteurs, un domaine à part, soustrait à l'influence directe et constante du dogme.

Quelles causes assigner à ce fait? Faute des études de détail indispensables, il est malaisé de le dire. Le P. A. Palmieri suggère en ceci une influence protestante, mais il ne donne, en ce sens, aucun fait, aucune justification. *Acta Academiæ Velehradensis*, t. VIII, 1912, p. 157. La chose n'est pas impossible; de fait, l'ouvrage du calviniste Lambert Daneau, *Ethicæ christianæ libri tres...*, 1577, est sans doute un des premiers traités de théologie morale séparée. Fr. Tillmann, *Kath. Sittenlehre*, t. III, p. 33, souligne l'influence des prescriptions du concile de Trente relatives à la confession détaillée des péchés sur l'afflux des ouvrages de casuistique que l'on remarque alors. On peut remarquer enfin que les auteurs d'ouvrages de théologie morale séparée sont presque tous des jésuites, et des jésuites espagnols : Jean Azor, S. J., *Institutiones morales*, 1600, très nombreuses éditions; H. Henriquez, S. J., *Theologiæ moralis summa*, 1591; Th. Sanchez, S. J., *Opus morale in præcepta Decalogi*, 1613; L. Mendoza, O. C., *Summa totius theologiæ moralis*, Madrid, 1598, etc., pour ne citer que les principaux parmi les premiers spécimens d'une littérature qui fut très abondante. Ces ouvrages comportent généralement un traité de la fin dernière et de la moralité des actes humains, un traité des sacrements, un traité de la loi naturelle et positive (Décalogue, lois de l'Église), un traité des sanctions de droit ecclésiastique, enfin un traité des sanctions ou fins dernières.

Ces auteurs n'ont ni l'intention ni la conscience d'innover. Cependant, la différence est grande entre cette théologie morale séparée et l'ancienne partie morale de la théologie. Auparavant, il y avait, d'une part une étude scientifique de l'action humaine, aboutissant à une science théologique de cette action capable de la diriger, et, d'autre part, des manuels pratiques fort résumés à l'usage des confesseurs. La nouvelle théologie morale reprend la ligne de ces manuels, mais elle veut y introduire la matière des traités théologiques; elle veut aussi mettre à la disposition des confesseurs non plus seulement un aide-mémoire complétant les traités scientifiques de la théologie morale, mais un manuel complet, se suffisant à lui-même, où la matière de ces traités scientifiques soit intégrée au titre de principes immédiatement applicables aux décisions pratiques; le nouveau genre prend la succession des manuels *de casibus* et il y absorbe, avec la matière dont elle traitait, la partie morale de la science théologique. Cf. l'art. PROBABILISME, col. 488 sq.; Fr. Werner, *Gesch. der kathol. Theologie seit dem Trienter Concil.*, 1859, p. 50 sq. Les anciennes Sommes ou manuels pour les confesseurs étaient des répertoires assez brefs et essentiellement pratiques, le plus souvent disposés par ordre alphabétique. On aura désormais un ensemble systématique qui se suffira à lui-même; la morale devient une spécialité parmi les disciplines qu'on enseigne et sur lesquelles on écrit. Il s'agit d'une discipline particulière qui aura sa méthode et ses données propres. On aura un traité de la fin dernière séparé du traité de Dieu, un traité des sacrements séparé du traité du Christ... Aussi les nouvelles productions de théologie morale seront-elles, de soi, exposées au danger de subir, à la place de celle du dogme, l'influence de la philosophie. Déjà Vasquez ne voit, dans toute l'analyse de la moralité et des espèces de vertus et de péchés, que pure philosophie et, pour ce motif, considère la partie morale de la théologie comme subalternée à la philosophie morale ou mieux comme appartenant à la philosophie. *In Iam part. Sum. theol.*, Ia pars, disp. VII, c. V; cf. disp. XII, c. III. On peut suivre, dans J. Diebolt, *La théologie morale catholique en Allemagne au temps du philosophisme et de la Restauration, 1750-1850*, Strasbourg, 1926, ce processus auquel l'étude du Droit naturel, à la suite de Grotius, a donné une forte impulsion, et qui tendrait à laïciser, si l'on ose dire, la théologie morale.

c) Scolastique et positive. — Grégoire de Valence, dans ses *Commentarii theologici* parus en 1591, parle de la division de la théologie en scolastique et positive comme d'une division courante. Disp. I, q. I, punct. 1. Vers le même moment, Louis Carbonia dit aussi : *Theologia christiana dividi solet in scholasticam et positivam. Introductio in sacram theologiam*, Venise, 1589, l. I, c. VIII. Un peu auparavant, le maître général des frères-prêcheurs, Sixte Fabri, dans une ordonnance du 30 octobre 1583, prescrit qu'au couvent de Pérouse, *præter lectionem theologiæ scolasticæ habeatur quoque lectio theologiæ positivæ...*, cité par Ed. Hugon, *De la division de la théologie en spéculative, positive, historique*, dans *Revue thomiste*, 1910, p. 652-656 (p. 653). L'expression doit être courante, puisqu'elle est employée sans explication dans un document officiel. Cependant, elle est sans doute alors assez récente, car Jean Altenstaig, dans son *Lexicon theologicum*, Anvers, 1576, ne la mentionne pas ; Cano pas davantage, bien qu'il connaisse formellement la réalité qu'elle recouvre et qu'il parle deux fois de *ponere principia*, *De locis*, l. II, c. IV; *duas esse cujusque disciplinæ partes... unam in qua principia ipsa tanquam fundamenta ponimus, statuimus, firmamus, alteram in qua principiis positis, ad ea quæ sunt inde consequentia proficiscimur*; cf. l. XII, c. III, med. : *Nulla enim omnino disciplina sua principia ratiocinatione probat, sed ponit : idcirco enim positiones seu petitiones nuncupantur.*

On trouve la division en théologie positive et scolastique dans les règles d'orthodoxie ajoutées par saint Ignace de Loyola († 1556), à la fin des *Exercices*, reg. XI : « Louer la théologie positive et scolastique, car, comme c'est particulièrement le propre des docteurs positifs, tels que saint Jérôme, saint Augustin, saint Grégoire et les autres, d'exciter les affections et de porter les hommes à aimer et à servir de tout leur pouvoir Dieu, notre Seigneur, ainsi le but principal des scolastiques tels que saint Thomas, saint Bonaventure, le Maître des Sentences et ceux qui les ont suivis, est de définir et d'expliquer, selon le besoin des temps modernes, les choses nécessaires au salut éternel, d'attaquer et de manifester clairement toutes les erreurs et les faux raisonnements des ennemis de l'Église. » On le voit, dans ce texte de saint Ignace, la théologie positive et la théologie scolastique répondent moins à deux fonctions qu'à deux finalités, ou plutôt à deux genres et comme à deux formes de la théologie.

On peut remonter au delà de saint Ignace et, jusqu'à nouvel ordre, nous considérerons comme le premier usage du terme celui que fait Jean Mair dans son commentaire sur les *Sentences* publié à Paris en 1509

et réédité en 1512, 1516, 1521. Jean Mair désapprouve ceux *qui prolixe in theologia quæstiones inutiles ex artibus inserunt ad longum, opiniones frivolas verborum prodigalitate impugnant... Quocirca, statui pro viribus materias theologicas ferme totaliter in hoc quarto nunc positive, nunc scholastice prosequi. In IVum Sent.*, 1509, fol. 1-2, cité dans R.-G. Vallosiada, *Un teologo olvidado : Juan Mair*, dans *Estudios eclesiasticos*, t. xv, 1936, p. 97 et 109. Ce texte est remarquable, et il nous met sur la voie d'un sens du mot « positif » qui pourrait bien être le sens originel. Le mot désigne, chez Jean Mair, à la fois une matière et une méthode. Il indique un exposé bref, un exposé religieux, dépouillé tant des questions inutiles que des questions principalement philosophiques réservées au point de vue « scolastique », un exposé apportant, non des choses problématiques ou controversées, mais des données fermes; il s'agit enfin d'un exposé portant sur une matière chrétienne, sur des vérités de fait, non déductibles par des raisons.

A partir de là, il semble bien que le même mot ait recouvert deux notions qui, pour se relier à une origine commune, n'en sont pas moins notablement différentes. Il y a une conception littéraire, selon laquelle la théologie positive représente une certaine *manière* de faire œuvre de théologie, et une conception méthodologique, selon laquelle la positive est une certaine *fonction* de la théologie. La première conception, qui peut se rattacher au texte de saint Ignace et même à celui de Jean Mair, sera longtemps la plus répandue : il semble bien que ce soit celle que le mot « positif » portait alors le plus spontanément avec soi; la seconde conception représente un développement interne de la notion de théologie qui s'est amorcée chez Cano et qui aurait pu se dérouler ensuite, sans se couvrir du nom de « positive », mais qui s'est finalement présentée sous cette enseigne.

Dans la ligne de Cano, la théologie positive désignera cette partie ou cette fonction par laquelle la théologie établit ses principes et s'occupe de ses fondements, de son donné. Partie ou fonction qui concerne donc principalement l'Écriture et les Pères et qui vise, non à élaborer le contenu de leurs assertions, mais à le saisir tel quel en sa teneur positive; par conséquent, partie ou fonction qui suit non une méthode d'argumentation dialectique mais une méthode d'exposition plutôt exégétique et simplement explicative. Par ce biais, la théologie positive ainsi entendue rejoint la théologie positive entendue au sens littéraire que nous allons voir : car elle se distingue de la théologie scolastique par la « manière » et finalement, par le style lui-même. Aussi, comme nous le verrons, un assez grand nombre d'auteurs mêleront ou juxtaposeront les deux notions.

Les auteurs et les textes suivants se rattachent à cette manière d'entendre la distinction entre scolastique et positive :

Secunda (divisio) oritur ex differentia quadam methodi qua utitur in ea fidei explicatione... in positivam et scholasticam. Quibus appellationibus unus etiam et idem habitus significatur, prout diverso modo versatur in suo munere explicandi et confirmandi fidem. Positiva enim theologia dicitur, quatenus occupatur potissimum in explicando ipso Scripturæ sacræ sensu, ad eumque eliciendum, tum aliis adminiculis, tum præcipue auctoritate sanctorum Patrum utitur. Quo ipso quasi principia firma aliarum conclusionum theologicarum ponit; et ideo positiva videtur dicta, quia scilicet ponit atque statuit ex Scriptura principia theologiæ firma. Scholastica vero, theologia vocatur prout explicat et confirmat ac defendit uberius et accuratius fidei sententiam, subtiliter iis etiam rebus animadversis, quæ vel ex fide consequentes sunt vel fidei repugnant... Grégoire de Valence, *Commentarii theol.*, disp. I, q. I, punct. 1; comp. punct. 5.

Theologia positiva est Scripturæ sacræ cognitio rerumque divinarum explicatio, sine argumentatione operosa. Ponendo sensum Scripturæ et theses conclusionesque theologicas sine argumentis convincentibus. Theologia scolastica est scientia ex principiis fidei educens demonstrative conclusiones de Deo rebusque divinis... J. Polman, *Breviarium theologicum*, Lyon, 1696, p. 4.

Positiva illa dicitur quæ conclusiones suas probat tum ex Sacræ Scripturæ auctoritate, tum traditionibus, tum definitionibus conciliorum, tum denique sanctæ Ecclesiæ et pontificum determinationibus, theologorumve unanimi sententia... J.-V. Zambaldi, *Dissertationes theologicæ scholastico-dogmaticæ*, Padoue, 1728, q. I.

La conception de la théologie positive prise du point de vue littéraire est déjà celle qui est sous-jacente au texte de saint Ignace cité col. 426. Elle fut, et de beaucoup, la plus commune au XVIIe et au début du XVIIIe siècle. Petau lui-même, bien qu'il soit effectivement le père de la théologie positive au sens moderne du mot, lequel reprend la ligne de Cano, ne définit pas la théologie positive autrement.

On trouve cette notion dans les textes suivants : ...*Non illam (theologiam) contentiosam ac subtilem, quæ aliquot abhinc orta sæculis jam sola pene scholas occupavit, a quibus et scholasticæ proprium sibi nomen ascivit; verum elegantiorem et uberiorem alteram... Dogm. theol.*, proleg., c. I, n. 1; cf. c. III, n. 1 et surtout c. IX, n. 9, où son nom est donné à cette autre théologie : *Alterum genus est theologiæ quod positivum vulgo nuncupant, quod majori parti blanditur hominum eorum qui politis delectantur artibus et abhorrere ab omni barbarie præ se ferunt.* Voir aussi Billuart, *Cursus theologiæ*, diss. procem., a. 1 : *Ex parte modi dividitur in positivam et scholasticam. Positiva est quæ versatur circa S. Scripturas, traditiones, concilia, canones, SS. Pontificum decreta, SS. Patrum opera, antiquitatis facta historica et praxim, ea expendendo, penetrando, vera a falsis discernendo, sensum legitimum explicando, mysteria fidei et veritates revelatas ex eis eruendo, et ex veritatibus revelatis alias deducendo; et hæc omnia stylo fusiori, elegantiori et quasi oratorio, atque regulis dialecticis minus accomodato...* On pourrait enfin citer E. du Pin et ceux qui dépendent de lui : du Pin, *Méthode pour étudier la théologie*, Paris, 1716, c. II (éd. de 1768, p. 30 sq.); de La Chambre († 1753), *Introduction à la théologie*, diss. I, art. 6, dans Migne, *Theol. cursus completus*, t. XXVI, col. 1070. Si étrange que cela puisse paraître, ces différents auteurs définissent la théologie positive comme la forme plus élégante et moins rigoureuse de la théologie tout court, dont la scolastique est la forme exacte et plus sévère. Comme Billuart l'indique nettement, la théologie positive est représentée, en somme, par les auteurs ecclésiastiques antérieurs à saint Jean Damascène pour l'Orient, à Pierre Lombard pour l'Occident. Mais, chez nombre de scolastiques, l'apport historique et textuel demeurera extrinsèque au développement de la pensée; ils s'y résoudront comme à une exigence du temps, mais sans croire à sa fécondité et à sa valeur. Billuart lui-même ajoutera bien à son commentaire des développements historiques, mais ce sont, selon sa propre terminologie, des *digressiones*, et il ne les ajoute, dans une Somme qu'il proclame *hodiernis moribus accomodata*, que parce que *usus prævaluit;* cf. la *Præfatio auctoris* à sa *Summa*.

Beaucoup, d'ailleurs, accolent la notion épistémologique héritée de Cano et la notion littéraire ou humaniste. Il y a quelque chose de cela chez Billuart lui-même, et plus encore chez Philippe de la Trinité. C'est au maximum le cas de Tournély († 1729), *Prælectiones theologicæ de Deo et divinis attributis....* disp. *prævia*, q. I, a. 2, Venise, 1731, p. 4, et de Berti, *De theologicis disciplinis*, t. I, Venise, 1776, p. 2.

Il n'empêche que c'est bien à l'époque où nous sommes que, avec ou sans l'étiquette, se forma ce que nous appelons la théologie positive. A quels problèmes, à quels besoins répondait cette activité relativement

nouvelle? A deux besoins : celui de l'humanisme et celui des hérésies.

Nous avons évoqué plus haut les nouvelles exigences en fait de textes et d'histoire. Certes, leur cause sera difficile à gagner. Si Cano déclarait en 1560 que tous les gens instruits considéraient comme *omnino rudes* les théologiens dans les œuvres de qui l'histoire était muette, *De locis*, l. XI, c. II, l'histoire n'en demeura pas moins étrangère aux programmes de formation intellectuelle du XVIe siècle; cf. P. Polman, *L'élément historique*, p. 500. Le XVIIe siècle fut plus heureux: non seulement il vit paraître des œuvres très remarquables de théologie positive, celles, en particulier, de Petau († 1647) et de Thomassin († 1695), mais il vit l'histoire s'introduire, en plus d'un endroit, dans le régime pédagogique des clercs. Bien des traités de méthodologie théologique feront alors une place considérable aux études historiques et scripturaires : Noël Alexandre, Préface à son *Histoire ecclésiastique*, 1676 (cf. en particulier, t. I, p. LIV); Bonaventure d'Argonne, *Traité de la lecture des Pères de l'Église*, 1688; Mabillon, *Traité des études monastiques*, 1691; Ellies du Pin, *Méthode pour étudier la théologie*, 1716, etc.

La théologie positive n'est pas née seulement de l'humanisme, mais de la nécessité de répondre aux hérésies. Cela entraînait l'obligation de prouver la conformité du dogme ecclésiastique à ses sources premières. Aussi les toutes premières recherches de théologie positive, dans l'Église, ont-elles été des recueils de textes et de témoignages que l'on a opposés aux novateurs. Les hérésies modernes devaient d'autant plus susciter une activité de ce genre qu'elles se présentaient comme une réforme radicale de l'Église et mettaient en question sa fidélité à ses origines. Ainsi d'abord dans la polémique avec Wiclef, comme on le voit, par exemple, dans le *Doctrinale antiquitatum fidei Ecclesiæ catholicæ* de Thomas Netter, dit Waldensis († 1131), et dans celle avec Jean Hus. Ainsi surtout dans l'effort énorme que firent les catholiques pour répondre au protestantisme. Les activités du catholicisme moderne ont été conditionnées en grande partie par la mise en question de la Réforme. Jusqu'alors la théologie avait été en possession paisible de ses sources; elle en recevait l'apport dans l'Église. C'est en pleine tranquillité que les théologiens scolastiques non seulement puisaient leur donné dans la vie actuelle de l'Église, sans s'inquiéter de critique historique, mais qu'ils référaient à l'Église vivante ce qu'ils pouvaient remarquer de nouveau à un moment donné de son développement : c'est très net, par exemple, dans la question, qui deviendra cruciale pour la nouvelle théologie positive, de l'institution des sacrements.

Maintenant, l'autorité de l'Église, réduite par les Réformateurs à un niveau tout humain, ne suffirait plus pour justifier la moindre tradition et l'on était obligé, pour suivre les novateurs sur leur terrain, de se référer à l'Église ancienne, voire parfois au texte de la seule Écriture. D'où la création par les théologiens catholiques de la théologie positive, d'une part, du traité de la Tradition, d'autre part : double création par laquelle la manière de se référer aux sources sera changée pour la théologie, pour celle du moins qui ne croira pas pouvoir continuer purement et simplement la scolastique médiévale.

Les nécessités que nous venons d'évoquer ont engendré, au XVIIe siècle, les innombrables traités qui sont orientés vers la démonstration de la « Perpétuité de la foi ». Avant le livre fameux de Nicole, *Perpétuité de la foi de l'Église touchant l'eucharistie*, 3 vol., 1669-1671, lui-même modèle de beaucoup d'autres, nous aurons nombre de démonstrations de même esprit et de même type, au cours du XVIe siècle.

C'est ainsi que l'effort de la théologie positive a été d'abord orienté vers la preuve de la conformité de l'enseignement actuel de l'Église avec les témoignages bibliques ou patristiques de la foi de l'Église apostolique ou ancienne. C'est ce que certains auteurs appellent « positive des sources », ainsi R. Draguet, *art. cité*, p. 15-16; L. Charlier, *Essai sur le problème théologique*, p. 35-50.

A. Rébelliau, *Bossuet historien du protestantisme*, 3e éd., Paris, 1909; J. Turmel, *Histoire de la théologie positive du concile de Trente au concile du Vatican*, Paris, 1906; Ph. Torreilles, *Le mouvement théologique en France depuis ses origines jusqu'à nos jours*, Paris, s. d., c. VI, IX, XI et XII (ce sont les meilleurs); P. Polman, *L'élément historique dans la controverse religieuse du XVIe siècle*, Gembloux, 1932; Mgr Grabmann, *Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Fribourg-en-B., 1933, p. 185 sq.; A. Stolz, *Positive und spekulative Theologie*, dans *Divus Thomas* (Fribourg), 1934, p. 327-343; R. Draguet, *Méthodes théologiques d'hier et d'aujourd'hui*, dans *Revue cathol. des idées et des faits*, 10 janv., 7 et 14 févr. 1936; L. Charlier, *Essai sur le problème théologique*, Thuillies, 1938.

d) L'apologétique. — Nous sommes maintenant à l'époque des dissociations. Le monde naturel tend à reprendre son indépendance et à se concevoir comme étranger à la foi, se posant en face d'elle comme un vis-à-vis, et comme se suffisant à lui-même : en politique, deux pouvoirs qui peuvent, comme d'égal à égal, passer un concordat; en matière de connaissance, deux lumières extérieures l'une à l'autre et gouvernant chacune un monde à part. L'apologétique, qui représente un usage de la raison extérieur à la foi, bien que relatif à elle, est née de cette situation et du besoin de refaire l'unité perdue. Il s'agit en effet, en usant de la lumière naturelle d'amener à la foi en établissant que l'enseignement de l'Église catholique représente la révélation de Dieu. Peu de décades avant l'époque dont nous parlons, la mise en question de la Réforme avait fait naître une activité nouvelle de défense qui, sous le nom de « polémique » ou de « controverse », s'était vite constituée en branche spéciale de la théologie et de l'enseignement ecclésiastique. Nous n'en ferons qu'une simple mention : cf. K. Werner, *Geschichte der katholischen Theologie seit dem Trienter Concil zur Gegenwart*, Munich, 1866, p. 34 sq.; *Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie*, Schaffouse, 1861 sq., 5 vol. Nous n'avons à nous occuper ici de l'apologétique que sous l'aspect où elle intéresse la notion de théologie, en tant qu'elle est devenue une spécialité de la théologie et en tant que sa création et son développement ont pu influer sur la conception même de la théologie.

L'apologétique ne se constituera guère en traité séparé de la théologie dogmatique avant le milieu du XVIIe siècle : F. de B. Vizmanos, *La apologetica de los escolasticos postridentinos*, dans *Estud. eclesiast.*, 1934, p. 422; H. Busson, *La pensée religieuse française de Charron à Pascal*, Paris, 1933, c. XI et XII. Mais elle se prépare dans les traités scolastiques de la foi et en deux questions de ce traité : celle de la crédibilité et celle de la certitude subjective de la foi.

Le souci d'établir le bien fondé du dogme catholique détermine une nouvelle activité de la raison relativement aux principes de la théologie, qui sont précisément les dogmes : il n'est plus question d'élaborer le contenu objectif des dogmes (théologie scolastique), ni même de prouver la conformité du dogme à ses sources premières (théologie positive), mais d'établir aux yeux de la raison leur crédibilité, objet de la « démonstration chrétienne ». Ainsi, d'une part, les traités apologétiques se gonflent-ils d'une matière théologique qu'ils n'avaient pas à aborder, d'autre part, la théologie elle-même prend-elle souvent, en face de ses objets, une attitude et des préoccupations apologétiques. D'autant que la controverse a mis son

emprise partout. C'est ainsi que parfois la théologie, dans sa partie argumentative, semblera avoir pour objet d'établir apologétiquement la vérité de la religion et donc les vérités de la religion : la substitution fréquente du mot « religion » au mot « foi » apportant ici sa nuance. Cette conception est au fond, avec une forte accentuation positive et une timide mention de la déduction de conclusions, celle qui s'affirme dans les c. I et III de la *Méthode pour étudier la théologie* d'Ellies du Pin, 1716 : « Toute l'étude de la théologie consiste à chercher les moyens par lesquels on peut s'assurer quelle est la Religion véritablement fondée sur la Révélation divine et quelles sont les vérités certainement révélées. » C. I.

Notons ici un dernier fruit de ces positions chez des théologiens modernes. Tandis que les anciens commentateurs de saint Thomas cherchaient la valeur scientifique de la théologie dans sa continuité à la science de Dieu et des bienheureux dans laquelle ses principes sont possédés avec évidence, cf. *supra*, col. 381, un certain nombre de théologiens, voulant donner à la théologie une valeur scientifique même au regard d'une raison humaine non croyante, trouvent le principe de cette valeur dans la jonction que la théologie peut avoir avec les évidences naturelles par le moyen de la crédibilité et de la démonstration apologétique. C'est la notion d'une « théologie fondamentale », entendue en ce sens que les fondements ou principes de la théologie y seraient établis de la manière qu'on vient de dire. Cette notion, qu'on rencontre par exemple chez A. Dorsch, S. J., *Institutiones theologiæ fundamentalis*, t. I, Inspruck, 1930, p. 14, chez H. Dieckmann, S. J., *De revelatione christiana*, Fribourg, 1930, p. 24, etc., a été combattue, au nom de la tradition thomiste par le P. A. Gardeil, *La crédibilité et l'apologétique*, 2e éd., Paris, p. 221 sq., et *Revue des sciences philos. et théol.*, 1920, p. 649. Elle garde pourtant des partisans, comme on pourra voir dans J. Bilz, *Einführung in die Theologie*, Fribourg-en-B., 1935, p. 42, et P. Wyser, *Theologie als Wissenschaft*, 1938, p. 47, n. 3. B. Poschmann, *Der Wissenschaftscharakter der katholischen Theologie*, Breslau, 1932, p. 16-21, expose comment, encore que la théologie tienne sa qualité scientifique de la foi seule, une preuve scientifique et rationnelle, extrinsèque d'ailleurs, de l'existence de son objet, la Révélation, est cependant possible et convenable. Ainsi conçu, le rôle de l'apologétique dans le système scientifique de la théologie est non seulement acceptable, mais incontestablement heureux. Et, comme le note avec beaucoup de finesse B. Poschmann, c'est une manière de concilier « les deux voies » divergentes de K. Eschweiler.

K. Eschweiler, *Die zwei Wege der neueren Theologie*, Augsbourg, 1926 : on trouvera dans cet ouvrage, en particulier p. 263, n. 3 et 266, n. 12, la bibliographie afférente à la question de l'*analysis fidei*; P. Schütt, *Das Verhältnis von Vernunftigkeit und Göttlichkeit des Glaubens bei Suarez*, Warendorf, 1929; F. Schlagenheufen, *Die Glaubensgewissheit und ihre Begründung in der Neuscholastik*, dans *Zeitsch. f. kathol. Theol.*, t. LVI, 1932, p. 313-374, 530-595; F. de B. Vizmanos, *La apologetica de los escolasticos postridentinos*, dans *Estud. eclesiast.*, 1934, p. 418-446 (bibliographie p. 422, n. 8).

VIII. Coup d'œil sur la théologie du XVIIe siècle a nos jours. — Après avoir vu les problèmes nouveaux posés devant la théologie à l'époque moderne, puis l'effet de dissociation et de spécialisation causé par ces problèmes, il reste à esquisser les vicissitudes de la notion de théologie du XVIIe siècle à nos jours : 1. La forme de théologie déterminée par les attitudes nouvelles; 2. Le marasme de la théologie au temps du philosophisme; 3. Le renouveau de la théologie au XIXe siècle et à l'époque contemporaine.

I. La théologie née des tendances modernes : dogmatique et théologie scolastico-dogmatique. — Au point de vue de la notion de théologie, c'est vers les dernières années du XVIIe siècle que se fixent les formes modernes de cette science, issues à la fois du mouvement moderne de la Renaissance et du mouvement de défense du concile de Trente. Les grandes écoles de pensée qu'étaient les écoles conventuelles, ou les universités perdent leur éclat. Un fait notable au point de vue de la théologie est la mort des universités comme centres de pensée originale; elles sont absorbées par les querelles du gallicanisme, du jansénisme, ou se discréditent dans la domestication du joséphisme. L'enseignement de la théologie y continue cependant, ainsi que dans les séminaires et les écoles des ordres religieux. A cela répond le fait que signale Hurter, *Nomenclator*, t. IV, 3e éd., col. 317 : aux commentaires sur saint Thomas ou sur les *Sentences*, se substituent, vers 1680, des cours et des manuels systématisés de théologie, où les points de vue positif, scolastique et polémique sont adoptés à la fois et harmonisés. Trois choses, qui se sont suivies chronologiquement, nous semblent caractéristiques de la théologie entre 1680 environ et la fin du XVIIIe siècle : 1. la méthode dogmatique; 2. la tendance à se constituer en « système »; 3. l'organisation pédagogique de la théologie en « Encyclopédies ».

1° *La méthode dogmatique.* — Elle est issue de la nouvelle « positive » et du besoin de proposer, pour l'enseignement, au delà des controverses qui divisent les écoles, une doctrine qui s'impose à tous. L'idée de « dogmatique » est liée au désir d'une doctrine non soumise à disputes, celles-ci se produisant au delà, dans une marge laissée à la liberté. C'est l'époque où se répand la formule célèbre, *In dubiis libertas*, et où, par exemple, le servite G.-M. Capassi publie un livre intitulé *Intellectus triumphans, in dogmaticis captivus, in scholasticis liber*, Florence, 1683.

Le mot *dogmaticus* existait déjà en théologie et il avait été déjà employé par opposition à *moralis* ou *ethicus*, ou encore pour signifier quelque chose de théorique, comportant des positions et des affirmations idéologiques fermes. Cf. O. Ritschl, *Das Wort dogmaticus in der Geschichte des Sprachgebrauchs bis zum Aufkommen des Ausdruckes theologia dogmatica*, dans *Festgabe J. Kaftan*, Tubingue, 1920, p. 260-272. Dans la théologie catholique, le mot, employé en opposition non plus à *ethicus* ou à *historicus*, mais à *scholasticus*, prend, vers 1680, semble-t-il, un sens que le texte suivant suffira à faire entendre : *Theologiam dogmaticam et moralem in qua, sepositis omnino quæstionibus scholasticis, prætermissis etiam positivæ theologiæ quæstionibus... ea dumtaxat tractentur quæ in concilio Tridentino finita sunt aut tradita dogmata, vel in ejusdem concilii catechismo exposita...* Noël Alexandre, *Theologia dogmatica et moralis*, 1693, t. I, præf. Le mot est encore employé en distinction avec *moralis*, mais il prend un sens très net de doctrine commune dans l'Église, telle que, évitant les disputes d'école, elle se fonde immédiatement dans les documents du magistère.

Cette idée d'une théologie « dogmatique » est liée, à cette époque, à tout un mouvement de pensée concernant la notion de dogme et les lieux théologiques. On trouve fréquemment, dans les auteurs de cette époque, des précisions nouvelles et passablement compliquées sur le dogme et ses différentes variétés. La division faite par le P. Annat dans son *Apparatus ad positivam theologiam methodicus*, l. I, a. 7, Paris, 1700 (2e éd., 1705, p. 31 : nombreuses éditions), entre *dogma imperatum, liberum* et *toleratum*, est acceptée par les auteurs. Gotti, *Theol. scholastico-dogmatica*, tract. I, q. I, dub. VI, § 1; Gautier, *Prodromus ad theol. dogmatico-scholasticam*, Cologne, 1756, diss. II, c. I, a. 2.

Les mêmes auteurs apportent beaucoup de soin à distinguer différentes espèces et divers degrés de conclusions théologiques : cf. Gotti, dub. III, § 3; Gautier, diss. II, c. I; de même, ils développent un *De locis* assez élaboré et ils consacrent une grande place à définir les différentes notes théologiques. Pour toutes ces choses, le *Prodromus* de Gautier est typique et très complet.

C'est cette ligne de la *theologia dogmatica* qui aboutira aux *Dogmatiques* modernes, c'est-à-dire à des exposés de la doctrine catholique se présentant non comme une élaboration extrême systématique et dialectique, à la manière des Sommes du Moyen Age, mais comme une sorte de « doctrine chrétienne » développée, ou une explication du donné de foi poursuivie très au contact avec les sources et les expressions positives de celles-ci. Cf. O. Ritschl, *Literarhistorische Beobachtungen über die Nomenklatur der theologischen Disziplinen im 17. Jahrhundert*, dans *Studien zur systematischen Theologie, Festgabe Th. von Hæring*, Tubingue, 1918, p. 83 sq.; H. Keller, dans *Theologische Revue*, 1938, col. 301.

Les cours et manuels de l'époque qui suit 1680 portent fréquemment dans leur titre les mots « dogmatico-scolastique ». Ainsi C.-V. Gotti, J.-B. Geuer, 1767-1777, Tournély, 1755, etc. Ce titre indique l'intention de marier l'élément positif et l'élément rationnel, l'explication de la foi et l'interprétation d'école. Cela est très net, par exemple, dans l'œuvre d'un Martin Gerbert, voir ici, t. VI, col. 1295 et cf. ici, art. GOTTI, t. VI, col. 1505-1506. Cette intention commande une méthode. On a abandonné la technique de la *quæstio* et on adopte, à la place, un schème d'exposé qui commence d'apparaître déjà dans la scolastique du XIVe siècle et qui était déjà, en somme, celui de Cano; il suit non un ordre dialectique d'invention et de preuve, mais un ordre pédagogique d'explication et comporte les étapes suivantes : thèse, *status quæstionis*, c'est-à-dire exposé des opinions, preuves positives d'autorité, preuves de raison théologique, solution des difficultés, corollaires, et en particulier corollaires pour la vie et la piété. Ce schéma est devenu celui de la presque totalité de nos manuels.

2° *La tendance à se constituer en « système »*. — Vers le milieu du XVIIIe siècle, la théologie subit, surtout en Allemagne, l'influence de la philosophie de Wolf. Cette influence est sensible au point de vue du contenu, et plus encore peut-être au point de vue de la méthode. Wolf accentue la tendance de ses inspirateurs, Spinoza, avec son *more geometrico*, Leibniz avec son *Systema theologiæ* (publié seulement en 1819), pour aboutir à ce qu'on appellera le *systema* ou la *methodus scientifica* : méthode de type géométrique caractérisée par la recherche d'un ordre déductif rattachant tous les éléments à un unique principe. O. Ritschl a étudié le développement de l'idée de « système » et de procédé « systématique » dans la théologie, principalement dans la théologie protestante, depuis le début du XVIIe siècle jusqu'au milieu du XVIIIe : *System und systematische Methode in der Geschichte des wissenschaftlichen Sprachgebrauchs und der philosophischen Methodologie*, Bonn, 1906, surtout p. 40-54. Il est fort probable que l'exemple de la théologie protestante qui, très tôt, a juxtaposé à l'Écriture un « système » plus construit que les anciennes Sommes scolastiques, a influé sur la théologie catholique.

Dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, la théologie catholique recherche volontiers de se constituer en « système », en suivant la *methodus scientifica* de l'école de Wolf. Des exemples types de telles théologies sont fournis par l'œuvre de B. Stattler, S. J.; cf. C. Oberndorfer, O. S. B., *Systema theologico-historico-criticum*, Augsbourg, 1762; B.-J. Herwis, O. Praem., *Epitome dogmatica*, Prague, 1766, traité apologétique de l'Église selon la méthode mathématique; J.-A. Brandmeyer, *Principia catholica introductionis in universam theologiam christianam*, Rastadt, 1783; M. Gazzaniga, O. P., *Theologia dogmatica in systema redacta*, Ingolstadt, 1786; M. Dobmayer, *Theologia dogmatica, seu Systema theologiæ dogmaticæ*, 1807 (posthume).

3° *L'organisation pédagogique de la théologie en « Encyclopédies »*. — En même temps, la théologie du XVIIIe siècle est friande de traités méthodologiques. Les *Introductiones*, les *Apparatus*, les *De locis* se multiplient. La vieille idée de rassembler toutes les connaissances en un *corpus* où elles soient distribuées et ordonnées, réapparaît et anime le mouvement des encyclopédies. Vers la fin du XVIIIe siècle et au début du XIXe, l'idée de réunir et d'organiser en un ensemble les diverses branches relevant de la théologie, prend corps dans un grand nombre d' « Encyclopédies » ou « Méthodologies ». Ces deux mots répondent à la fois à l'ancien *De sacra doctrina*, au *De locis* et au besoin nouveau de distribuer systématiquement les différentes branches, parfois divisées et subdivisées à l'excès, de la théologie : par cette idée de distribution systématique et d'ordre déduit d'un seul principe, l' « encyclopédie » se rattache au « système », comme on le sent jusque dans le titre d'une des plus célèbres productions de ce genre, du côté catholique, l'*Encyklopädie der theologischen Wissenschaften als System der gesammten Theologie*, de F.-A. Staudenmaier, 1834.

Ces Encyclopédies ou Méthodologies sont innombrables. On trouvera sur elles une abondante documentation dans l'art. *Encyklopädie* de la *Protest. Realencyklopädie*, 3e éd. t. V, p. 354 sq., dans les art. *Encyklopädie* et *Theologie* du *Kirchenlexikon*, 2e éd., t. IV, col. 497-501 et t. XI, col. 1565-1569; dans le *Systematisch geordnetes Repertorium der katholisch-theologischen Litteratur* de Gla, t. I, Paderborn, 1895, p. 6 sq.; enfin dans l'art. *Théologie* du *Dict. encyclopédique de la théologie catholique* de Wetzer et Welte, trad. fr. par Goschler, t. XXIII, p. 313-324 : ce dernier article donne les plans proposés par Dobmayer, 1807; Drey, 1819; Klee, 1822 et Staudenmaier, 1834. Cf. aussi G. Rabeau, *Introd. à l'étude de la théologie*, Paris, 1926, p. 369 sq.

II. LE MARASME DE LA THÉOLOGIE AU TEMPS DU PHILOSOPHISME. — La théologie pénétrée par l'esprit du philosophisme est caractérisée par la méconnaissance du christianisme en tant qu'il apporte à l'esprit, au delà des possibilités et des initiatives propres de celui-ci, un ordre nouveau d'objets, qui sont des mystères, inaccessibles à toute découverte rationnelle, mais donnant lieu, une fois révélés et reçus dans la foi, à l'activité contemplative nouvelle d'une intellectualité surnaturelle. La *Vernunfttheologie*, au temps de l'*Aufklärung* et du philosophisme, reprend l'intention de l'apologétique qui s'est développée depuis le XVIIe siècle, contre les « libertins » : elle veut refaire l'unité des esprits dans le christianisme, au sein d'un monde où la foi d'un côté, la science et la culture de l'autre, forment deux terres séparées; elle veut opérer le passage de la raison à la religion, de la science au christianisme, par les ressources de la raison et de la science. G. Hermès († 1831) donne à cette intention une forme savante, dont l'appareil est en grande partie emprunté à Kant corrigé par Fichte, *Einleitung in die christkatholische Theologie*. I. *Philosophische Einleitung*, Munster, 1819; II. *Positive Einleitung*, Munster, 1829. Il définit la foi en termes purement intellectuels, comme l'état de l'esprit qui, parti du doute positif et absolu, arrive à ne plus pouvoir douter. Cf. ici, art. HERMÈS, t. VI, col. 2290 sq. La grâce intervient bien pour rendre efficacement salutaire la « foi » ainsi obtenue; mais tout le contenu intellectuel

de cette foi, tout ce que l'esprit reçoit de l'objet et dont il fait sa vie d'esprit, était, chez Hermès, une chose de la raison. Il n'a pas vu qu'entre la raison d'une part préparant l'accès à la foi par la démonstration des *præambula fidei* et celle de la crédibilité générale du dogme et, d'autre part, la raison retrouvant une activité dans la foi et sur les objets de la foi par la théologie, s'intercalait un acte surnaturel dans lequel l'esprit était élevé à un nouvel ordre d'objets.

Hermès montre ainsi le danger d'une apologétique conçue comme une démonstration du dogme telle qu'une théologie pourrait lui faire suite sans rupture de continuité. Dès que, dans les diverses *analysis fidei*, on cherchait pour l'acte de foi lui-même, et non seulement pour ses préparations rationnelles, une résolution en une évidence donnée dans la conscience, n'était-on pas porté dans le sens d'une foi philosophique et d'une *Vernunfttheologie?*

Le philosophisme agit sur la théologie assez différemment en France et en Allemagne. En France, la philosophie était étroitement laïque; elle excluait le christianisme. En Allemagne, Fichte, Schelling et Hegel assumaient dans leur système une sorte de double idéologique du christianisme, d'allure beaucoup plus religieuse. Aussi voyons-nous des théologiens faire de la théologie une explication hégélienne ou schellingienne des grands dogmes du christianisme. Dans cette théologie, tout le côté idéologique et spéculatif, la nécessité interne et l'enchaînement des mystères, semblent ne relever que du système philosophique, qui apporte la connaissance de l' « Absolu »; le positif du christianisme semble n'apporter qu'un élément de fait qui ne comporte, comme tel, aucune intelligibilité originale. Les écrits d'A. Gengler, *Ueber das Verhältnis der Theologie zur Philosophie*, Landshut, 1826, et *Die Ideale der Wissenschaft oder Encyklopädie der Theologie*, Bamberg, 1834, malgré leur réelle valeur, reflètent quelque chose de cette tendance; cf. J. Diebolt, *La théologie morale catholique...*, p. 288 sq.

J.-B. Sägmüller, *Wissenschaft und Glaube in der kirchlichen Aufklärung*, Essen, 1910; A. Reatz, *Reformversuche in der katholischen Dogmatik Deutschlands zu Beginn des 19. Jahrhunderts*, Mayence, 1917; Cl. Scherer, *Geschichte und Kirchengeschichte an den deutschen Universitäten im Zeitalter des Humanismus*, Fribourg-en-B., 1927; sur Hermès, voir K. Eschweiler, *Die zwei Wege der neueren Theologie...*, Augsbourg, 1926, p. 81 sq.

III. LE RENOUVEAU DE LA THÉOLOGIE AU XIXe SIÈCLE ET DANS LA PÉRIODE CONTEMPORAINE. — Cette dernière partie de notre exposé historique se distribue d'elle-même ainsi : 1. le renouveau d'inspiration romantique; 2. le renouveau de la scolastique; 3. le développement des études positives et critiques; 4. la crise des études ecclésiastiques et le modernisme; 5. les synthèses; 6. les tendances et les besoins d'aujourd'hui.

1° *Le renouveau d'inspiration romantique.* — En théologie le courant romantique est le premier à reconstruire, au cours des années 1810-1840. Son action s'exerce dans le sens de l'unité et de la réintégration d'éléments dissociés au cours de la période précédente. Il retrouve d'abord le sens du passé, des Pères et même, par le Moyen Age, de la scolastique; ainsi, il commence à retrouver le sens de la contemplation des vérités de la foi et de la spéculation sur elles : toutes choses qui sont très nettes dans l'école catholique de Tubingue et en particulier chez J.-A. Möhler († 1838). Par le fait même, le romantisme retrouve, ou découvre le sens du développement et de l'histoire.

Il apporte aussi le sens des connexions et le point de vue de l'organisme vivant. J.-S. Drey souligne la connexion interne des disciplines théologiques dans sa *Kurze Einleitung in das Studium der Theologie*, Tubingue, 1819. Grâce à ce sens vital et organique, des dissociations déjà accréditées sont dénoncées. Il est extrêmement frappant de voir l'élimination du rationalisme entraîner, comme une requête immédiate, la réunion de la morale et du dogme : ainsi chez Drey, Gengler, Staudenmaier, G. Riegler, J.-A. Stapf, etc.; cf. J. Diebolt, *La théologie morale catholique en Allemagne...*, p. 285, 290, 307, 172 et 179; Fr. Tillmann, *Katholische Sittenlehre*, t. III, p. 38 sq. En même temps la volonté s'accuse de faire cesser la séparation entre la théologie d'une part, le monde et la culture d'autre part. Le programme dressé par Drey et inspirateur de l'école de Tubingue répond à cette intention; en France, celui de Lamennais.

Enfin, le romantisme apporte en théologie le sens du vital et, pour ainsi dire, du vécu. Il reprend la requête sans cesse renouvelée au cours des âges : celle d'une théologie liée à la vie, voire d'une théologie où s'exprime la vie. Que la théologie soit liée au don fait par Dieu à l'homme d'une vie nouvelle, surnaturelle, qu'elle poursuive son travail dans une ambiance de foi et de piété, qu'elle inspire à son tour la vie! Mais, dans l'école romantique de Tubingue, insuffisamment affranchie de l'idéalisme philosophique et théologique allemand, la théologie apparaît comme trop référée à la foi vécue de l'Église; les sources et les critères objectifs de la théologie n'y sont ni assez dégagés, ni assez mis en relief. Certes, jamais la théologie n'y a été définie, comme dans le protestantisme libéral issu de Schleiermacher, comme une analyse et une description de l'expérience religieuse; la pensée des plus grands parmi les Tubingiens est foncièrement orthodoxe. Mais la théologie est, chez eux, trop conçue comme une réalisation intellectuelle de ce qu'a reçu et de ce dont vit l'Église et le théologien dans l'Église, pas assez comme une construction humaine d'une foi relevant d'un donné objectivement établi et de critères objectifs. La théologie, en un mot, est trop, pour eux, une science de la foi, pas assez une science de la Révélation.

Mattès, dans le *Dict. encyclopéd. de la théologie cathol.* de Wetzer et Welte, trad. Goschler, t. XXIII, p. 315 sq.; Ed. Vermeil, *J.-A. Möhler et l'école catholique de Tubingue (1815-1840)*, Paris, 1913, surtout p. 32-38, 66-78, 115-136; J. Geiselmann, *Die Glaubenswissenschaft der katholischen Tübinger Schule und ihre Grundlegung durch J. Seb. von Drey*, dans *Tübinger Quartalschrift*, t. CXI, 1930, p. 49-117; P. Chaillet, *L'esprit du christianisme et du catholicisme*, dans *Revue des sciences philos. et théol.*, t. XXVI, 1937, p. 483-498 et 713-726; et ici, art. SAILER, t. XIV, col. 749 sq.

2° *Le renouveau de la scolastique.* — Le XVIIIe siècle avait, dans l'ensemble, discrédité la scolastique médiévale. Aussi est-il notable que les premières interventions de l'autorité ecclésiastique en faveur de la scolastique furent pour la défendre contre l'accusation ou le soupçon de rationalisme. Cf. la condamnation de Bonnetty, 1855; la Lettre *Tuas libenter* de Pie IX, 1863; la 13e proposition du *Syllabus*, Denz.-Bannw., n. 1652, 1680 et 1713.

Il ne rentre pas dans l'objet de cet article de tracer l'histoire de la restauration de la scolastique au cours du XIXe siècle, depuis les efforts d'une tradition encore conservée en Espagne et surtout en Italie, jusqu'à l'encyclique *Æterni Patris* de Léon XIII, 4 août 1879, et aux documents qui l'ont suivie depuis. Cf. les art. KLEUTGEN, PERRONE, PASSAGLIA, LIBERATORE, SANSEVERINO, LÉON XIII, SCOLASTIQUE, THOMISME; Bellamy, *La théologie catholique au XIXe siècle*, Paris, 1904, p. 41 sq., 145 sq.; A. Masnovo, *Il neotomismo in Italia. Origini e prime vicende*, Milan, 1923; A. Ferni, *Le vicende del pensiero tomistico nel seminario vescovile*

di Piacenza, Plaisance, 1924; Fr. Ehrle, *Die Scholastik und ihre Aufgaben in unserer Zeit*, 2e éd., Fribourg-en-B., 1933. Par contre il faut marquer ici ce que cette restauration de la scolastique représente au point de vue de son influence sur la notion de théologie au XIXe siècle. Le XVIIe et le XVIIIe siècle n'avaient pas éliminé la scolastique comme méthode, mais ils l'avaient vue petit à petit mourir d'inanition comme objet ou contenu de pensée, car ils avaient délaissé ce qui proprement l'animait, la philosophie chrétienne. Ce qui est le plus frappant dans la période qui va de 1760 à 1840 environ, c'est de voir la théologie chercher son ferment philosophique non dans la tradition chrétienne d'Augustin, de Thomas d'Aquin et de Bonaventure, mais dans les diverses philosophies tour à tour dominantes : chez Descartes, ainsi, par exemple M. Émery, *Pensées de Descartes sur la religion et la morale*, ou le P. Valla, oratorien, auteur de la *Philosophie* dite *de Lyon*, suivie dans de nombreux séminaires, et d'une *Theologia* mise à l'Index en 1792; chez Leibniz et Wolf, comme nous l'avons vu plus haut; chez Kant ou Fichte, comme Hermès; chez Schelling, comme M. Dohmaier, *Systema theologiæ dogmaticæ*, ou P.-B. Ziemer, *Theologia dogmatica*, ou encore Sailer; chez Hegel et Schleiermacher, comme l'a fait dans une certaine mesure ou durant un certain temps Möhler; chez Malebranche, comme le tera Gerdil; chez les sensualistes, les empiristes et les naturalistes, Locke, Condillac et Rousseau, comme l'abbé Flotter, auteur de *Leçons élémentaires de philosophie* suivies dans de nombreux séminaires; chez Lamennais enfin, comme l'abbé Gerbet, *Des doctrines philosophiques sur la certitude dans leurs rapports avec la théologie*, 1826; *Coup d'œil sur la controverse chrétienne*, 1828.

Or, c'est précisément *la philosophie chrétienne* que les papes s'appliquent à restaurer d'abord dans l'enseignement, puis par leurs interventions doctrinales sur la question des rapports entre la science et la foi, enfin par la série de documents qui entourent ou suivent l'encyclique *Æterni Patris*, dont le sous-titre, significatif au suprême degré, porte : *De philosophia christiana ad mentem sancti Thomæ Aquinatis Doctoris Angelici in scholis catholicis instauranda*, 4 août 1879. Les documents de même sens sont innombrables; cf. les tables de l'*Enchiridion clericorum. Documenta Ecclesiæ sacrorum alumnis instituendis*, publié par la Congrégation des séminaires et universités en 1938.

La philosophie dont les papes veulent la restauration est celle des Pères et des grands docteurs médiévaux; cf. encyclique *Æterni Patris;* encycl. *Communium rerum*, du 21 avril 1909, pour le centenaire de saint Anselme; *Jucunda sane*, du 12 mars 1904, sur saint Grégoire le Grand; lettre *Doctoris seraphici* du 11 avril 1904, pour la réédition des œuvres de saint Bonaventure, etc. Cependant, dès l'encyclique *Æterni Patris*, saint Thomas est proposé comme le maître le plus sûr et chez qui la philosophie chrétienne a trouvé son expression la plus parfaite, la plus élevée, la plus universelle. Cette préférence se fait, dès lors, de plus en plus précise et de plus en plus efficace : « Nous voulons et nous ordonnons, dit l'encyclique *Pascendi*, que la philosophie scolastique soit mise à la base des sciences sacrées...; et, quand nous prescrivons la philosophie scolastique, ceci est capital, ce que nous entendons par là, c'est la philosophie que nous a léguée le Docteur angélique. » *Actes de S. S. Pie X*, éd. Bonne Presse, t. III, p. 160; *Enchir. cleric.*, n. 805.

Si la doctrine de quelque auteur a été recommandée spécialement, déclare encore Pie X, la chose est claire, c'est dans la mesure seulement où elle s'accorde avec les principes de saint Thomas. *Motu proprio Doctoris angelici*, 29 juin 1914, dans *Acta apost. Sedis*, 1914, p. 338; *Enchir. cleric.*, n. 891.

Ce *motu proprio* avait pour suite, un mois plus tard, 27 juillet, les fameuses 24 propositions précisant les principes essentiels de saint Thomas à tenir *in omnibus philosophiæ scholis*. *Acta apost. Sedis*, 1914, p. 383-386; *Enchir. cleric.*, n. 894-918. Cette recommandation de saint Thomas a été continuée par Pie XI non sans recevoir d'ailleurs de sages interprétations : cf. encyclique *Studiorum ducem*, 29 juin 1923, et lettre *Officiorum omnium* sur les séminaires, 1er août 1922. *Acta apost. Sedis*, 1922, p. 454; *Enchir. cleric.*, n. 1155. On sait que le *Codex juris canonici*, can. 1366, § 2, fait aux professeurs, dans l'Église, une obligation de suivre, dans l'enseignement de la philosophie et de la théologie, *Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia;* la constitution *Deus scientiarum* du 24 mai 1931 rappelle cette obligation tant pour les facultés de philosophie que pour celles de théologie : titre III, art. 29 *a* et *c*. Aussi la théologie contemporaine se développe-t-elle sous le signe de saint Thomas et de la philosophie scolastique. C'est d'eux qu'elle tient les principes et le statut même de la synthèse, qu'il lui appartient de poursuivre, entre la foi et la raison. On peut vraiment parler d'un renouveau de la scolastique; car, comme Albert le Grand et saint Thomas ont apporté jadis à la théologie une raison véritablement scientifique, celle d'Aristote, la théologie actuelle a repris leur héritage et a vraiment réintroduit dans son travail la raison scolastique, la philosophie chrétienne.

3° *Le développement des études positives et critiques.*— Le XIXe siècle voit l'avènement définitif d'une nouvelle forme du travail rationnel, le travail historique, critique : critique biblique, histoire des dogmes, science des religions. Certes, tout cela existait déjà, en une certaine mesure. Le XVIIe siècle avait été, dans l'Église catholique, un grand siècle historique; la critique biblique commence avec Richard Simon, et le mot même de « théologie biblique » apparaît chez nous au début du XVIIIe siècle, cf. *Kirchenlexikon*, 2e éd., t. XI, col. 1568; la science des religions débute au XVIIIe siècle et les missionnaires ne sont pas étrangers à ce début. Cependant, ces disciplines ne constituaient pas alors une véritable mise en question des principes de la théologie. Cette mise en question, au contraire, se produit au XIXe siècle, principalement par deux causes : la critique fondée sur l'histoire comparée, le point de vue du développement historique.

Jusque là, on avait interprété la Bible presque exclusivement par elle-même. Les découvertes dans le domaine de l'égyptologie, de la civilisation babylonienne, de l'archéologie palestinienne, etc. mettent désormais le texte sacré en rapports avec tout un milieu où les idées et les institutions qui s'y expriment perdent leur caractère de chose unique et absolue. En histoire des dogmes, de multiples travaux voient le jour, surtout en Allemagne. Des questions critiques se posent au sujet de plusieurs dogmes, dont le type achevé est la question des origines de la pénitence; voir ce mot. Il résulte de tout cela que les assertions de la Bible, d'une part, les dogmes, d'autre part, qui fournissent à la théologie ses principes, font l'objet de nouvelles interprétations, de discussions et semblent perdre le caractère de vérité absolue qui leur était essentiel. Cf., sur l'essor des études critiques et historiques au XIXe siècle, A.Briggs, *History of the study of Theology*, Londres, 1916, t. II, p. 189 sq.

Par le fait même aussi s'impose l'idée du développement historique. Une idée ou une institution portent dans leur trame même une date et ne sont pas, intrinsèquement, les mêmes, au Ier, au XIIIe, au XIXe siècle. En même temps, l'idée de développement était intégrée par des philosophes ou des théologiens, à la synthèse philosophique ou théologique : chez Hegel, de qui dépendent plus ou moins d'un côté Möhler et les

théologiens catholiques de Tubingue, d'un autre côté Strauss et Renan; dans une atmosphère beaucoup plus pure chez Newman, indépendant de ces influences. Ce point de vue, qui s'appliquait aussi bien à la Révélation, à l'histoire d'Israël, au christianisme, à ses dogmes et à ses institutions, demandait qu'on lui fît place dans les sciences théologiques. Ainsi se cherchait une issue l'incoercible sentiment du développement; ainsi tendait à s'achever l'effort de l'humanisme.

Sous ces influences, la tâche de l'ancienne théologie historique ou positive se présentait dans des conditions nouvelles. Il ne pouvait plus être question de justifier par des textes anciens les doctrines ou les institutions actuelles, à la manière de l'ancienne positive, celle des *Perpétuité de la foi*. Rien ne marque mieux la différence de perspectives entre l'ancienne recherche et celle qui s'amorçait que la confrontation de ces deux textes que cite Mgr Batiffol, dans *Bulletin de littér. ecclés.*, 1905, p. 159 : Bossuet : « La vérité catholique venue de Dieu a d'abord sa perfection »; Newman : « Aucune doctrine ne paraît achevée dès sa naissance et il n'en est aucune que les recherches de la foi ou les attaques de l'hérésie ne contribuent à développer. » Au temps même de Newman, l'ancienne conception des choses était représentée par Perrone, puis par Franzelin, chez qui la connaissance des textes n'avait, en somme, d'autre rôle que de fournir un matériel de preuve, et parfois même simplement de citations, aux « thèses » de la théologie spéculative, selon le schème, patronné par Perrone, du triple *Probatur ex Scriptura, ex Traditione, ex ratione*. Le travail positif se présentait maintenant comme une pure recherche historique visant à connaître le passé d'après les documents qui nous en sont restés, et à dire simplement ce qui a été. Un tel travail est de pure histoire. Quelle serait sa situation par rapport à la théologie, et qu'adviendrait-il si ses résultats ne concordaient pas avec les exigences de la science sacrée? La crise ne pouvait manquer de s'ouvrir tôt ou tard. Le problème devait être débattu au moment de la crise moderniste, sous la forme de discussions sur la vraie nature de la théologie positive, sur ses rapports avec la théologie spéculative, sur la liberté de la recherche historique.

Sur la critique biblique et historique au XIXe siècle : P. Fredericq, *L'enseignement supérieur de l'histoire. Notes et impressions de voyage*, Gand et Paris, 1899; J. Bellamy, *La théologie catholique au XIXe siècle;* M. Goguel, *Wilhelm Herrmann et le problème religieux actuel*, Paris, 1905 et, dans une manière assez différente, A. Houtin, *La controverse de l'apostolicité des Églises de France au XIXe siècle*, Paris, 1901; *La question biblique chez les catholiques de France au XIXe siècle*, Paris, 1902.

Sur le sens et les théories du développement : J.-H. Newman, *An essay on the development of Christian doctrine*, 1845; Ed. Vermeil, *J.-A. Möhler et l'école catholique de Tubingue (1815-1840)*, Paris, 1913; J. Guitton, *La philosophie de Newman. Essai sur l'idée de développement*, Paris, 1933; H. Tristram, *J.-A. Mohler et J.-H. Newman*, dans *Revue des sciences philos. et théol.*, t. XXVII, 1938, p. 184-204; R. Draguet, *L'évolution des dogmes*, dans *Apologétique*, publiée sous la direction de M. Brillant et M. Nédoncelle, Paris, 1937, p. 1166-1192.

Les problèmes nouveaux : A. Ehrhard, *Stellung und Aufgabe der Kirchengeschichte in der Gegenwart*, Stuttgart, 1898; P. Batiffol, *Pour l'histoire des dogmes*, dans *Bulletin de littér. ecclés.*, 1905, p. 151-164.

4° *La crise de l'enseignement des sciences théologiques et le modernisme.* — En face des besoins nouveaux, l'état de l'enseignement et des travaux catholiques dans le domaine des sciences religieuses était assez déficitaire. Les manuels de l'enseignement théologique, résumés squelettiques des ouvrages de l'époque précédente, F. Lenoir, *De la théologie du XIXe siècle. Étude critique*, Paris, 1893, p. 27-29, étaient presque totalement étrangers aux besoins nouveaux. Aussi les dernières années du XIXe siècle et les premières du XXe devaient-elles voir se produire toute une littérature sur les programmes des études ecclésiastiques et leur réadaptation. Les revendications, en ce domaine, touchaient parfois à la forme et au genre plutôt qu'au fond, mais elles posaient aussi des questions de structure au bénéfice de l'histoire, des sciences positives, des sciences tout court, avec, parfois, quelque méconnaissance des valeurs spéculatives et de la scolastique.

C'est le même état de choses qui est à l'origine de la crise moderniste, que nous n'avons à évoquer ici que par le côté où elle intéresse la conception qu'on s'est faite alors de la théologie. La crise moderniste est née des tentatives faites par divers savants ou penseurs catholiques pour résoudre les questions posées par l'inadéquation que l'on croyait voir entre les textes ou les faits et les doctrines ecclésiastiques correspondantes. Pour apporter aux problèmes ainsi posés une solution que les théologiens n'avaient pas assez préparée, ceux qu'on peut appeler modernistes vont étudier les bases de la connaissance religieuse et donc les principes de la théologie, en opérant, au nom de l'histoire, une réduction critique de ce que cette connaissance a d'objectivement absolu; ainsi proposera-t-on une nouvelle manière de justifier l'accord entre les affirmations de la doctrine et les faits historiquement connus. Cette nouvelle manière consistera toujours à remplacer le rapport d'homogénéité objective des concepts dogmatiques et des notions théologiques, d'une part, et l'état primitif du donné, de l'autre, par un rapport de symbole à réalité. Toujours les modernistes disjoignent le fait primitif, divin, et donc absolu, et son expression intellectuelle considérée comme relative, variable, soumise aux vicissitudes de l'histoire. D'où, avec des nuances diverses, leur commune critique de l'intellectualisme et de la scolastique, à peu près identifiés.

Un des malheurs des modernistes fut qu'ils ne surent pas distinguer la théologie et le dogme. A vrai dire la distinction n'était pas alors, pratiquement, aussi nette qu'aujourd'hui : ce fut l'un des bénéfices de cette crise, que de mieux faire distinguer les plans. Chez Tyrrell et M. Le Roy surtout, la confusion est flagrante. Ils veulent, et à bon droit, éviter le blocage entre l'absolu de la foi ou de la Révélation et la théologie de saint Thomas, ou en général celle du XIIIe siècle, avec son intellectualisme particulier, son appareil conceptuel et philosophique, etc.; mais, pour rejeter cette théologie particulière, ils croient devoir dégager le révélé et le dogme lui-même d'un contenu et d'une valeur proprement intellectuels.

La théologie, dans cette perspective, ne peut plus être la construction scientifique et l'élaboration humaine des énoncés révélés; elle est une interprétation, une construction scientifique, une élaboration humaine des affirmations chrétiennes, et elle n'est plus que cela. Entre elle et ce qui procède de Dieu vers l'homme et que nous appelons Révélation, il n'y a plus cette continuité de contenu objectif et spéculatif dont la théologie doit vivre, sous peine de ne pas exister comme théologie. La Révélation, chez A. Loisy, n'est que les intuitions religieuses de l'humanité prenant place dans l'effort de l'homme vers le vrai et le parfait; le dogme n'est que l'explication autorisée des assertions primitives de la « foi », c'est-à-dire de la conscience religieuse. Chez Tyrrell, elle est un phénomène « prophétique » et moral intérieur ; pour l'Église, en garder le dépôt, c'est seulement garder l'héritage d'une inspiration; les formules dogmatiques qui se font jour au cours des siècles ne sont qu'une expression utile de ce que nous sommes portés à penser

conformément à l'esprit du Christ : entre elles et le révélé primitif, le rapport n'est pas celui d'une formule à un donné objectif et intellectuel défini, mais celui d'une formule née des besoins d'un temps et adapté à eux, à un esprit, l'esprit chrétien qui vit en chaque croyant et anime toute l'Église.

Le modernisme posait avec acuité, devant la théologie catholique, le double problème de l'homogénéité de celle-ci, jusque dans sa forme scientifique et rationnelle, à la Révélation, et de son rapport à ses sources positives désormais soumises aux méthodes historiques et critiques : Bible, états anciens et mobiles de la tradition et des institutions, etc.

Revendications réformistes pour les études ecclésiastiques : F.-X. Kraus, *Ueber das Studium der Theologie sonst und jetzt*, Fribourg-en-Br., 1890; Mgr Latty, *Le clergé de France*, 1900; *Considérations sur l'état présent de l'Église en France*, 1906; *Éducation et science ecclésiastiques*, Paris, 1912; J.-A. Zahm, *De la nécessité de développer les études scientifiques dans les séminaires ecclésiastiques*, Bruxelles, 1894; Léon XIII, Encycl. *Depuis le jour*, du 8 septembre 1899, au clergé de France; J. Hogan, *Clerical Studies*, 1898, trad. franç., *Les études du clergé*, Paris, 1901; Mgr Le Camus, *Lettre sur la formation ecclésiastique des séminaristes*, 1901; Mgr Mignot, *La méthode de la théologie*, dans *Revue du clergé français*, 15 décembre 1901, trad. allemande et anglaise : ce discours-manifeste, de beaucoup le plus important des documents de cette époque, a été repris dans les *Lettres sur les études ecclésiastiques*, Paris, 1908; J. Brucker, *La réforme des études dans les grands séminaires*, dans *Études*, t. XCII, 1902, p. 597-615 et 742-754; Mgr d'Hulst, *Mélanges philosophiques*, Paris, 1903; A. Baudrillart, *Le renouveau intellectuel du clergé de France au XIXe siècle*, Paris, 1903; F. Klein, *Quelques motifs d'espérer*, 3e éd., 1904, p. 77-114; P. Batiffol, *Questions d'enseignement supérieur ecclésiastique*, Paris, 1907 (c'est, avec celui de Mgr Mignot cité plus haut, l'ouvrage le plus important de cette liste); H. Schrörs, *Gedanken über zeitmässige Erziehung u. Bildung der Geistlichen*, Paderborn, 1910; B. de Solages, *La crise moderniste et les études ecclésiastiques*, dans *Revue apologétique*, t. LI, 1930, p. 5-30.

Écrits où s'exprime la notion moderniste de la Révélation et de la théologie : A. Loisy, *L'Évangile et l'Église*, Paris, 1902; *Autour d'un petit livre*, 1903; *Mémoires*, surtout t. I, p. 504, 567 et t. II, p. 38; Ed. Le Roy, *Dogme et critique*, Paris, 1907; G. Tyrrell, *The relation of Theology to Devotion*, dans *The Faith of the Millions*, t. I, 1901; *Théologisme*, dans *Revue apologétique*, t. IV, 1907, p. 499-526; *Through Scylla und Charybdis or the Old Theology and the New*, 1907; *Medievalism*, Londres, 1908, trad. franç. : *Suis-je catholique?* Paris, 1909; L. Laberthonnière, *Essais de philosophie religieuse*, Paris, 1903; *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec*, 1904; Fr. von Hugel : voir exposé et bibliographie dans M. Nédoncelle, *La pensée religieuse de Friedrich von Hügel*, Paris, 1935.

Critiques orthodoxes de la notion moderniste de Révélation et de théologie : J. Lebreton, *La foi et la théologie d'après M. Tyrrell* dans *Revue apologétique*, t. III, 1907, p. 542-550; *Catholicisme*, *ibid.*, t. IV, 1907, p. 527-518; A. Gardeil, *Le donné révélé et la théologie*, Paris, 1910; R. Garrigou-Lagrange, *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques*, Paris, 1909; M.-D. Chenu, *Le sens et les leçons d'une crise religieuse*, dans la *Vie intellectuelle*, 10 décembre 1931, p. 356-380.

5° *Les synthèses dans le sens de la tradition.* — Un nouvel et fécond effort de méthodologie théologique fut le fruit de la réaction catholique d'abord devant l'*Aufklärung* et le semi-rationalisme, ensuite devant le modernisme.

Dans l'élimination de l'*Aufklärung*, puis du semi-rationalisme de Günther, en même temps que dans l'effort de restauration de la scolastique, il faut mentionner Clemens, cf. bibliographie, H.-J. Denzinger († 1883), auteur de *Vier Bücher von der religiösen Erkenntnis*, 2 vol., 1856-1857, mais plus connu pour son *Enchiridion;* J. Kleutgen, S. J. († 1893), avec sa *Theologie der Vorzeit*, 5 vol., 1853-1860 et sa *Philosophie der Vorzeit*, 2 vol., 1860-1863. De même direction que Kleutgen et, comme lui, se reliant à la scolastique tant post-tridentine (de Lugo, Suarez, Cano, Petau) que médiévale (saint Thomas) est Constantin von Schæzler († 1880), dont le P. Esser a édité l'*Introductio in S. theologiam dogmaticam ad mentem D. Thomæ Aq.*, Ratisbonne, 1882.

Le pontificat de Pie IX fut orienté, contre le rationalisme et le naturalisme, dans le sens d'une affirmation : 1. de l'ordre surnaturel et, pour ce qui est de la pensée, des choses de la foi; 2. des rapports de subordination et d'harmonie entre la raison et la foi, l'intelligence humaine et le magistère divin. Ces affirmations, promulguées au concile du Vatican, devaient assurer à la théologie un statut conforme à sa vraie nature et à ce qu'elle avait été dans la tradition catholique. C'est dans cette perspective que se placent Franzelin († 1885), collaborateur direct du concile du Vatican; M.-J. Scheeben († 1888); en France J.-B. Aubry († 1882) qui suit Franzelin; J. Didiot († 1903); C. Labeyrie, qui suit Scheeben et Didiot, etc. Tous ces auteurs s'appliquent à reprendre la grande tradition théologique, à retrouver, enrichie des exigences et des apports modernes, une synthèse du type et de l'inspiration de la synthèse patristique et médiévale : un état de choses où la raison ne soit pas séparée de la foi, mais organiquement reliée à elle, où les différentes parties de la théologie se regroupent et s'articulent dans une unité vivante. Chez ces auteurs, comme pour le concile du Vatican, l'intelligence de ce qu'est la théologie est cherchée du côté de la foi, laquelle fait face au révélé, à la Parole de Dieu.

Ceci est particulièrement vrai de M.-J. Scheeben. C'est dans une vue très riche et très lucide de la surnaturalité de la foi que cet auteur a puisé sa notion de la théologie. Sa notion de la foi elle-même est intégrée à sa théologie de la surnature, du nouvel être que la grâce donne aux enfants de Dieu : c'est bien la ligne traditionnelle du *Fides quærens intellectum*. La théologie est une connaissance qui procède de ce don de lumière, de ce regard nouveau ouvert sur le monde des objets surnaturels, que constitue la foi. Son ordre propre est celui de la foi. Aussi n'est-elle « que la connaissance développée de la foi ». *Dogmatique*, n. 957. Son premier rôle est d'amener la foi, en l'exprimant et en l'expliquant dans l'intelligence de l'homme, à un état plus ferme, plus lumineux, plus intime et plus personnel. *Ibid.*, n. 852, 907, 910; *Mysterien des Christentums*, § 107, n. 3. La première activité de la théologie et le premier stade de son développement, c'est l'approfondissement de la foi par l'*intelligence* que nous en prenons; tout le développement ultérieur de la théologie en une *science* de la foi dépend de ce premier *intellectus*, toute l'intelligibilité de la science théologique lui vient de l'intelligence du révélé. *Mysterien*, § 105, n. 3. La science de la foi se constitue principalement par un effort pour découvrir et organiser en un corps doctrinal les connexions que les mystères révélés ont entre eux et avec les vérités du monde naturel. Scheeben insiste beaucoup sur ce point, par quoi la théologie lui paraît mériter le nom de science; cf. *Mysterien*, § 104, n. 1; § 105, n. 3; *Dogmatique*, n. 877 sq., 945, etc.

Cette recherche des connexions et cette pénétration dans la logique interne des mystères est une œuvre de la raison cherchant *cur res sit vel esse debeat :* possibilité interne et externe du mystère, pourquoi de sa réalisation; cf. *Mysterien*, § 106. Dans ce travail, la raison assume et met en œuvre les connaissances naturelles et les analogies empruntées à notre monde. Si Scheeben n'exclut pas, d'ailleurs, toute possibilité de conclusion théologique au sens moderne du mot, il ne fait pas, de la déduction de conclusions, l'objet principal et propre du travail théologique; il voit cet

objet, bien plutôt, dans l'interprétation du révélé et sa construction en un corps organisé.

Enfin, pour se constituer ainsi en science de la foi, la théologie doit avoir une certaine activité visant à établir les propositions de foi. Par cette fonction, la théologie cherche à établir : 1. que les enseignements dogmatiques proposés par l'Église sont véritablement renfermés dans les sources divines de la Révélation; 2. que la proposition qu'en fait l'Église repose réellement sur une mission divine. C'est la fonction dogmatique, positive ou apologétique de la théologie. *Dogmatique*, n. 926 sq. La théologie positive est donc cette activité par laquelle la théologie établit l'accord de l'enseignement ecclésiastique, qui est son donné immédiat, *Dogmatique*, n. 763 sq., avec les sources dans lesquelles la Révélation nous est présentée et transmise; cf. *Mysterien*, § 105, n. 2; *Dogmatique*, n. 3, 926 sq., 936 sq., 940.

Au point de vue de la méthodologie théologique, c'est aussi une synthèse, et d'une inspiration semblable à celle de Scheeben, qu'apporta le P. A. Gardeil, avec *Le donné révélé et la théologie*, Paris, 1910, 2e éd., 1932. Bien au delà d'une polémique ou d'une apologétique liées aux difficultés du moment, le P. Gardeil remontait aux principes propres de la connaissance religieuse, dogmatique et théologique. Sur les points vraiment structuraux, le *Donné révélé* rétablissait la théologie dans son vrai statut : homogénéité relative du travail théologique au révélé, unité de la théologie qu'intègrent les deux grandes fonctions positive et spéculative, définition de la positive comme une fonction théologique et un travail sur les principes mené sous la régulation de la foi, distinction de la science et des sytèmes théologiques, pleine valeur rationnelle et pleine valeur religieuse du travail théologique, etc. Plusieurs des travaux contemporains les plus notables de méthodologie théologique procèdent de l'ouvrage du P. A. Gardeil : c'est le cas en particulier de *L'évolution homogène du dogme catholique*, du P. Marin-Sola, qui développe et systématise, au regard du problème du développement du dogme et de la conclusion théologique, l'idée maîtresse du P. Gardeil sur l'homogénéité de la théologie au dogme et du dogme au révélé primitif.

Fr.-J. Clemens, *De scolasticorum sententia: Philosophia est ancilla theologiæ*, Munster, 1860; *Die Wahrheit in dem Streite über Philosophie und Theologie*, Munster, 1860 (contre Kuhn); Fr. Lakner, *Kleutgen und die kirchliche Wissenschaft Deutschlands im 19. Jahrhundert*, dans *Zeitsch. f. kathol. Theol.*, t. LVII, 1933, p. 161-214; J.-B. Aubry, *Essai sur la méthode des études ecclésiastiques*, Lille, 1890 sq., 2 vol.; J. Didiot, *Cours de théologie catholique. Logique surnaturelle subjective. Logique surnaturelle objective*, Lille, 1892 sq.; C. Labeyrie, *La science de la foi*, La Chapelle-Montligeon, 1903; J.-B. Franzelin, *Tractatus de divina Traditione et Scriptura*, Rome-Turin, 1870. — M.-J. Scheeben, *Mysterien des Christentums*, c. XI : *Die Wissenschaft von den Mysterien des Christentums oder die Theologie*, 1865; *Handbuch der katholischen Dogmatik*, Fribourg-en-B., 1873, trad. fr. P. Belet, Paris, 1877 sq., t. I, 2e partie, p. 417 sq.; art. *Glaube*, dans le *Kirchenlexikon*, 2e éd., t. V, col. 616-674; sur Scheeben, cf. K. Eschweiler, *Die zwei Wege der neueren Theologie*, Augsbourg, 1926, p. 131 sq.; M. Schmaus, *Die Stellung Matthias-Joseph Scheebens in der Theologie des 19. Jahrhunderts*, et M. Grabmann, *Matthias-Joseph Scheebens Auffassung vom Wesen und Wert der theologischen Wissenschaft*, dans le recueil publié pour le centenaire de la naissance de Scheeben : *Matthias-Joseph Scheeben, der Erneuerer katholischer Glaubenswissenschaft*, Mayence, 1935, respectivement p. 31-54 et 57-108. — A. Gardeil, *La réforme de la théologie catholique*, dans *Revue thomiste*, 1903, p. 5-19, 197-215, 428-457, 633-649, et 1904, p. 48-76; *Le donné révélé et la théologie*, Paris, 1910; sur l'œuvre du P. Gardeil, cf. *Bulletin thomiste*, Notes et Communications, octobre 1931. — Fr. Marin-Sola, *La evolución homogénea del dogma católico*, Madrid et Valence, 1923, trad. fr. en 2 vol., *L'évolution homogène du dogme catholique*, Fribourg-en-Suisse, 1924.

6° *Les problèmes, les tendances et les tâches d'aujourd'hui.* — Depuis une quarantaine d'années, la théologie, plus que jamais, s'interroge sur elle-même, sur son objet, ses méthodes, ses possibilités, sa place parmi les autres disciplines. Cet effort semble pouvoir être caractérisé ainsi : après une période de mise en question et de tâtonnements, la théologie cherche, au delà des dissociations introduites par le nominalisme, la Réforme, la théologie du XVIIe siècle, le rationalisme et le modernisme, une unité semblable à celle qu'elle a connue dans son âge d'or médiéval, mais enrichie par l'apport des données, des questions, des méthodes nouvelles, par la mise en œuvre et l'assimilation des disciplines auxiliaires nées depuis le Moyen Age. En même temps, la théologie réalise davantage sa dépendance à l'égard de la communauté et du magistère ecclésiastiques.

La crise par laquelle commence l'effort de réflexion de la théologie sur elle-même, a eu deux points d'application principaux : la question de la valeur scientifique de la theologie et celle du statut de la théologie positive.

Il était fatal que depuis le XVe siècle on ait été amené à dénoncer la valeur scientifique de la théologie. La crise n'intervint pourtant que quand des chrétiens, et non pas seulement des incrédules, posèrent la question de savoir si une discipline inféodée à une foi et à une orthodoxie pouvait encore être comptée parmi les sciences et faire, comme telle, l'objet d'un enseignement dans les universités. C'est en Allemagne et dans le protestantisme que la question fut posée par le livre fameux de C.-A. Bernouilli, *Die wissenschaftliche und die kirchliche Methode in der Theologie*, Fribourg-en-B., 1897, auquel Overbeck, Lagarde, Duhm et Wellhausen donnèrent leur suffrage. Bernouilli voulait que l'on distinguât deux théologies : l'une affranchie de tout contrôle ecclésiastique, libre de sa recherche et digne du nom de science, l'autre adaptée à la finalité pratique de l'éducation des clercs et sous la dépendance des Églises. Le problème ainsi posé ne pouvait pas ne pas émouvoir les théologiens catholiques. Aussi ont-ils eu, dans ces quarante dernières années, le souci de justifier la qualité scientifique de leur discipline, de défendre la spécificité et la valeur de la connaissance religieuse, de trouver un statut pour la théologie dans l'ensemble des disciplines scientifiques. Sur ce dernier point, l'un des efforts les plus originaux et les plus réussis est sans doute celui de G. Rabeau qui, utilisant la théorie de la « collocation » proposée par Stuart Mill, a pu justifier l'existence et définir le statut, l'objet et la méthode de la théologie comme science d'un ordre de faits ayant sa spécificité ontologique et épistémologique.

Cependant, le problème du statut de la théologie a surtout été traité, ces quarante dernières années, à propos de la théologie positive. La nécessité de faire plus grande la place du donné et des résultats considérables acquis par le XIXe siècle dans le domaine positif a déterminé, entre 1898 et 1910 environ, tout un débat sur la nature de la théologie positive, sa place dans la théologie, la nécessaire réforme de celle-ci, la place à garder à la théologie scolastique. Chez beaucoup d'auteurs le problème était de mettre dorénavant la théologie sous le signe de la positive, comme elle avait été jusque là sous celui de la scolastique. Plusieurs des études versées alors au débat sur la positive sont surtout des défenses de la scolastique, méconnue et rejetée par certains comme l'encombrant héritage d'un siècle révolu. Mais ce dont il s'agissait chez d'autres, c'était du statut et de la méthode de l'enquête positive au regard du travail théologique.

Ceux qui étaient formés aux disciplines historiques étaient tentés d'appeler théologie positive la simple enquête historique portant sur les doctrines et les institutions chrétiennes; c'est ainsi que Mgr Batiffol croyait suffisant de répondre aux objections du P. Laberthonnière : « Nos études, qui sont historiques par leur méthode, sont théologiques par leur objet », dans *Questions d'enseignement supérieur*, p. 149. C'était donner à la théologie positive un *lumen sub quo* et donc une méthode d'ordre purement historique et naturel; aussi appelait-on la nouvelle discipline « théologie historique » ou « théologie patristique », ou « histoire des dogmes », sans bien discerner sous ces divers vocables des genres de connaissance différents.

C'est l'intervention des Pères Lemonnyer et A. Gardeil qui contribua le plus alors à faire discerner les exigences d'un point de vue formellement théologique dans la définition de l'objet et de la méthode de la *théologie* positive en tant que distincte d'une *histoire* des dogmes. Parallèlement, le P. Gardeil proposait l'idée d'une « méthode régressive » comme caractéristique de la théologie positive.

Cet effort de réflexion, tant sur le statut de la théologie comme science, que sur les exigences propres d'une *théologie* positive, est allé de pair, dans la théologie contemporaine, avec une accentuation de la liaison essentielle qui existe entre la théologie et le magistère de l'Église. Cela semble avoir été l'un des bénéfices des discussions récentes, que de mieux faire comprendre l'implication du magistère ecclésiastique dans le travail de la théologie positive. C'est dans ce sens que, déjà chez un Franzelin, *De divina Traditione et Scriptura*, Rome, 1870, puis dans le travail de ces trente dernières années, la théologie positive a de mieux en mieux pris conscience du caractère *ecclésiastique* de sa méthode. Voir Mgr Mignot, Préface aux *Lettres sur les études ecclésiastiques*, Paris, 1908; J.-B. Aubry, *Essai sur la méthode des études ecclésiastiques*, t. II, p. 232 sq., 286 sq.; J. Didiot, *Logique surnaturelle subjective*, 2e éd., 1894, théor. XXVII, p. 91 sq., théor. XXXV, p. 140 sq., et toute la partie qui traite des lieux théologiques; Laforêt, Jacquin, Schwalm, Durst, Landgraf, Ranft, Simonin, Draguet, Charlier, Wyser, cités plus loin; M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, t. I, Munich, 1938, p. 18 sq., etc. Cette accentuation du rapport de la *doctrina sacra*, en sa fonction positive, au magistère de l'Église, a été renforcée, dans les années 1930 et suivantes, par les études concernant la notion de tradition qui ont restitué en cette matière l'ancien sens ecclésiastique, si bien compris, au début du XIXe siècle, par un Möhler : le donné de la théologie, c'est la tradition, c'est-à-dire ce que livre à chaque génération la prédication apostolique, et le trésor constitué par cette prédication dans son développement à travers l'espace et le temps.

Mais le trait le plus notable de l'idée actuelle de théologie tient à l'effort fait pour surmonter les dissociations survenues depuis le XVe siècle et pour intégrer à l'œuvre théologique les acquisitions des techniques positives. Les deux grandes dissociations sont, d'une part, celle que le nominalisme et la Réforme ont favorisée entre la connaissance humaine et la foi et, d'autre part, celle que la théologie du XVIIe siècle a instaurée entre théologie et morale, théologie et mystique ou vie spirituelle. Elles procèdent l'une et l'autre d'une compréhension insuffisante de la vraie nature de la foi. C'est seulement quand on a compris la vraie nature contemplative de la foi, que l'on peut faire d'elle le principe d'un nouveau régime de connaissance à l'intérieur duquel s'inscrit la théologie; que l'on peut intégrer dans la théologie la direction de la vie humaine et l'étude de la vie spirituelle dans toute l'étendue de son développement; que l'on peut enfin comprendre la jonction de la fonction positive et de la fonction spéculative de la théologie et fonder, dans les conditions de *notre* foi, le statut social et ecclésiastique de la positive.

Chez quelques-uns, la tendance à restaurer la liaison de la théologie aux valeurs de la foi et de la vie dans l'Église a tendance à dévier vers une théologie immédiatement et intrinsèquement liée à la vie, inspiratrice de la vie. La tendance a toujours été très forte, en Allemagne, d'unir et presque de fusionner vie et théologie, connaissance et expérience. Elle a repris une vigueur nouvelle, ces dernières années, dans le courant de la *Lebenstheologie* ou même dans celui qui, en liaison avec le mouvement liturgique, préconise le retour aux Pères et à une forme de théologie qui soit contemplation vécue autant que spéculation intellectuelle; ce qui se joint à la tendance à concevoir davantage le dépôt de la foi comme immanent à la vie de la communauté chrétienne et le travail théologique comme se référant *au Christ* et lié à la *vita in Christo*.

Enfin l'une des tâches de la théologie contemporaine est d'assumer, sans déroger à son unité et aux lois de son travail, les données des sciences auxiliaires et en particulier des techniques documentaires et positives : exégèse, archéologie, épigraphie, histoire des dogmes et des institutions, science des religions, philosophie de la religion, psychologie, etc. Il y a encore beaucoup à faire à cet égard, et les exigences formulées en cette matière au cours de la crise moderniste n'ont pas encore reçu, en ce qu'elles avaient de juste, une satisfaction complète. Cf. Draguet, dans *Revue catholique des idées et des faits*, 14 février 1936, p. 16-17; L. Charlier, *Essai sur le problème théologique*, p. 153 sq.

Sur la question de la qualité scientifique de la théologie. 1° *Chez les protestants.* — C.-A. Bernouilli, *Die wissenschaftliche und die kirchliche Methode in der Theologie*, Fribourg-en-B., 1897; sur la polémique qui a suivi, F. Kattenbusch, art. *Theologie*, dans la *Protest. Realencyklopädie*, t. XXI, 1908, p. 907 sq.; E.-H. Haenssler, *Die Krisis der theologischen Fakultät*, Zurich, 1929. La réaction dogmatique et confessionnelle inspirée surtout par la « théologie dialectique » prend aujourd'hui le contrepied de Bernouilli et d'Overbeck, et affirme fortement le caractère essentiellement ecclésiastique de la théologie, laquelle est science de la foi : cf. E. Pfennigsdorf, *Das Problem des theologischen Denkens. Eine Einführung in die Fragen, Aufgaben und Methoden der gegenwärtigen Theologie*, Leipzig, 1925; K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, t. I, 1re partie, Munich, 1932, dont le titre est déjà significatif et qui, dès la p. 1, déclare : *Theologie ist eine Funktion der Kirche.*

2° *Chez les catholiques.* — G. von Hertling, *Das Prinzip des Katholizismus und die wissenschaft. Grundsätzliche Erörterung aus Anlass einer Tagesfrage*, Fribourg-en-B., 1899; abbé Frémont, *La religion catholique peut-elle être une science?* Paris, 1899; P. von Schanz, *Ist die Theologie eine Wissenschaft?* Stuttgart et Vienne, 1900; Chr. Pesch, *Das kirchliche Lehramt und die Freiheit der theologischen Wissenschaft*, Fribourg-en-B., 1900; *Die Aufgaben der katholischen Dogmatik im 20. Jahrhundert*, dans *Zeitsch. f. kathol. Theol.*, 1901, p. 269-285; F.-M. Schindler, *Die Stellung der theologischen Fakultät im Organismus der Universität*, Vienne, 1904; J. Donat, *Die Freiheit der Wissenschaft*, Inspruck, 1910; S. Weber, *Theologie als freie Wissenschaft*, Fribourg-en-B., 1912; K. Adam, *Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus. Vorträge und Aufsätze*, 2e éd., Rottenburg, 1923; G. Hafele, *Die Berechtigung der theologischen Fakultät im Organismus der Universität*, Fribourg (Suisse), 1932; B. Poschmann, *Der Wissenschaftscharakter der katholischen Theologie*, Breslau, 1932; G. Rabeau, *Introduction à l'étude de la théologie*, Paris, 1926; P. Wyser, *Theologie als Wissenschaft*, Salzbourg, 1938.

Sur la liquidation qui se fait des dissociations indûment introduites entre théologie et morale, théologie et mystique, fonction spéculative et fonction positive : A. Gardeil, *Le donné révélé et la théologie*, Paris, 1910; toute l'œuvre du P. R. Garrigou-Lagrange et la revue *La vie spirituelle*; K. Eschweiler, *Die zwei Wege der neueren Theologie*, Augs-

bourg, 1926, et en particulier le § 2 du c. IV; G. Rabeau, *Introduction à l'étude de la théol.*, en particulier la 2e part., c. I; M.-D. Chenu, *Position de la théologie*, dans *Revue des sciences philos. et théol.*, t. XXIV, 1935, p. 232-257; J.-A. Jungmann, *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung*, Ratisbonne, 1936.

Comme signes d'une réintégration de la morale dans l'unité de la théologie, cf. ici, art. PROBABILISME, t. XIII, col. 615 sq.; Mgr G.-L. Waffelaert, *De methodo seu modo procedendi in theologia morali*, dans *Ephem. theol. Lovan.*, t. I, 1924, p. 9-14; Dumas et Merkelbach recensés dans *Bulletin thomiste*, avril 1932, p. 494 sq.; Fr. Tillmann, *Handbuch der katholischen Sittenlehre*, Dusseldorf, 1934 sq.

Sur la tendance à fusionner théologie et vie et sur la *Lebenstheologie* : E. Krebs, *Die Wertprobleme und ihre Behandlung in der katholischen Dogmatik*, Fribourg-en-B., 1917; A. Rademacher, *Religion und Leben*, 2e éd., 1928; Th. Soiron, *Heilige Theologie*, 1935; A. Stolz, *Charismatische Theologie*, dans *Der katholische Gedanke*, 1938, p. 187-196; L. Bopp, *Theologie als Lebens-und Volksdienst*, 1935; K. Adam, *Von dem angeblichen Zirkel im katholischen Lehrsystem oder von dem einem Weg der Theologie*, dans *Wissenschaft und Weisheit*, 1939, p. 1-25, et en général cette revue fondée en 1934 par les franciscains allemands; E. Mersch, cité *infra*, col. 458; G. Kœpken, *Die Gnosis des Christentums*, Salzbourg et Leipzig, 1939. Pour une critique de la *Lebenstheologie*, cf. M. Koster, dans *Theologische Revue*, 1939, col. 41 sq.; comparer le no de juillet 1935 de la *Revue thomiste*, intitulé « Théologie et action ».

III. LA NOTION DE THÉOLOGIE. PARTIE SPÉCULATIVE. — I. Données et indications du magistère. II. Idée et définition de la théologie (col. 448). III. Problèmes de structure et de méthode (col. 462). IV. L'habitus de théologie et le point de vue du sujet (col. 483). V. Les divisions et les parties de la théologie (col. 492). VI. La théologie et les autres sciences (col. 496).

I. DONNÉES ET INDICATIONS DU MAGISTÈRE. — Il y a, sur la théologie, ses bases, sa règle, sa loi ou sa méthode, un certain enseignement du magistère de l'Église. Nous nous en tiendrons, comme le font l'*Enchiridion symbolorum* de Denzinger et l'*Enchiridion clericorum* de 1938, aux actes des grands conciles et surtout à ceux du Siège apostolique. Leurs interventions se réfèrent à trois grandes crises de la pensée religieuse : l'introduction de la philosophie aristotélicienne au début du XIIIe siècle, lettre *Ab Ægyptiis* de Grégoire IX, en 1228, Denz., n. 442 sq.; le semi-rationalisme du XIXe siècle, condamnation de Hermès, Günther et Froschammer; lettre de Pie IX à l'archevêque de Munich; concile du Vatican, Denz., n. 1618 sq., 1634 sq., 1655 sq., 1666 sq., 1679 sq.; enfin la crise moderniste et les problèmes ou renouvellements qu'elle engageait, encycliques *Pascendi* et *Communium rerum*, Denz., n. 2086-2087 et 2120. A la suite de cette crise un effort a été fait pour la réforme et le progrès de l'enseignement ecclésiastique; d'où un certain nombre de documents récents, qu'on trouvera dans l'*Enchiridion clericorum. Documenta Ecclesiæ sacrorum alumnis instituendis*, Rome, 1938; voir en particulier la constitution *Deus scientiarum Dominus*, qui, en 1931, a fixé le statut de l'enseignement des sciences sacrées dans les universités ecclésiastiques.

Voici, en bref, les dispositions relatives à la théologie contenues dans ces documents. La base ou la source de la théologie n'est pas l'évidence rationnelle, mais la foi surnaturelle aux mystères révélés par Dieu, Denz., n. 1619, 1642, 1656, 1669 sq.; son âme, dit Léon XIII, est l'Écriture sainte. *Enchir. cler.*, n. 515. L'encyclique *Pascendi* insiste sur l'erreur qui consisterait à subordonner la théologie à une philosophie religieuse, et sa partie positive à la pure critique historique. Denz., n. 2087, 2104. La règle de la pensée théologique est l'enseignement de l'Église et la tradition des Pères. Denz., n. 1657, 1666 sq., 1679. Aussi met-on avec insistance les théologiens en garde contre les dangers de l'innovation, non seulement dans la pensée, mais même dans les expressions. Denz., n. 320, 442 sq., 1657-1658, 1680, 1800 (où l'on voit que la tradition n'exclut pas le progrès). Enfin, on prend formellement la défense de la théologie scolastique médiévale, laquelle n'est ni périmée, ni inclinée vers le rationalisme. Denz., n. 1652, 1713; *Enchir. cler.*, n. 414 sq., 423, 602, 1132, 1156. De plus, tout en affirmant la nécessité d'une méthode positive, on en marque les limites et on affirme très fortement la nécessité d'y joindre une méthode spéculative. *Enchir. cler.*, n. 806 *(Pascendi)*, 1107 et 1133 sq. (Benoît XV), 1156 (Pie XI). Au demeurant, après avoir signalé les dangers ou condamné les erreurs, on nous propose une formule positive de ce qu'on pourrait appeler le statut ou la charte de la théologie.

La raison, éclairée par la foi, lorsqu'elle se livre à la recherche avec zèle, piété et mesure, peut, par le secours de Dieu, arriver à une très fructueuse intelligence des mystères : tant en usant de l'analogie des réalités déjà connues par notre esprit, qu'en considérant les liens que les mystères eux-mêmes ont entre eux et avec la destinée humaine. Cependant, jamais notre raison n'arrivera à connaître ces choses de la manière dont elle connaît les vérités qui constituent son objet propre... Concile du Vatican, sess. III, c. IV, Denz.-Bannw., n. 1796.

Dans les *Adnotationes* des théologiens au texte du schéma préparatoire (c. V) qui correspond à ce texte définitif, nous lisons des précisions qui, pour ne pas émaner de l'autorité dogmatique de la hiérarchie, n'en sont pas moins spécialement autorisées :

Une connaissance ou science purement philosophique des mystères est exclue... Mais il est une autre science qui procède des principes révélés et crus par la foi et qui s'appuie sur ces principes. Loin de nous d'exclure une telle connaissance *(intelligentia)*, qui constitue une grande part de la sacrée théologie. Dans celle-ci, la foi étant supposée, on recherche comment les vérités sont proposées dans la Révélation : et c'est la théologie positive (comme on dit); à partir de là, en assumant également des vérités et des principes rationnels, on aboutit *(deducitur)* à une certaine intelligence *analogique* des choses connues par la Révélation et de ce qu'elles sont en elles-mêmes : *Fides quærens intellectum*, et c'est la théologie spéculative. Dans cette discipline, c'est le sens des dogmes tel qu'il se trouve dans la Révélation et que l'Église le déclare, qui est la norme de ce travail de purification et d'amenuisement *(expoliendæ)* que doivent subir les notions philosophiques pour être appliquées à cette intelligence des mystères, comme l'ont toujours pratiqué les Pères et les théologiens catholiques; ce n'est pas, à l'inverse, aux notions purement naturelles de la philosophie qu'on accommoderait un sens des dogmes différent de celui qui se trouve dans la Révélation telle que l'Église la comprend et la propose. C'est pourquoi il est dit que « dans les choses de la religion, la raison humaine et la philosophie ne doivent pas régner, mais servir ». C'est pourquoi encore on a écrit, afin d'éviter une fausse interprétation du décret... Mansi-Petit, *Concil.*, t. L, col. 84-85; Th. Granderath, *Constitutiones dogmat. S. œc. concilii Vaticani...*, Fribourg-en-Br., 1892, p. 90.

Dans les documents récents on souligne la nécessité d'une préparation philosophique soignée, pour la théologie, et le rôle que sont appelés à jouer, dans la constitution de cette théologie elle-même, les disciplines philosophiques : cf., pour le premier point, *Enchir. cler.*, n. 480 (Léon XIII), 805 et 810 *(Pascendi)*, 1126 (Benoît XV), 1155, 1190 (Pie XI), 840 (Consistoriale); pour le second point, n. 404 (Léon XIII, *Æterni Patris*), 1130 (Benoît XV), 1156 (Pie XI).

II. IDÉE ET DÉFINITION DE LA THÉOLOGIE. — *1. GENÈSE ET NÉCESSITÉ DE LA THÉOLOGIE : PHILOSOPHIE, FOI ET THÉOLOGIE.* — Il nous faut situer la théologie dans l'économie générale de la connaissance de Dieu : connaissance divine, connaissance humaine et connaissance théandrique. Dieu est connaissable de deux manières : selon son mode à lui et selon notre mode à

nous, chaque nature ayant son mode propre de connaissance, déterminé par son objet connaturel. Cf. saint Thomas, *In Ium Sent.*, prol., a., 1 sol. et ad 1um; a. 3, sol. 1; *In IIum*, prol.; *In Boet. de Trin.*, prol., q. II, a. 2; q. V, a. 4; *Cont. Gent.*, l. I, c. III et VIII; l. II, c. IV; l. IV, c. I; *Sum. theol.*, Ia, q. XII, a. 12.

Dieu, qui est l'Être même et l'Infini parfait, a pour objet propre et connaturel soi-même; le mode de sa connaissance est de se connaître lui-même intuitivement et les autres choses à partir de lui et en lui, comme des participations de lui-même. La science divine suit ainsi, parce qu'elle le crée, l'ordre en soi des choses et de leur intelligibilité.

Notre objet connaturel, qui est au niveau de notre propre ontologie, est la quiddité des choses sensibles, la nature des choses physiques. Notre connaissance va de l'extérieur à l'intérieur, des choses moins premières et moins intelligibles en soi aux réalités plus premières et plus intelligibles. C'est ainsi qu'elle atteint Dieu, comme cause efficiente, exemplaire et finale des choses sensibles, dans une connaissance analogique, liée à son objet connaturel, la quiddité des choses sensibles. On a, depuis le XVe siècle, semble-t-il, donné le nom de « théologie naturelle » à cette connaissance de Dieu par la raison à partir de la connaissance que nous avons des choses créées.

La connaissance que Dieu a de lui-même est, par grâce, communiquée aux hommes. Elle l'est d'une manière parfaite, pour autant du moins que cela est possible à des créatures et d'une façon qui comporte des degrés, dans la vision béatifique. Elle l'est d'une manière imparfaite dans la foi surnaturelle. La foi est « une réalité des choses que l'on espère, une ferme assurance de celles qu'on ne voit pas ». Hebr., XI, 1. Elle est une puissance de perception des objets ou plutôt de l'objet connaturel à Dieu lui-même. Mais, si elle est une « ferme assurance », si elle est le germe de la vision et si elle a en soi, dès maintenant, l'efficacité d'atteindre le mystère de Dieu lui-même comme objet, la connaissance de la foi est conditionnée en nous par une communication extérieure d'objets, qui s'opère par la Révélation. Dieu se dévoile à nous et nous parle de lui; il le fait en une manière proportionnée à notre condition d'hommes, c'est-à-dire, d'un côté, selon un mode collectif, social, d'un autre côté, en un langage d'hommes, en des images, des concepts et des jugements pris parmi les nôtres. Dieu choisit, dans le monde de notre connaissance naturelle, des choses, des concepts et des mots qu'il sait et qu'il nous garantit, par le fait, être des signes non menteurs de son propre mystère. Ainsi est-ce à travers des images, des concepts et des jugements de même type et de même extraction que les nôtres, que notre foi passe pour adhérer au Dieu même qui est notre destinée totale. Ce n'est que dans les images, les concepts et les formules de la Révélation et du dogme que la foi peut percevoir son objet; mais, à travers la précarité et l'insuffisance des voiles verbaux qui ne révèlent Dieu qu'imparfaitement, la foi tend à une perception moins imparfaite de Dieu; cf. S. Thomas, *De verit.*, q. XIV, a. 8, ad 5um; ad 11um; *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. I, a. 2, ad 2um; *In IIIum Sent.*, dist. XXV, q. I, a. 1, sol. 1, ad 4um; IIa-IIæ, q. I, a. 6 : *Articulus est perceptio divinæ veritatis, tendens in ipsam.*

Cette tendance à une perception plus complète de la vérité divine s'opère dans une activité de l'homme croyant répondant à l'avance de Dieu. Dans cette activité le croyant achève l'œuvre de Dieu en joignant vitalement son activité au don qu'il a reçu. Ainsi voyons-nous naître une troisième connaissance de Dieu, qui n'est plus ni purement divine, ni purement humaine, mais divino-humaine ou théandrique. Ce n'est plus la connaissance purement philosophique de Dieu, obtenue par notre seul effort et limitée à ce que les créatures nous disent de lui. Ce n'est plus la connaissance proprement divine communiquée dans la vision intuitive et, ici bas, d'une manière inchoative et imparfaite, dans la foi. C'est une connaissance qui, partant de la foi et en exploitant le donné, tend, par un effort où l'homme apporte à Dieu une réponse active, à mieux percevoir l'objet divin livré dans la grâce et les énoncés de la foi.

Mais cet effort de perception de l'objet révélé peut se faire par deux voies différentes qui sont, aussi bien, les deux voies du progrès dogmatique : il peut se faire par la voie de la contemplation surnaturelle, sur la base d'une union affective à Dieu; ou bien par la voie de la contemplation théologique, sur la base d'une activité de connaissance de mode rationnel et discursif. Ces deux voies sont caractérisées par deux manières différentes de posséder le principe, qui est Dieu en son mystère surnaturel. Dans le premier cas, l'âme le possède et lui est unie par mode d'expérience; elle pénètre davantage l'objet de la foi par la charité; ce n'est pas tant elle qui travaille le mystère de Dieu que ce mystère qui la travaille intérieurement, se la rendant vitalement accordée, conforme et sympathique. Dans la théologie de saint Thomas, cette activité de perception par mode vital est attribuée plus spécialement aux dons du Saint-Esprit, surtout aux dons d'intelligence et de sagesse. *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. IV, a. 8, ad 3um; q. VIII, a. 5, ad 3um.

Dans la seconde voie, on possède Dieu en son mystère, non plus dans l'ordre de la connaturalité vitale, mais dans celui de la connaissance, qui est celui d'une conformité *intentionnelle* à l'objet. La pénétration de celui-ci se fait par un travail proprement rationnel, où nous sommes actifs et non plus passifs et où chacun peut profiter du travail d'autrui et communiquer ses propres acquisitions. L'amour, certes, intervient dans ce travail, mais c'est seulement comme en toute activité, à savoir comme moteur. *Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. XXVIII, a. 2, corp.; IIa-IIæ, q. II, a. 10, corp. Formellement, la pénétration de l'objet se fait par l'activité, avec les ressources, selon les lois et les méthodes de l'intelligence ou, plus précisément, de la raison. C'est à cet ordre qu'appartient la théologie, qui est contemplation proprement intellectuelle et de mode rationnel des enseignements de la foi. Cf. *Sum. theol.*, Ia, q. I, a. 6, ad 3um; IIa-IIæ, q. XLV, a. 1, ad 2um. Dans la contemplation théologique, la foi se développe et rayonne dans l'homme selon le mode de celui-ci, qui est rationnel et discursif; elle se développe et rayonne dans sa raison, y prenant la forme et obéissant aux exigences d'un savoir humain. Parmi ces exigences, il en est deux surtout qui donneront à la théologie son allure propre : une exigence d'ordre et une exigence d'unité dans les objets de connaissance.

1° *Exigence d'ordre et de hiérarchie.* — D'un côté, Dieu a fait toutes choses avec ordre et mesure. Cet ordre procède de la science créatrice de Dieu. De la science de Dieu, cet ordre passe non seulement dans ses œuvres, mais dans sa Parole, qui nous communique quelque chose de cette science : ainsi, tandis que nous déchiffrons quelque chose de l'ordre de la création et de la science de Dieu dans le « livre de la nature », nous en recevons une autre connaissance dans la Révélation à laquelle nous adhérons par la foi. Or, cette foi est celle d'un homme dont la raison porte dans les objets qui lui sont proposés de légitimes exigences d'intelligibilité et d'ordre. La foi n'est pas de la compétence de la pure raison, mais, de quelque manière qu'il la reçoive, lorsque l'homme s'y est ouvert, elle réclame de lui la soumission de tout lui-même et occupe jusqu'à sa raison. Celle-ci ne peut donc refuser de l'accepter et, puisqu'elle ne peut davantage abdiquer les exigen-

ces de lumière et d'ordre qu'elle a reçues de Dieu comme sa loi constitutive, elle est bien obligée d'apporter, dans la considération des objets de connaissance nouveaux que la foi fait habiter en nous, ses exigences natives d'intelligibilité et d'ordre : exigences auxquelles l'œuvre de Dieu, la Parole de Dieu, la Révélation et la foi ont de quoi satisfaire. Ce qui est donné simplement à l'homme pour son salut, sa raison devenue croyante le considérera à sa manière à elle, l'explicitera, le traduira en concepts et en définitions conformes à ses besoins, le construira surtout en un corps ordonné de vérités et d'énoncés où ce qui est premier en intelligibilité sera donné comme fondement à ce qui est second, la hiérarchie des choses se reconstruisant ainsi en un ordre qui s'efforce de reproduire, en en cherchant les indices dans les choses et dans la Révélation, l'ordre de la science créatrice de Dieu. Nous verrons bientôt à quoi ce programme engage.

2° *Exigence d'unité.* — La seconde exigence est encore commune à la foi et à la raison : c'est celle de l'unité dans les objets de connaissance. D'une part, en effet, la raison ne peut admettre la théorie de la double vérité; elle ne se résoudra jamais à penser que ce qui est certain et démontré pour elle dans l'ordre de la vérité spéculative, puisse être nié ou contredit par la foi. Aussi cherchera-t-elle toujours à constituer une certaine unité avec les connaissances qu'elle tient de ses évidences ou de ses démonstrations et l'apport nouveau d'objets et d'énoncés dont la foi est en elle la source. S'il lui est révélé que Dieu s'est fait homme, elle cherchera à penser ce mystère avec ce qu'elle sait de l'homme; et de même appliquera-t-elle aux sacrements, à la morale évangélique, à la théorie de la justification, etc., les différentes notions qui lui semblent intéressées par les réalités que la foi lui fait tenir. Or, cette foi, de son côté, n'est pas moins exigeante d'unité dans la connaissance. Elle est, en effet, dans le croyant, non pas un domaine à part et comme une nouvelle spécialité qui viendrait s'ajouter aux autres et leur demeurerait étrangère; elle est une nouveauté, mais elle est aussi totale et, modifiant l'homme tout entier, elle tend à se subordonner et à s'annexer en lui tout ce qu'il y a de connaissances certaines comme tout ce qu'il y a d'activité morale. Et par exemple, Dieu ne peut pas, en elle, se révéler comme devenu homme sans que les certitudes authentiques de l'esprit au sujet de ce qu'est essentiellement un homme, ne se subordonnent à cette révélation et ne demandent à entrer, avec le mystère révélé, dans un ordre de connaissance qui soit *un*.

Par ailleurs la confrontation entre les choses révélées et les acquisitions rationnelles, entraîne fatalement des heurts, au moins apparents. Nouvelle nécessité, pour le croyant, de mettre sa raison en rapports avec sa foi et de lui faire exercer, à l'égard de l'enseignement chrétien, une activité de défense qui est une nouvelle forme d'application de la raison aux choses de la foi. A ces différents titres, l'enseignement révélé se développe et rayonne dans la raison humaine comme telle et tend à prendre une forme proprement rationnelle, discursive et scientifique, qui est la théologie.

II. LA LUMIÈRE DE LA THÉOLOGIE ET LES DIFFÉRENTES FORMES DE L'ACTIVITÉ DE LA RAISON DANS LA FOI. — Nous pouvons, ayant vu sa genèse et par là même sa nécessité, définir quelle est la lumière propre de la théologie, son *lumen sub quo.* C'est la Révélation surnaturelle reçue dans la foi, en tant que s'exprimant et se développant dans une vie intellectuelle humaine de forme rationnelle et scientifique : *Revelatio virtualis,* disent les commentateurs de saint Thomas depuis Bañez. Ce n'est donc proprement ni la lumière de la raison, car la théologie ne vit que de la foi, ni la lumière de la foi, car la théologie se constitue par une activité rationnelle s'appliquant au donné de la foi, mais c'est une lumière qui se forme par l'union vitale et organique des deux : la lumière de la foi en tant qu'elle se conjoint celle de la raison, l'informe, la dirige et se sert d'elle pour constituer son objet en un corps de doctrines de forme rationnelle et scientifique. Cet usage de la raison dans la foi, qui est l'œuvre théologique, se fait de différentes manières, qu'il nous faut exposer rapidement.

1° *Établissement des « præambula fidei ».* — Une première manière est de fournir des démonstrations rationnelles rigoureuses des préambules de la foi : existence de Dieu, unité de Dieu, création *ex nihilo,* immortalité de l'âme, etc. S. Thomas, *In Boet. de Trin.*, q. II, a. 3; *In III^um Sent.*, dist. XXIV, a. 1, sol. 1.

2° *Défense des vérités chrétiennes.* — Une seconde manière concerne la défense des vérités chrétiennes, et elle comporte deux activités différentes : une activité s'appliquant à démontrer la crédibilité rationnelle du dogme et du magistère catholiques pris dans leur ensemble, cf. ici, art. CRÉDIBILITÉ, t. III, col. 2201 sq., une activité s'appliquant à défendre chacun des dogmes pris en particulier. La première activité fait l'objet d'une partie spéciale de la théologie, l'apologétique, ou théologie fondamentale. La seconde se répartit tout au long de la théologie; il revient, en effet, à celle-ci, après les avoir contemplés et construits rationnellement, de défendre chacun des dogmes en particulier contre les objections de la raison ou des sciences humaines. Dans cette activité de défense particulière de chaque dogme, la théologie ne peut apporter de preuves rigoureuses, positives et directes de la vérité des mystères; elle peut seulement suggérer la convenance rationnelle de ces mystères, et montrer, en résolvant les objections proposées, qu'il n'est pas absurde de tenir, par la foi, la vérité de ces choses. S. Thomas, *In Boet. de Trin.*, q. II, a. 1, ad 5um; a. 2, ad 4um; a. 3; *Sum. theol.*, I^a, q. I, a. 8; *Cont. Gent.*, l. I, c. VIII et IX. C'est aussi ce que suggèrent les interventions du magistère condamnant Rosmini pour avoir voulu démontrer indirectement la possibilité de la Trinité. Denz., n. 1915.

3° *Construction du révélé.* — Mais la manière de beaucoup la plus importante dont le travail rationnel s'applique à l'enseignement chrétien se réfère à la construction intellectuelle des mystères en un corps de doctrine. Car les mystères sont cohérents entre eux et cohérents aussi avec les réalités naturelles et les énoncés certains de la raison. C'est de cette connexion des mystères entre eux et de cette sorte de proportion qu'ils ont avec les choses que nous connaissons, que vit la théologie; ce sont elles qui, sous le nom d'analogie de la foi, inspirent la charte donnée par le concile du Vatican au travail théologique. Cf. encore encycl. *Providentissimus*, Denz., n. 1943; serment antimoderniste, Denz., n. 2146.

1. *Rôle de l'analogie.* — *Aliquam mysteriorum intelligentiam ex eorum quæ naturaliter (ratio) cognoscit analogia.* Il ne s'agit pas ici de démontrer les mystères, mais, ceux-ci étant connus par la foi, de s'en procurer quelque intelligence en recourant aux choses, aux lois, aux rapports qui nous sont connus rationnellement et avec lesquels les mystères ont une certaine similitude ou proportion. Cette justification repose tout entière sur la validité de la connaissance analogique et donc, d'une part, sur l'unité relative ou proportionnelle du monde naturel et du monde surnaturel et, d'autre part, sur la portée transcendante de la connaissance humaine. Ce second point est une question de philosophie. Le premier aussi pour une part, car il est lié à notre idée d'être, aux exigences et à la justification de cette idée; mais il est aussi une vérité théologique, découlant de la Révélation :

d'abord du fait même d'une Révélation formulée en notions et en mots empruntés à notre monde de connaissance; ensuite de certaines affirmations significatives de l'Écriture selon lesquelles le Dieu révélateur et sauveur, le Dieu de la foi et de la vie nouvelle est aussi et identiquement celui qui a créé le monde de notre connaissance et de notre vie naturelles; cf. Hebr., I, 1 sq. et Joa., I, 1 sq. Encore que le monde surnaturel soit constitué par une participation toute nouvelle à la vie intime de Dieu, les deux créations ne laissent pas d'être l'une et l'autre de l'être, l'une et l'autre des participations de Dieu, et donc non seulement ne peuvent se contredire foncièrement, mais sont reliées par un certain ordre.

Voilà pourquoi la raison de l'homme peut véritablement s'unir à la foi surnaturelle et devenir une puissance de connaissance originale et nouvelle qui n'est plus ni la simple foi, car elle raisonne, ni la simple raison, car elle applique son activité à un objet tenu par la foi surnaturelle, mais qui est la raison théologique.

Sur l'analogie elle-même, cf. ici, art. Analogie, t. I, col. 1142-1154; T.-L. Penido, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, Paris, 1931; R.-M. Bruckberger, *L'être valeur révélatrice de Dieu*, dans *Revue thomiste*, 1937, p. 201-226. — Sur l'analogie comme fondement de la théologie, cf. A. Gardeil, *Le donné révélé*, c. I; E. Przywara, *Religionsphilosophie katholischer Theologie*, 1926; *Analogia entis*, t. I, 1932; G. Feckes, *Die Analogie in unserem Gotteserkennen, ihre metaphysische und religiöse Bedeutung*, dans le recueil *Probleme der Gotteserkenntnis*, Munster, 1928, p. 132-184; R. Grosche, *La notion d'analogie et le problème théologique d'aujourd'hui*, dans *Revue de philos.*, 1935, p. 302-312; L. Charlier, *Essai sur le problème théologique*, p. 84 sq.; P. Wyser, *Theologie als Wissenschaft*, p. 99 sq.

2. *Connexion des mystères.* — *Tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo.* L'Église attache une grande importance, pour l'intelligence que la raison croyante, avec l'aide de Dieu, peut obtenir des mystères, à la contemplation des rapports que ces mystères ont entre eux et avec la fin dernière de l'homme.

De fait, quand on cherche ce qui donne aux écrits dogmatiques ou moraux des Pères leur plénitude, on trouve que c'est principalement leur sens de la connexion et de l'harmonie vivante des dogmes. Ils ont en ce sens, parce qu'ils ont vécu et pensé dans l'Église, qu'ils ont écrit pour répondre aux besoins de sa vie et qu'ils reflètent ainsi dans leurs œuvres la conscience que l'Église a de sa foi. Quand les Pères exposent un point de la Sainte Écriture ou de la doctrine catholique, on a le sentiment que tout le reste, qu'ils n'exposent pas, est présent dans le point particulier dont ils traitent. Cf. M.-J. Congar, *L'esprit des Pères d'après Möhler*, dans la *Vie spir.*, avril 1938, Suppl., p. 1-25; L.-A. Winterswyl, *Athanasius der Grosse, der Theologe der Erlösung*, dans *Die Schildgenossen*, t. XVI, 1937, p. 262-271.

La forme plus scientifique que la théologie a prise chez les grands scolastiques est nécessairement plus analytique que n'étaient les écrits des Pères; moins liée à la vie immédiate de l'Église, elle est plus purement scientifique ou didactique. Ainsi, d'une part, une élaboration plus poussée des doctrines et, d'autre part, une distribution plus fragmentée de ces mêmes doctrines rendent moins aisée, dans la théologie de forme scientifique, cette contemplation des mystères. Dans certains manuels issus d'une scolastique souvent abâtardie, les doctrines ont été souvent divisées en « thèses » et présentées à l'état morcelé, inorganique. Cf., sur et contre cet état de choses, J.-B. Aubry, *Essai sur la méthode des études ecclésiastiques*, Lille, 1890 sq.; F. Lenoir, *La théologie du XIXe siècle*, Paris, 1893, p. 29, etc. Aussi, des théologiens de la valeur de Scheeben attachent-ils une grande importance à la présentation organique des doctrines. *Dogmatique*, n. 887 sq. Cette exigence était satisfaite chez les grands scolastiques. Elle trouvait satisfaction dans leur souci d'un plan d'ensemble et dans leur détermination de l'unité de matière ou de « sujet » de la théologie. Il serait trop long de montrer ici comment l'admirable plan de la *Somme* de saint Thomas répond à ces exigences. Mais il est certain que le plan des *Sentences* d'abord, basé à la fois sur les catégories augustiniennes de *res et signa* et de *frui et uti*, puis le plan des autres traités systématiques, *Compendia* ou *Summæ*, ont été et demeurent des éléments de l'*intellectus fidei*, des instruments de doctrines, par l'harmonie qu'ils décèlent et expriment entre les mystères révélés. Que le mystère de l'incarnation, par exemple, soit compris comme l'achèvement et le moyen de notre retour au sein du Père et qu'il soit ainsi mis en rapports avec les mystères de la Trinité, des « missions divines », de la grâce, de l'homme-image de Dieu et de tout son équipement de vertus théologales ou morales et de dons ou de charismes, enfin des sacrements, de la prédestination, de la filiation adoptive, du jugement..., cela, évidemment, importe grandement à l'intelligence que le croyant peut prendre de ce mystère et de tous les autres. Cette mise en rapports des mystères les uns avec les autres donne à la théologie un de ses procédés les plus féconds de développement et d'élaboration des doctrines.

On comprend enfin que le concile ait fait une mention spéciale du rapport des mystères à la fin dernière de l'homme. Car ce rapport intéresse immédiatement la place de telle doctrine particulière dans l'économie de la Révélation. Il y a des choses, dit saint Thomas, qui sont matière à révélation, et donc objet *quod* de la foi et principes de la théologie, *principaliter, secundum se, proprie et per se, directe*, en raison même de leur contenu, et d'autres qui ne le sont que *in ordine ad alia*, par le rapport d'application ou d'illustration qu'elles ont aux précédentes. Or, les choses qui tombent sous la Révélation divine et intéressent la foi directement se résument, d'après saint Thomas, en *id per quod homo beatus efficitur*, à savoir le double mystère ou la double « économie » : le mystère nécessaire de la fin, *quorum visione perfruemur in vita æterna*, et le mystère libre des moyens, *per quæ ducimur in vitam æternam*. *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. I, a. 6, ad 1um; a. 8, corp.; q. II, a. 5, corp.; a. 7, corp. Doctrine profonde, qui fait de notre béatitude, de la vérité sur notre destinée totale, l'objet direct de la Révélation et donc de la foi, du dogme et de la théologie et, pourrions-nous ajouter, de la compétence du ministère ecclésiastique. Traduction technique, mais si fidèle, de la définition paulinienne de la foi comme *substantia rerum sperandarum*.

Nous pressentons ici déjà combien peu la théologie consiste en une pure application de la philosophie à un donné nouveau; elle est vraiment une « science religieuse », ayant un objet qui, techniquement et dans sa condition épistémologique même, se réfère à notre destinée. D'où ce titre spécial d'intelligibilité qui revient à cette science, au témoignage du concile du Vatican, d'une considération de chaque doctrine dans son rapport à la fin dernière de l'homme.

Dans cette pénétration et cette construction intellectuelles des mystères, tant à partir de ce que le monde de notre connaissance naturelle peut nous fournir d'analogies, que par une mise en valeur des rapports que ces mystères ont entre eux et avec la fin dernière de l'homme, les interventions de la raison peuvent prendre différentes formes, qu'on peut, semble-t-il, ramener à trois : la simple explication du révélé, la raison de convenance, la déduction de conclusions nouvelles.

a) La simple explication du révélé. — C'est une fonction très fréquente de la raison en théologie. Cette explication peut être cherchée intrinsèquement ou extrinsèquement au révélé lui-même.

a. *Explication intrinsèque.* — Elle consiste surtout à donner, des réalités révélées, une notion plus précise, parfois même une définition répondant aux exigences d'une logique rigoureuse. Exemples : le dogme énonce que le Christ est assis à la droite du Père; il revient à la théologie d'expliquer, en raisonnant le cas, ce que signifie cette « session à la droite », voir par exemple, *Sum. theol.*, IIIa, q. LVIII. Dans des cas de ce genre, le travail théologique est assez proche de la théologie biblique et de la catéchèse; il est bien cependant dans son rôle de *sacra doctrina* et nombre de questions, dans la *Somme* de saint Thomas, répondent à cette fonction. Autre exemple, où l'élaboration scientifique est plus nette : la théologie de la primauté et de l'infaillibilité pontificales, en tant qu'explication des textes bibliques qui les énoncent, Matth., XVI, 15-20; Luc., XXII, 31-32; Joa., XXI, 15-17, ou des formules du magistère. Dans les cas majeurs, l'explication ira jusqu'à donner de la réalité révélée une définition techniquement rigoureuse.

b. *Explications extrinsèques.* — Il revient aussi à la théologie, se tenant en cela très près de la catéchèse, de fournir, dans des analogies prises de notre monde, des explications qui sont moins une formule élaborée du révélé qu'une *manuductio*, un adjuvant pédagogique suggérant au fidèle l'intelligence du dogme. Cet usage pédagogique des analogies naturelles est à distinguer de l'usage précédent et des usages qu'on va dire : dans le premier, en effet, les analogies seront utilisées pour leur contenu intrinsèque de vérité, même si cette vérité n'est pas entièrement adéquate; les analogies pédagogiques, elles, sont des auxiliaires du dehors et leur rôle est relativement indépendant de leur valeur intrinsèque. C'est pourquoi, d'une part, nous continuons, en théologie, à employer de vieilles *manuductiones* comme celles qui sont empruntées à la cosmologie ancienne, par exemple à l'idée de lumière comme milieu physique, tandis que, d'autre part, nous pouvons en emprunter de toutes nouvelles qui, n'ayant pas encore fait suffisamment leurs preuves de vérité, ne sauraient être introduites comme élément d'explication dans la science théologique elle-même.

b) Arguments de convenance. — Ils forment, et de beaucoup, la part la plus importante des arguments de la théologie et comme le domaine approprié de cette science. Ils consistent, en effet, à exploiter l'accord qu'un fait chrétien surnaturel connu par révélation, possède avec la marche générale, les lois et les structures de notre monde à nous. Cet accord est susceptible de degrés fort divers, l'élément qui nous est naturellement accessible ne représentant parfois qu'un écho lointain de la réalité ou du fait révélés, mais pouvant représenter aussi une donnée si homogène aux choses chrétiennes qu'on tient presque, dans la loi ou l'essence naturellement connues, une explication véritable de la donnée révélée. De toute façon, la raison ou l'analogie apportées ne sont pas une preuve directe du fait surnaturel; elles donnent seulement des motifs de penser que ce fait est vrai et, à ce titre, doivent être rangées dans la catégorie du « probable »; cf. S. Thomas, *Cont. Gent.*, l. I, c. IX; *Sum. theol.*, IIa-IIae, q. I, a. 5, ad 2um; elles offrent, comme il est dit encore, *ibid.*, et *Cont. Gent.*, l. I, c. VIII, *veras similitudines*, *rationes verisimiles*, qui nous permettent, le fait surnaturel nous étant donné, de le concevoir de quelque façon. On peut noter à ce sujet que le vocabulaire des Pères et des grands scolastiques ne doit pas nous tromper et que souvent ce pour quoi ils parlent de *necessarium*, *necesse est*, *patet*, etc., n'engage que la convenance. Quand saint Thomas, pour rendre théologiquement compte du fait de l'incarnation rédemptrice, fait appel à la métaphysique du *bonum diffusivum sui*, *Sum. theol.*, IIIa, q. I, a. 1, il n'entend pas prouver le fait de l'incarnation et sait très bien que l'application de ce principe dans le monde surnaturel est soumise à la libre initiative de Dieu, *In IIIum Sent.*, dist. XXIV, q. I, a. 3, ad 2um; mais, dans la mesure où un principe si élevé s'applique à la vie même de Dieu, on peut légitimement lui demander de nous manifester ce que le mystère recèle d'intelligibilité : l'analyse ne rend pas raison du fait; garantie par la sagesse de Dieu qui accorde toutes choses dans un monde fait par elle à deux étages, elle tend à rendre raison de ce qu'il y a d'intelligible dans le fait.

Le procédé rendra pleinement dans les cas où l'accord entre le fait chrétien et la loi naturellement connue viendra en réalité d'une communauté essentielle de structure et donc d'une réelle unité de loi. Le cas se présente quand on atteint par la raison naturelle à la connaissance d'une forme et de ses lois essentielles, qui resteront telles sous les divers modes où cette forme pourra être réalisée. C'est le cas de notre connaissance de la nature humaine, en sorte qu'il faut nous attendre à trouver de telles explications de structure dans les différentes questions que pose, même en régime chrétien, cette nature : anthropologie, morale, christologie, voire expérience mystique.

c) Raisonnement théologique déductif. — L'explication du révélé prend souvent la forme d'un raisonnement par lequel l'esprit dégage le contenu plus ou moins enveloppé de l'enseignement chrétien : elle devient une explicitation. Il arrive qu'on explicite ainsi des vérités qui étaient réellement, bien que non manifestement, révélées. Il arrive encore, et c'est le cas le plus fréquent, que l'on se donne, par un détour rationnel, une vérité qui était révélée par ailleurs, mais sans que cette révélation fît connaître ses connexions logiques ou sa raison métaphysique. Ainsi dans le syllogisme suivant :

> Ce qui est spirituel n'est pas dans un lieu.
> Or Dieu est spirituel.
> Donc Dieu n'est pas dans un lieu.

Il arrive aussi, surtout quand on introduit dans le raisonnement une prémisse de raison naturelle, qu'on obtienne une vérité nouvelle qu'on ne saurait prétendre révélée. Soit ce raisonnement, inspiré de saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. XVII, a. 2 :

> L'être est attribué à la personne.
> Or, dans le Christ, il y a unité de personne.
> Donc, dans le Christ, il y a unité d'être.

La conclusion est une acquisition nouvelle, qui fait si peu partie du donné de la foi que les théologiens ne s'entendent pas à son sujet. Elle est obtenue non seulement grâce à un raisonnement formel, mais grâce à l'intervention, dans la constitution même de l'objet finalement connu, d'une quantité rationnelle, d'une certaine philosophie de l'*esse* et de la personne, laquelle est bien assumée pour son contenu et selon son contenu intrinsèque de vérité. Cette fonction déductive de la théologie avec assomption de vérités naturelles entrant dans la constitution d'un *scibile* propre, pose des questions particulières; aussi en ferons-nous plus loin un examen spécial.

III. OBJET « QUOD » ET « SUJET » DE LA THÉOLOGIE. — Le sujet d'une science, c'est la réalité dont on traite dans cette discipline, plus exactement encore, d'après Aristote, *II Anal.*, l. I, c. VII, 75 b 1 et c. X, 76 b 15, la réalité dont on démontre des passions ou des propriétés. Si l'on considère le sujet d'une science formellement, c'est-à-dire sous l'aspect selon lequel la réalité est considérée dans cette science, l'unité de

sujet est aussi essentielle à l'unité de la science que l'unité de lumière ou d'objet formel *quo*. Aussi Aristote et saint Thomas disent-ils que les deux choses se répondent et que l'unité d'une science exige l'unité de son *genus subjectum* comme celle de son *genus scibile. In II Anal.*, l. I, lect. 15 et 41. D'où le souci de saint Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. I, a. 3, ad 1um et a. 7, de montrer l'unité du sujet de la *sacra doctrina*, l'unité de la réalité dont on y traite.

Cette réalité, en théologie, est Dieu lui-même. C'est de lui et finalement de lui seul qu'on traite dans cette science qui est un « discours sur Dieu », sur Dieu considéré non pas dans sa causalité, où on ne le connaît que d'une manière relative, *non tanquam subjectum scientiæ, sed tanquam principium subjecti, In Boet. de Trin.*, q. v, a. 4; *Cont. Gent.*, l. II, c. IV, mais sur Dieu considéré en lui-même, dans son absolu, tel qu'il apparaît à son propre regard et tel qu'il ne peut être connu à d'autres que par révélation surnaturelle. La théologie a pour sujet la même réalité qui est le principe de notre béatitude, ce que la parole de Dieu nous révèle et à quoi adhère notre foi, *illa quorum visione perfruemur in vita æterna.*

Cependant, objectera-t-on, elle traite également des anges, de la sainte Vierge, des hommes et de leur vie morale, de l'Église, des sacrements, etc. C'est vrai, et ces différentes réalités font, dans l'enseignement théologique, l'objet d'autant de « traités » particuliers. Mais, comme le remarque saint Thomas, elle ne traite de ces réalités que *sub ratione Dei, quia habent ordinem ad Deum ut ad principium et finem. Sum. theol.*, Iª, q. I, a. 7. La théologie n'est nullement faite d'une anthropologie, d'une angélologie, d'une étude des réalités sacramentaires poursuivies pour elles-mêmes. Elle est et elle est uniquement une étude de Dieu en tant que Dieu, *sub ratione Dei*. Mais, comme le monde entier a ordre à Dieu, ordre de procession comme à sa cause efficiente et exemplaire, ordre de retour comme à sa cause finale, la théologie considère aussi toutes choses en tant qu'elles vérifient à quelque degré la *ratio Dei*, en tant que Dieu est impliqué et comme investi en elles.

C'est le programme qu'a rempli saint Thomas, laissant cette idée toute simple organiser sa synthèse en ce plan de la *Somme* que le prologue de la Iª pars, q. II, énonce en termes si sobres. De même que par la charité nous aimons dans les créatures raisonnables le bien divin qu'elles possèdent ou dont elles sont capables, ainsi par la Révélation et dans la foi d'abord, puis d'une manière rationnelle dans la théologie, nous connaissons Dieu en lui-même et toutes choses en tant qu'elles ont rapport au mystère de Dieu et que, pour la béatitude des élus, elles sont associées à ce mystère. Ainsi, en traitant des anges, des sacrements, etc., la théologie garde-t-elle son caractère objectivement théologal.

C'est à cette constitution théologale de la théologie, science des objets de la foi, que se rattache la vue très profonde de saint Thomas, récemment remise en lumière, sur l'unité et l'ordre des dogmes ou *articuli fidei;* cf. L. Charlier, *Essai sur le problème théologique*, p. 123-136. La tradition théologique donnait une grande attention au texte de l'épître aux Hébreux sur la nécessité de croire « que Dieu existe et qu'il est rémunérateur de ceux qui le cherchent ». Hebr., XI, 6. Saint Thomas donne de cette définition de saint Paul l'équivalent déjà noté : *quorum visione perfruemur in vita æterna et per quæ ducimur ad vitam æternam.* Pour lui, toute la Révélation, toute la foi, et donc toute la théologie se réfèrent à ce double objet : Dieu béatifiant, l'économie divine des moyens de la béatitude, c'est-à-dire encore au double mystère de Dieu : le mystère nécessaire de sa vie trinitaire et le mystère libre de notre salut par l'incarnation rédemptrice. Tous les autres dogmes se ramènent à ces deux *credenda* essentiels. Les autres articles de foi ne sont, pour saint Thomas, que des applications ou des explications de ces deux articles essentiels. *De verit.*, q. XIV, a. 11. C'est ainsi qu'il y a, dans la Révélation et donc dans la théologie, une hiérarchie, un ordre, où se manifeste l'unité du sujet dont on y traite. Nous verrons bientôt l'intérêt de cette vue pour la notion de la théologie comme science.

Au début du XIXe siècle, plusieurs théologiens, héritant de la tendance à construire le donné dogmatique en « système », mais animant cette tendance par l'inspiration romantique du vital ou de l'organique, et par le point de vue philosophique d'une « idée » qui se développe dynamiquement, ont donné pour principe organisateur à la dogmatique, non pas le mystère de Dieu, mais la notion de Royaume de Dieu : ainsi J.-S. Drey, J. Hirscher, B. Galura, le cardinal Katschthalter, etc. Cf. J. Kleutgen, *Die Theologie der Vorzeit*, t. I, n. 152 sq.; t. v, n. 297 sq.; K. Werner, *Geschichte der kathol. Theol. seit dem Trienter Concil*, 1866, p. 258 sq.; J. Diebolt, *La théologie morale cathol. en Allemagne*, p. 181 sq.; J. Ranft, *Die Stellung der Lehre von der Kirche im dogmatischen System*, Aschaffenbourg, 1927, p. 3 et 113; F. Lakner, dans *Zeitsch. f. kathol. Theol.*, 1933, p. 172 et 179; enfin, pour une critique, cf. H. Klee, *Katholische Dogmatik*, 3e éd., Mayence, 1844, t. I, p. 384. L'idée a été reprise de nos jours par L. Bopp, *Theologie als Lebens-und Volksdienst*, 1935. Ces idées procèdent plus d'un point de vue descriptif et d'une organisation empirique des éléments de la dogmatique, que d'un point de vue véritablement formel : *Attendentes ea quæ tractantur in ista scientia, et non ad rationem secundum quam considerantur. Sum. theol.*, Iª, q. I, a. 7.

Tout en se défendant de toucher à la question du *subjectum* de la théologie, le P. E. Mersch, S. J., a récemment repris une position très voisine de celle qui assignait pour objet à la théologie le *Christus totus*. Voir *Le Christ mystique centre de la théologie comme science*, dans *Nouv. revue théol.*, t. LXI, 1934, p. 449-475; *L'objet de la théologie et le « Christus totus »*, dans *Recherches de science relig.*, t. XXVI, 1936, p. 129-157; cf. J.-A. Jungmann, S. J., *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung*, Ratisbonne, 1936, p. 20-27. Le P. Mersch convient que Dieu en sa déité est le sujet de la théologie et le principe d'intelligibilité en soi de tout le révélé; mais il pose la question de savoir quel est le mystère qui est pour nous le moyen d'accès et le principe d'intelligibilité de tous les autres, quelle est la doctrine qui, pour nous, fait l'unité de toute la dogmatique et représente le « premier intelligible » par rapport auquel tout le reste nous est accessible et systématisable : et il répond que c'est la doctrine du Christ mystique, *Christus totus*. Il n'a pas de peine à montrer que les autres mystères ont tous rapport au mystère du Christ mystique, qui est bien le mystère central.

Il est vrai qu'au point de vue d'une union effective et d'une assimilation vitale à ces mystères, la Trinité et la grâce ne nous sont accessibles que par le Christ et dans le Christ. Dans cet ordre de l'union de charité et de vie, dans l'ordre de la perception des mystères par la voie mystique, il est bien vrai que la « réduction au Christ » est moyen et mesure; mais c'est là un autre point de vue que celui de la science théologique, laquelle regarde les mystères et le Christ lui-même par mode intellectuel, notionnel, spéculatif, et non par mode affectif et vital. Il ne serait pas difficile de montrer que, dans la thèse du P. Mersch, il y a un blocage, parfaitement conscient, semble-t-il, des deux points de vue : cf. ses p. 454 et 471-475. Si donc l'on ne veut

signifier ainsi qu'une différence dans le mode d'enseignement et la distribution pédagogique des doctrines, nous serons parfaitement d'accord avec l'auteur. Mais, si l'on entendait par là qu'il y aurait vraiment, dans l'ordre même des objets et de leur économie intelligible, deux théologies, alors nous refuserions notre suffrage et penserions que la tradition ne va pas dans ce sens; cf. pour saint Augustin, *Rech. de théol. ancienne et médiévale*, t. II, 1930, p. 410-419, et pour saint Thomas, *Bull. thomiste*, Notes et communic., janvier 1931, p. 5*-7*. C'est vraiment Dieu, et les autres mystères *sub ratione Dei*, qui est le sujet de la *sacra doctrina* en ses différents états d'enseignement révélé, de catéchèse ou de prédication et de science théologique.

IV. LA THÉOLOGIE SCIENCE. — La théologie est la forme rationnelle et scientifique de l'enseignement chrétien. Vérifie-t-elle la qualité de science et comment, elle qui dépend entièrement de la foi surnaturelle pour la possession de son objet? La réponse à cette question dépend de la notion qu'on se fait de la science. Aussi faut-il l'envisager d'abord au point de vue de la notion de science empruntée à Aristote, qui fut celle de saint Thomas, puis du point de vue d'une notion de la science que l'on puisse considérer comme assez communément admise de nos jours.

1° *La théologie science au point de vue scolastique.* — Il y a science, selon Aristote et les scolastiques, quand on connaît une réalité dans une autre qui est sa raison, et donc quand on connaît une chose par la cause pour laquelle elle est et ne saurait être autrement qu'elle n'est. S. Thomas, *II Anal.*, l. I, lect. 4. La science est connaissance dans la cause, dans le principe, *in principio*. Chez nous, cette connaissance n'est pas intuitive, mais discursive; nous ne voyons pas les conséquences dans leur principe, les propriétés dans leur sujet essentiel, mais nous avons à les en déduire ou à les y rattacher par un raisonnement proprement dit qui est le raisonnement démonstratif : la science, pour nous, n'est pas seulement connaissance *in principiis*, mais *ex principiis*. *Sum. theol.*, Ia, q. LXXXV, a. 5. La démarche idéale de la science se construisant par raisonnement démonstratif part de la définition du sujet, c'est-à-dire de la réalité dont on traite, et se sert de cette définition pour démontrer l'appartenance à ce sujet de telle ou telle propriété. S. Thomas, *II Anal.*, l. I, lect. 2. Ainsi la lumière de la définition initiale se communique aux conclusions et, selon que les définitions, postulats ou principes initiaux sont connus dans telle lumière, elle-même déterminée ou caractérisée par tel degré d'abstraction, on obtient des conclusions d'une certaine qualité scientifique. Ainsi l'idée ancienne de science est-elle de reconstruire par l'esprit, au moyen du raisonnement, les enchaînements ontologiques selon lesquels ce qui est dérivé ou subséquent, dans les choses, se fonde et trouve sa raison explicative en ce qui est premier et principal. S. Thomas, *ibid.*, lect. 41.

Quand saint Thomas, se demandant si l'enseignement chrétien, *sacra doctrina*, vérifie la qualité de science, répond affirmativement, il est à présumer qu'il entend la science à la manière d'Aristote, pour autant du moins que cette manière peut s'appliquer à la théologie. Il ne s'agit pas, pour saint Thomas, d'identifier purement et simplement la théologie avec une science, avec une science répondant de tous points au schéma aristotélicien; et peut-être ses commentateurs ont-ils trop exclusivement affirmé cette identification. La manière dont saint Thomas introduit la question qui nous occupe, *In Boet. de Trin.*, q. II, a. 2 et *Sum. theol.*, Ia, q. I, a. 2, signifie ceci : est-ce que, dans son éminence, l'enseignement chrétien vérifie, parmi d'autres, la fonction et la qualité de science? Or, la théologie, se fondant sur la Révélation, répond aux deux exigences de la science. D'abord, l'enseignement chrétien nous présente des vérités qui sont effectivement le fondement d'autres vérités. Certes, la foi, qui a pour motif formel unique et direct le témoignage de Dieu proposé par l'Église, adhère aussi immédiatement aux unes qu'aux autres; mais, quand nous essayons de retrouver les valeurs et les rapports intelligibles réels entre les vérités de l'enseignement chrétien, alors ces vérités se construisent selon un ordre d'intelligibilité où celles qui expriment des réalités secondes et dérivées sont rattachées, comme des conclusions à leur principe, des effets à leur cause, des propriétés à leur essence, à celles qui expriment des réalités premières et principales. C'est ainsi, par exemple, que l'enseignement chrétien me livre et l'idée de l'omniprésence divine, et celle de l'omnicausalité divine; mais il ne me dit pas, par lui-même, que l'omniprésence soit fondée dans l'omnicausalité : il me le dit si peu que certains théologiens, comme Suarez, fondent l'omniprésence de Dieu dans son immensité, elle aussi enseignée par la foi. On voit comment les éléments mêmes de l'enseignement chrétien sur le mystère de Dieu peuvent faire l'objet d'une considération scientifique dans laquelle on s'efforce de « retrouver en quelque aspect de l'essence de Dieu la raison d'être d'autres aspects qui leur sont intelligiblement postérieurs, et la raison d'être de tout ce qu'il fait ». R. Gagnebet, dans *Revue thomiste*, 1938, p. 219.

Selon saint Thomas, il y a science quand *ex aliquibus notis alia ignotiora cognoscuntur*, et l'enseignement chrétien prend une forme de science quand *ex his quæ fide capimus primæ veritati inhærendo, venimus in cognitionem aliorum secundum modum nostrum, scilicet discurrendo de principiis ad conclusiones. In Boet. de Trin.*, q. II, a. 2. Notre science à nous est discursive et procède par raisonnement; mais, sur la base de ce que Dieu nous a communiqué de sa science de lui-même, à quoi nous adhérons par la foi, nous nous efforçons de rattacher les *ignotiora* aux *notis* et finalement toutes choses, hiérarchiquement, au mystère unique et à la lumière seule première de Dieu. *In Boet. de Trin.*, q. II, a. 2. La théologie est science, et elle tend même à imiter, *modo humano*, la science de Dieu : *impressio divinæ scientiæ*, va jusqu'à dire saint Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. I, a. 3, ad 2um; cf. *In Boet. de Trin.*, q. III, a. 1, ad 4um. Ceci n'est pas une formule éloquente, mais une expression techniquement précise de ce qu'est la théologie pour saint Thomas. Ainsi la théologie nous apparaît-elle comme un effort, de la part de l'être rationnel croyant, pour repenser la réalité comme Dieu la pense, non plus au plan de la simple adhésion de la foi, mais au plan, avec les ressources et par les voies de la connaissance discursive et rationnelle. Elle est un « double » de la foi, de mode rationnel et scientifique.

2° *La théologie science au point de vue moderne.* — Les théologiens modernes ne s'intéressent plus guère à la notion aristotélicienne de science, sauf par tradition d'école et la question de savoir si la théologie est une science est pour eux assez peu urgente. Mais, même si l'on demeure étranger à la conception ancienne de la science, il demeure intéressant de se demander si, pour un moderne, la théologie peut justifier la qualité de science. Seulement, les modernes n'ont pas une notion de la science de même type et de même portée que celle d'Aristote. La notion moderne de science, pour autant qu'il en existe une, c'est-à-dire l'ensemble des conditions auxquelles tout savant dira qu'il y a science, est beaucoup plus extérieure et plus relative. Sera science toute discipline qui pourra justifier d'un objet et d'une méthode propres et aboutir à des certitudes d'un certain type qui soient communicables à d'autres esprits. A ce prix,

l'histoire et la sociologie, par exemple, seront considérées comme des sciences.

Cette notion de science pourra s'appliquer à la théologie par voie de comparaison et le résultat sera favorable si la théologie peut se présenter comme étant semblable à d'autres disciplines que nul n'hésite à qualifier de sciences. Les esprits modernes jugeront donc de la théologie d'après l'objet du savoir et la méthode employée; ce point de vue méthodologique les amènera généralement à considérer les différentes méthodes particulières dont on use en théologie comme justifiant l'existence d'autant de sciences spéciales : théologie biblique, théologie historique, etc., assimilées aux sciences historiques ou sociales profanes. Quelle sera, dans cette perspective, la situation de la théologie proprement dite, c'est-à-dire de la théologie spéculative? Considérée comme système de pensée, système de représentations, cette théologie serait, à coup sûr et pour le moins, une matière pour la science historique; mais, considérée comme traitement philosophique de certaines convictions qui relèvent de la foi, elle semble bien s'occuper, elle aussi, d'un objet propre et selon une méthode propre et pouvoir dès lors trouver une place dans le monde des sciences.

Dans son *Introduction à l'étude de la théologie*, Paris, 1926, G. Rabeau a tenté de justifier, même aux yeux des philosophes incroyants, l'existence de la théologie comme science et de déterminer sa place dans une classification des sciences qui répondît aux exigences de la logique moderne. La théologie, dit-il, a droit de cité parmi les sciences, car : 1. elle a un objet scientifiquement fondé, puisqu'il y a un problème spéculatif de la religion qui est posé par la science et qu'il y a un problème pratique de la religion qui est posé par la vie; 2. elle a de fait une méthode qu'il suffit d'analyser et de situer parmi les autres méthodes scientifiques; 3. elle utilise enfin, pour mettre en valeur son objet, toutes les sciences modernes en harmonie avec son but. Elle mérite donc d'être classée parmi les sciences. Comment ce classement pourra-t-il s'opérer et se justifier? L'auteur propose de mettre en œuvre, en cette question, la théorie des « collocations » formulée par Stuart Mill. Il y a des sciences complexes, dont le statut n'est pas défini par l'existence de leurs éléments, mais par le fait de la coexistence de ceux-ci : par exemple, c'est la rencontre des fossiles et des terrains qui permet de synthétiser le donné stratigraphique et le donné paléontologique dans la géologie. De même la théologie n'est-elle pas définie par ses éléments, histoire ou scolastique, textes ou déductions, mais par le fait de leur coexistence, par un fait de synthèse, une collocation. Or, ce qui met l'histoire et les faits en rapport avec le dogme ou la pensée religieuse, c'est la foi; de même que la stratigraphie et la paléontologie sont unifiées par le fait que tels fossiles gisent dans tels terrains, ainsi l'histoire et la spéculation théologique trouvent leur unité dans la foi des croyants, celle des individus et surtout celle de l'Église totale. Collocation humaine qui définit la théologie comme science originale, et au delà de laquelle on peut d'ailleurs trouver, dans la science même de Dieu, une collocation suprême qui justifie souverainement la précédente. Voir l'appréciation de cette idée par A. Gardeil, dans *Revue des sciences philos. et théol.*, 1926, p. 601.

Sur la conception aristotélicienne de la science : O. Hamelin, *Le système d'Aristote*, publ. par L. Robin, Paris, 1920; A. Antweiler, *Der Begriff der Wissenschaft bei Aristoteles*, Bonn, 1936.

Sur l'application de cette notion à la théologie dans la scolastique : M. Grabmann, *Der Wissenschaftsbegriff des hl. Thomas von Aquin*, dans le *Vereinschrift* de la *Görresgesellschaft* pour 1934, p. 7*-44*; P. Simon, *Erkenntnistheorie und Wissenschaftsbegriff in der Scholastik*, 1927; Fr. Marin-Sola, *L'évolution homogène du dogme catholique*, t. I, p. 65 sq.; R. Gagnebet, *La nature de la théologie spéculative*, dans *Revue thomiste*, 1938, p. 214-240; cf. aussi, 1939, p. 122 sq.; L. Charlier, *Essai sur le problème théologique*, Thuillies, 1938, p. 26 sq.; P. Wyser, *Theologie als Wissenschaft*, Salzbourg et Leipzig, 1938 (sur quoi, cf. L. Kösters, *Theologie als Wissenschaft*, dans *Scholastik*, 1939, p. 234-240).

Sur la notion de science qui semble assez commune pour les esprits modernes : P. Simon, *Der Wissenschaftsbegriff seit Beginn der Neuzeit*, dans le *Jahresbericht* de la *Görresgesellschaft* pour 1932-1933, p. 45*-61*; *Qu'est-ce que la science?* (Cahiers de la Nouvelle Journée); *Science et loi*, Ve semaine de Synthèse; *L'orientation actuelle des sciences*, Paris.

III. Les problèmes de structure et de méthode. — Ces problèmes sont au nombre de trois, se référant respectivement, d'une part, aux deux composantes de la théologie, à savoir l'élément de donné positif et l'élément rationnel de concepts philosophiques et de raisonnement; d'autre part, au produit du travail théologique qui, en sa forme la plus poussée, est la conclusion théologique. Ainsi avons-nous à examiner : 1. Le problème du donné et de la théologie positive; 2. Le problème de l'apport rationnel et du raisonnement théologique; 3. Le problème de la conclusion théologique et de l'homogénéité de la science théologique au dogme.

I. LE PROBLÈME DU DONNÉ ET DE LA THÉOLOGIE POSITIVE. — On s'accorde, en somme, à envisager la théologie positive comme visant à établir l'appartenance d'une vérité à l'enseignement chrétien. Nous avons vu plus haut, col. 444, que cette preuve, conçue d'abord comme se faisant par l'appel aux textes de l'Écriture et aux monuments de la tradition, a été davantage conçue, depuis quelques générations, comme guidée par l'enseignement actuel de l'Église et ne pouvant se faire que dans sa lumière.

1° *Raison d'être et notion de la théologie positive.* — La positive est la fonction par laquelle la théologie prend possession de son donné. Toute science rationnelle met en œuvre la lumière naturelle de l'intelligence; mais elle doit recevoir du dehors, et finalement par les sens, sa matière particulière. La théologie est science de la foi; sa lumière existe donc en tout homme fidèle qui a, par la foi, un principe de connaissance des mystères surnaturels et, dans sa raison, la possibilité d'une élaboration et d'une construction scientifique de ces mystères. Encore faut-il que la foi, pure possibilité de connaissance, rencontre la détermination de ses objets. Ces objets étant surnaturels, leur détermination ne peut se faire que par une révélation divine. Certes, cette révélation pourrait être intérieure à chaque fidèle, comme elle le fut pour les prophètes et les apôtres. Mais le plan de Dieu n'a pas été tel. Dieu prend les hommes comme ils sont, engagés comme parties dans un tout en une unité spécifique et en des communautés sociales. Il traite l'humanité comme une seule espèce, comme un seul peuple, comme une seule Église, et il lui adresse une révélation unique, sociale et collective. Aussi la détermination des objets de la foi, *determinatio credendorum*, s'opère-t-elle non par une expérience indépendante et personnelle, mais par une révélation et par un magistère surnaturels. S. Thomas, *In Boet. de Trin.*, q. III, a. 1, ad 4um. C'est parce que la lumière surnaturelle donnée à chacun dans la foi est trop faible pour procurer à chacun, pour son propre compte, la connaissance et le discernement des objets de la foi, qu'il y a, dans l'ordre surnaturel, un magistère et que l'Église possède un véritable pouvoir d'enseignement.

Toute l'explicitation de la foi est dès lors liée à la Révélation transmise, proposée, conservée et expliquée par la prédication apostolique vivant dans l'Église. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIae, q. V, a. 3, corp. et ad 3um; q. VI, a. 1; *In IIIum Sent.*, dist. XXIII,

q. III, a. 2, ad 1um, 2um et 4um; dist. XXV, q. I, a. 1, qu. 4, ad 1um; *In IVum*, dist. IV, q. II, a. 2, sol. 3, ad 1um, qui a cette formule si simple : *Fides principaliter est ex infusione : et quantum ad hoc per baptismum datur; sed quantum ad determinationem suam est ex auditu : et sic homo ad fidem per catechismum instruitur.* Cf. aussi Fr. Marin-Sola, *Évolution homogène du dogme cathol.*, t. I, p. 202 sq.

Mais le catéchisme, qui suffit au fidèle pour l'explicitation de sa foi, suffira-t-il au théologien pour construire rationnellement sa foi? Il est bien clair qu'en écoutant la simple prédication de l'Église, le théologien reçoit l'essentiel de ses principes. Et c'est pourquoi on a dit souvent que l'enquête positive n'était pour lui qu'une question de *bene esse* et que, s'il ne peut y avoir de théologie sans spéculation, il peut y en avoir une sans enquête spéciale sur le donné. Cette remarque, où il y a du juste, a poussé parfois certains théologiens à concevoir la théologie positive comme une sorte d'ornement ajouté du dehors à la théologie, mais ne faisant point partie de son activité essentielle et représentant plutôt une concession au goût du jour, ou une opération purement apologétique, ou encore une sorte d'alibi pour ceux qui, ayant perdu le sens de la contemplation théologique, se réfugieraient dans l' « érudition ».

En réalité, la théologie positive se situe au cœur même de la théologie tout court. Elle est essentiellement un acte ou une fonction de la théologie et procède, à double titre, de la même nécessité que la théologie spéculative : 1. elle est nécessaire à la théologie spéculative, qui emprunte sa matière même à un donné positif. Il est exact que ce donné peut être tenu, dans ses grandes lignes, par le simple *auditus fidei* qui correspond, en tout fidèle, à la catéchèse chrétienne. Mais une théologie spéculative qui en resterait là n'obtiendrait jamais sa plénitude dans l'ordre même de la spéculation. A moins de devenir une sorte de philosophie des choses chrétiennes, elle devrait se limiter à des questions rudimentaires et ne serait pas nourrie de toute sa sève. Elle serait incapable de se constituer pleinement en son état de science. — 2. Non seulement la positive est nécessaire à la théologie spéculative, mais elle répond, à sa manière, au besoin qu'a la foi de se constituer à un état rationnel et scientifique par l'assomption des ressources propres à la raison et à la science. A la double face, à la double activité de la foi répond, dans la raison croyante qui devient, par là, théologienne, une double fonction; l'une et l'autre ont besoin de se constituer en un état vraiment rationnel et scientifique, en assumant les exigences et les instruments de la raison; ensemble, elles constituent le total développement de la foi dans la raison, sa pleine promotion en science.

A ce que la foi comporte de contemplation de son objet répond, comme sa promotion rationnelle et scientifique, la théologie spéculative; à ce qu'elle comporte de soumission à la révélation de Dieu transmise par l'Église répond, comme sa promotion rationnelle et scientifique, la théologie positive. La première est l'état scientifique de l'*intellectus fidei;* la seconde l'état scientifique de l'*auditus fidei.* Saint Augustin commentait la fameuse formule, *Nisi credideritis, non intelligetis,* en disant que les deux éléments s'en distribuaient entre l'autorité et la raison : *Quod intelligimus debemus rationi, quod credimus debemus auctoritati. De util. cred.*, c. XI, n. 25, *P.L.*, t. XLII, col. 83. Mais il est clair que la foi est à la racine de l'*intellectus* et que la raison trouve une application dans la soumission même qui s'adresse à l'*auctoritas* pour donner à la référence du théologien, à ses sources et à ses autorités, un état, lui aussi, scientifique. Ainsi, d'une part, la jonction de la théologie à ses sources n'est pas purement scientifique ou rationnelle : c'est vraiment une œuvre de théologie, comme nous allons le marquer bientôt en distinguant théologie positive et histoire des doctrines chrétiennes; et, d'autre part, cette jonction n'est pas une œuvre de pure foi, étrangère à toute rationalité ; mais, tout comme la raison s'applique à l'intérieur de la foi pour en chercher un *intellectus*, elle s'applique également à l'intérieur de la foi, avec toutes ses ressources, pour s'en procurer un *auditus* aussi riche, aussi précis, aussi critique que possible.

Il reste à préciser cette notion de la théologie positive en déterminant successivement son objet formel *quod*, son objet formel *quo* et sa méthode.

2° *Objet formel « quod » de la théologie positive.* — Tandis que l'objet formel de la théologie spéculative est l'intelligibilité rationnelle et scientifique du révélé ou de l'enseignement chrétien reçu dans la foi, la théologie positive concerne la réception même de ce révélé ou de cet enseignement chrétien. En tant que positive, elle regarde le révélé, pour le recevoir et le connaître, dans son état de chose transmise et offerte à l'adhésion et à la contemplation de la raison croyante, et elle use pour cela des ressources que la raison présente pour saisir un donné, plus précisément pour découvrir ce donné particulier qu'est la foi et l'enseignement de l'Église. L'objet de la théologie positive est donc la connaissance de ce que l'Église enseigne et livre à notre foi : autant dire qu'elle a pour objet *la tradition*, dans le sens que des études récentes ont restitué à ce mot.

Quand le traité *De divina traditione* s'est constitué comme un traité spécial, au XVIe siècle, il s'est orienté, en fonction de la polémique protestante, dans le sens d'une distinction, dans les objets de la foi ou les dogmes, entre des dogmes contenus dans l'Écriture et des dogmes contenus dans « la tradition », et dans le sens d'une justification de la tradition ainsi entendue. Ainsi était-on porté à concevoir celle-ci : 1. comme désignant un certain ordre d'objets, 2. comme distincte de l'Écriture et 3. comme constituée par des textes et des documents anciens. C'est en somme cette idée de la théologie post-tridentine qui inspire encore, dans nos manuels de théologie, le fameux schème du *Probatur ex Scriptura, ex traditione...*

Or, des monographies récentes ont montré que la conception ancienne et authentique de la tradition était un peu différente. Le sens premier du mot « tradition » est celui d'enseignement ou de prédication doctrinale, soit au sens objectif, ce qui est enseigné ou transmis, soit au sens actif d'action de transmettre ou d'enseigner. Mais le sens le plus ancien, jusqu'à saint Irénée inclus, est le sens objectif : la tradition est l'enseignement, l'objet transmis par le Christ et les Apôtres, puis, d'âge en âge, par l'Église. Cf. B. Reynders, *Paradosis. Le progrès de l'idée de tradition jusqu'à saint Irénée,* dans *Recherches de théol. ancienne et médiévale*, t. V, 1933, p. 155-191; D. van den Eynde, *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles,* Paris, 1933. Cet enseignement comprend à la fois l'Écriture avec son contenu et les vérités non contenues dans l'Écriture et que l'on peut appeler « traditions » au sens étroit du mot. En un sens secondaire, on désignera par tradition les monuments ou témoignages que l'Église constitue et laisse de son enseignement au cours des âges et qui nous restent dans certains documents : écrits des papes, des Pères, des théologiens, textes des conciles, liturgie, inscriptions, etc. Cf. A. Deneffe, *op. cit. infra;* et ci-dessous l'art. TRADITION.

La Révélation est un dépôt; l'Église pourra bien prendre une conscience progressive de ce dépôt et en réaliser un développement progressif; elle n'y ajoutera

rien qui lui soit objectivement étranger. S'il y a, dans l'Église et tout au cours de son histoire, des « révélations », celles-ci n'ajoutent objectivement rien a la connaissance du mystère de Dieu; elles sont ou bien une lumière donnée soit à la hiérarchie, soit aux Pères, soit à l'Église dans son ensemble, pour une intelligence nouvelle et plus profonde de l'enseignement révélé, ou bien des « révélations privées » concernant la vie de l'Église, l'orientation de la piété, les fondations ou la conduite des âmes. Cf. J. de Ghellinck, *Pour l'histoire du mot « revelare »*, dans *Recherches de science relig.*, 1916, p. 149-157; J. van Lee, *Les idées d'Anselme de Havelberg sur le développement du dogme*, dans *Analecta Præmonstratensia*, t. XIV, 1938, p. 5-35; J. Ternus, *Vom Gemeinschaftsglauben der Kirche*, dans *Scholastik*, t. X, 1935, p. 1-30; M.-J. Congar, *La crédibilité des révélations privées*, dans *Vie spir.*, octobre 1937, Suppl., p. 29-48.

C'est pourquoi, dans la continuité de la « tradition », entendue au sens d'enseignement révélé transmis par l'Église, il y a lieu de faire une distinction entre la *traditio constitutiva*, qui est l'enseignement-révélation des prophètes, du Christ et des apôtres, la *traditio continuativa*, enfin ajouterons-nous dans toute la mesure que réclame le fait du développement doctrinal, la *traditio explicativa*, qui est la proposition, la conservation, l'explication et le développement par l'Église du dépôt primitif. La *traditio constitutiva* étant formée par l'apport révélateur des prophètes, du Christ et des apôtres, sans préjudice des *sine scripto traditiones*, est faite principalement de l'Écriture sainte de laquelle les Pères anciens faisaient dériver toute la substance doctrinale de la *Paradosis* ecclésiastique. Quant à la *traditio continuativa* et à l'*explicativa*, elles consistent dans la proposition fidèle et l'explication progressive du dépôt, telles qu'elles se sont produites dans l'Église animée et dirigée par l'Esprit du Christ, depuis la Pentecôte jusqu'à nous. C'est ce témoignage social, selon toute sa réalité concrète et son développement successif, qui est l'objet ou la matière de la théologie positive. B.-M. Schwalm, *Les deux théologies : la scolastique et la positive*, dans *Revue des sciences philos. et théol.*, t. II, 1908, p. 674-703; cf. M. Blondel, *Histoire et dogme*, dans *La Quinzaine*, 16 janvier, 1er février et 15 février 1904.

L'objet de la positive, c'est donc la tradition, c'est-à-dire l'enseignement transmis depuis le Christ et les apôtres jusqu'à nous par l'Église et qui s'est développé, quant à ses expressions et quant à l'intelligence que l'humanité croyante en a prise, petit à petit, jusqu'à nous, et qui est vivant dans l'enseignement de l'Église actuelle : *id quod traditum est, id quod traditur*. La théologie positive, c'est la *sacra doctrina* en tant qu'elle prend conscience de son contenu acquis. Elle trouve son objet dans les expressions, d'abord de l'Église actuelle, puis de l'Église totale en la continuité vivante de son développement *(traditio continuativa et explicativa)*, enfin dans les sources qui, expression de la *traditio constitutiva*, sont la règle intérieure de la *Paradosis* ecclésiastique. Ainsi l'objet *quod* de la positive, c'est le témoignage total sur le mystère de Dieu, tel que, porté par les prophètes, le Christ et les apôtres, il existe, est conservé, interprété, développé et proposé dans et par l'Église du Christ et des apôtres, dans et par l'Église une et apostolique.

3° *L'objet formel « quo » ou la lumière de la théologie positive.* — Connaissance d'un enseignement révélé, la positive est théologie; connaissance scientifique de cet enseignement, non dans le pur *auditus fidei*, mais dans une recherche et une interprétation des documents de la tradition ecclésiastique, la théologie positive est une œuvre rationnelle. Seulement, la raison qui est ici associée à la foi n'est plus proprement la raison spéculative : c'est la raison qui fait face aux documents bibliques et historiques où s'exprime la tradition ecclésiastique. La lumière de la positive est donc théologique, c'est-à-dire la lumière de la Révélation en tant que, au delà de la simple adhésion de la foi, elle rayonne dans la raison humaine, en utilise l'activité en vue de procurer un état humain, rationnel et proprement scientifique de l'*auditus fidei*. Cette notion, de soi fort simple, peut s'expliciter en ces trois propositions :

1. *La positive est une théologie, non une histoire.* — L'histoire des doctrines bibliques et celle des doctrines chrétiennes ont matériellement le même objet que la théologie positive, mais elles regardent et atteignent cet objet sous une lumière et selon des critères différents. Nous pouvons avoir, du donné chrétien, une connaissance formellement naturelle et historique : histoire du peuple d'Israël, histoire des doctrines bibliques, histoire des doctrines chrétiennes. Ce n'est pas une telle connaissance, formellement rationnelle et historique, du donné, qui peut fournir à la théologie ses principes. Car, dans ce cas, il y aurait, entre le révélé et la théologie qui doit en être une interprétation rationnelle, une rupture de continuité : au point de vue noétique ou épistémologique, on changerait de genre; cf. A. Gardeil, *Le donné révélé et la théologie*, p. 197 sq., 210-211. La théologie doit, pour rester la science de Dieu révélé, s'aboucher à son donné et connaître ses principes dans une lumière formellement théologique, avec des critères théologiques. C'est pourquoi la théologie positive est formellement différente de l'histoire des doctrines chrétiennes. Cf. A. Lemonnyer, *Théologie positive et théologie historique*, dans *Revue du clergé français*, mars 1903, p. 5-18; *Comment s'organise la théologie catholique? ibid.*, octobre 1903, p. 225-242; M. Jacquin, *Question de mots : histoire des dogmes, histoire des doctrines, théologie positive*, dans *Revue des sciences philos. et théol.*, t. I, 1907, p. 99-104, et cf. *ibid.*, p. 344 sq.; B.-M. Schwalm, *art. cité;* A. Gardeil, *Donné révélé*, p. 207 sq., 288 sq.; G. Rabeau, *Introduction à l'étude de la théologie*, p. 153 sq.

2. *La théologie positive, étant théologie, s'élabore en dépendance du magistère de l'Église.* — Il s'agit, en effet, pour elle, de trouver et d'interpréter des documents et de connaître un passé en tant que documents et passé témoignent du mystère de Dieu révélé. Aussi est-ce le magistère qui seul peut dire quels sont les documents ou les hommes qui témoignent du révélé, et la valeur respective de leur témoignage. Pour l'Écriture, c'est bien clair. Le canon en est l'œuvre de l'Église, en sorte que l'Écriture n'existe pour nous comme Écriture, c'est-à-dire comme écrit inspiré et expression de la Parole de Dieu, que dans l'Église et grâce à la déclaration qu'en fait l'Église. De même est-ce l'Église qui possède le sens de l'Écriture, l'Église totale, celle d'aujourd'hui aussi bien que celle du passé. Aussi l'Église demande-t-elle qu'on interprète l'Écriture selon le *consensus Patrum*, la tradition de l'Église. Denz., n. 786 et 2146, et voir ici l'art. INTERPRÉTATION DE L'ÉCRITURE, col. 2294 sq.

3. *S'il s'agit des Pères et des théologiens*, c'est de l'approbation de l'Église, approbation qui peut d'ailleurs revêtir bien des formes, qu'ils tiennent, pour le théologien, leur valeur de témoins du donné chrétien : *Ipsa doctrina catholicorum doctorum ab Ecclesia auctoritatem habet. Unde magis standum est auctoritati Ecclesiæ quam auctoritati vel Augustini, vel Hieronymi, vel cujuscumque doctoris*. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. X, a. 12. Ceci se marquera immédiatement dans le travail du théologien positif pour lui donner une visée, une orientation, des critères différents de ceux du pur historien. Pourquoi, dans l'Écriture, ne cherchera-t-il pas son donné dans le *IVe Livre d'Esdras* ou dans

l'*Évangile de Pierre*, sinon en vertu de critères proprement théologiques reçus du magistère de l'Église? De même en matière patristique.

C'est de cette différence de critère et de source réelle de connaissance et d'appréciation que provient, entre la théologie positive et l'histoire pure, une certaine différence dans les résultats, différence dont la constatation provoque parfois une sorte de malaise. Il y a, en effet, parfois, du point de vue de l'historien, une certaine disproportion entre les affirmations que la théologie tient comme données et les preuves positives ou les appuis documentaires qu'on invoque en faveur de ces affirmations. Certes, comme nous le dirons à propos de la méthode, la théologie positive n'est jamais dispensée de loyauté et de rigueur; mais, déjà guidée dans sa lecture des documents par un certain sens et une certaine connaissance de ce qu'elle y cherche, elle y découvre plus que ne peut le faire l'historien. A. Landgraf, *Les preuves scripturaires et patristiques dans l'argumentation théologique*, dans *Revue des sciences philos. et théol.*, t. xx, 1931, p. 287-292; F. Cavallera, dans *Bull. de littér. ecclésiast.*, 1925, p. 39 sq.

4° *La méthode de la théologie positive.* — Ce que nous venons de dire de la lumière de la théologie positive nous indique la méthode qu'elle doit suivre. D'un mot, elle utilise les ressources de la raison historique à la manière dont la théologie spéculative utilise les ressources de la raison philosophique. Ceci comporte deux affirmations, dans la délicate conjonction desquelles réside le secret de la théologie positive : ces deux affirmations concernent respectivement les deux notions de ressources de la raison historique et d'utilisation.

1. *Ressources de la raison historique.* — Ce que la théologie spéculative demande à la raison philosophique, c'est qu'elle soit loyalement elle-même : de manière à lui apporter un service authentique et vrai. De même la théologie positive réclame-t-elle le service d'une raison historique loyale, maîtresse au maximum des différentes techniques. Il s'agit ici d'apporter au service de la connaissance théologique du révélé le maximum des ressources authentiques par lesquelles la raison croyante peut entrer en contact avec la *Paradosis* ecclésiastique, grâce aux documents bibliques et historiques. Il est bien clair d'ailleurs qu'on ne peut demander au même homme de posséder toutes les compétences; le travail théologique est un travail social et réclame des instruments de communication et de collaboration : collections, congrès, bibliothèques, revues surtout, qui sont, depuis le début du XIXe siècle, l'instrument le plus efficace des échanges et de la collaboration scientifiques.

Si des progrès sont encore à faire dans la théologie catholique en ce qui concerne l'ampleur et l'exactitude de l'apport positif, surtout peut-être en matière biblique, un progrès considérable a déjà été fait depuis le XIXe siècle. On comprend que les exigences de chaque époque soient différentes en ce domaine. La théologie positive a dû suivre les évolutions de la raison exégétique et historique. Celle-ci, dans son sens moderne, ne s'est pleinement affirmée qu'après la critique nominaliste et la renaissance humaniste et plus tard au XIXe siècle, déterminant alors la crise que nous avons évoquée plus haut ; mais, avant cela, la raison a eu sa manière de se référer au donné documentaire, et ce qui ne suffirait plus aujourd'hui à une raison historique plus avertie a pu suffire en un autre temps.

2. *Leur utilisation.* — De la même manière dont la raison philosophique n'est pas maîtresse en théologie spéculative, mais servante, c'est-à-dire accomplissant son travail sous la direction et le contrôle de la foi, de même la raison historique en théologie positive. C'est la condition pour que ses résultats soient vraiment théologiques. La positive cherche à enrichir, par la connaissance de ses sources, la connaissance de la *Paradosis* ecclésiastique, qui est le « donné » de la théologie, et c'est pourquoi elle doit employer aussi loyalement et aussi intégralement que possible les ressources de la raison historique. Mais elle ne cherche dans le passé que le témoignage sur le mystère de Dieu révélé. Si elle s'intéresse à saint Augustin ou à la liturgie syrienne, ce n'est pas pour eux-mêmes, c'est en tant que ces choses représentent une expression de la *Paradosis* ecclésiastique et que le révélé s'y trouve développé et attesté. Aussi la positive ne cherche-t-elle pas à en faire l'histoire pour elle-même; mais surtout les étudie-t-elle sous la direction et selon les indications de la prédication ecclésiastique actuelle, en prenant son départ dans la pensée de l'Église actuelle. Cf. Rabeau, *op. cit.*, p. 153 sq.

La méthode de la théologie positive, parce qu'elle est théologique, sera donc « régressive » selon le mot proposé par le P. A. Gardeil, dans *Revue thomiste*, 1903, p. 1 ; cf. Rabeau, *op. cit.*, p. 155; ici, art. DOGMATIQUE, col. 1524, 1533; H.-D. Simonin, dans *Angelicum*, 1938, p. 409-418. La théologie positive prend son point de départ dans le présent, dans l'enseignement actuel de l'Église, mais elle s'efforce d'enrichir ce que lui livre cet enseignement par une connaissance, obtenue en mettant en œuvre toutes les ressources de la raison historique, de ce que livre à ce sujet l'enseignement *total* de l'Église, le témoignage social intégral sur le révélé, lequel comprend avec l'Écriture, sa *principalior pars*, tout le développement et toutes les expressions que le révélé a reçus dans l'Église à travers l'espace et le temps.

Voilà pourquoi la théologie positive trouve parfois dans un document qui, pour l'historien, n'aurait pas un semblable sens, un indice, une expression de la foi actuelle de l'Église; ainsi, là où l'historien n'aurait pu conclure, le théologien positif, interprétant l'indice, retrouve la continuité du développement. C'est qu'il procède avec la certitude de l'homogénéité de celui-ci, le sens de cette homogénéité et la connaissance du résultat final, au moins en sa substance. Quand l'infaillibilité pontificale, par exemple, est officiellement acquise à la foi commune de l'Église, le théologien positif la retrouve exprimée ou suggérée en des textes, des faits ou des institutions où l'historien, légitimement, ne la voit pas. Car l'historien ne peut donner de sens à un texte que ce qui ressort du texte pris en lui-même; pour lui, l'implicite n'existe pas, les indices de développements ultérieurs homogènes ne sont admis que difficilement et l'existence d'une doctrine n'est reconnue que si l'on en trouve l'expression documentaire explicite. Cf. Draguet, dans *Apologétique*, et cf. H.-D. Simonin, dans *Angelicum*, 1937, p. 143 sq. Pour le théologien positif, la signification d'un texte est éclairée par le dedans; la plénitude de son sens lui est donnée du dedans, par la voie d'une lecture intérieure qui, sous le bénéfice de la continuité doctrinale, éclaire l'implicite par l'explicite et donne aux indices le sens que manifestera un développement ultérieur. Le texte n'est pour le théologien que le moyen d'une communion plus pleine avec une pensée vivante dont l'âme lui est actuellement donnée; il s'agit pour lui de retrouver dans le passé les éléments de sa propre vie, de sa propre pensée. La référence au donné documentaire n'est pas, en théologie, une preuve extrinsèque aux assertions proposées; elle est un élément même de la parole apostolique ou du savoir théologique. Cf. pour l'Antiquité, D. van den Eynde, *op. cit.*, p. 54 ; M.-J. Congar, *L'esprit des Pères d'après Möhler*, dans *Vie spir.*, avril 1938, suppl., p. 1-25; pour le Moyen Age, J. de Ghellinck, dans *Aus der Geisteswelt des Mittelalters, Festgabe Grabmann*, t. I, p. 413 sq., et R. Gagnebet,

dans *Revue thomiste*, 1938, p. 240 sq. De ce point de vue, l'histoire est plutôt une justification et un enrichissement de la pensée ou de la vie présentes qu'une restitution du passé d'après les documents.

Aussi, tandis que l'histoire des doctrines bibliques ou chrétiennes, tout en ayant une valeur irremplaçable de technique, sera toujours lacuneuse et n'aura jamais la valeur d'une explication totale, la théologie biblique pourra avoir cette valeur. Parce qu'elle est théologie, la positive est, dans son ordre, une sagesse. Par quoi, d'ailleurs, elle rencontre la tentation de toute sagesse, et singulièrement de la sagesse théologique, qui est de négliger la connaissance des causes propres pour ne s'attacher qu'à l'explication transcendante : cf. S. Thomas, *Cont. Gent.*, l. II, c. IV, un chapitre de haute portée. Cette espèce de mentalité donnerait en théologie positive un faux surnaturalisme qui couvrirait en réalité, sous les droits du Transcendant, une ignorance du réel. La théologie positive, si elle est une utilisation des techniques historiques par une sagesse plus haute issue de la foi, ne vit cependant que d'une loyale utilisation des ressources authentiques et aussi intégrales que possible de la raison historique.

5° *Réponse à quelques difficultés.* — Il nous reste à préciser cette méthode de la positive en examinant quelques difficultés très réelles de son emploi. Ces difficultés concernent soit la valeur de vérité objective et, en somme, historique de la théologie positive (n. 1, 2), soit sa valeur dogmatique et régulatrice pour la théologie spéculative (n. 3).

1re difficulté. — Le point de vue d'une justification d'un donné actuel par les documents du passé, et l'emploi de la méthode régressive risquent d'amener le théologien positif à chercher non la vérité de ce qui a été tenu par saint Léon, par exemple, ou par saint Athanase, ou par saint Paul; mais simplement des textes qui aillent dans le sens de ce qu'on veut dire soi-même et qui puissent servir de *confirmatur* à une thèse tenue par ailleurs.

Réponse. — Il ne s'agit pas proprement, en théologie positive, de savoir ce qu'ont pensé Athanase ou Léon comme tels : c'est là le point de vue de l'histoire des doctrines chrétiennes et la compétence de la méthode historique; il s'agit, pour mieux savoir ce que croit l'Église, et donc ce que Dieu a révélé, d'interroger saint Athanase et saint Léon comme témoins de la croyance de l'Église à un moment donné et dans des circonstances données; on ne recherche en eux que la croyance de l'Église. Cependant, cette recherche ne peut enrichir notre connaissance du témoignage toujours actuel de l'Église, but de la théologie positive, que si elle nous fait connaître un aspect plus précis de ce témoignage de l'Église : précisément cet aspect qu'ont compris saint Athanase et saint Léon dans les circonstances qui ont été les leurs. Cette connaissance ne peut être obtenue que si la pensée d'Athanase ou de Léon sur le point envisagé est connue dans sa vérité historique, par une utilisation loyale des ressources de l'histoire. L'apport de la théologie positive à l'œuvre théologique présuppose et utilise la méthode et les résultats de l'histoire des doctrines chrétiennes. L'ordre est donc celui-ci : 1. une reconstruction historique du passé chrétien, aussi loyale que possible, grâce à toutes les ressources de l'histoire : histoire des doctrines chrétiennes; 2. acte de foi et *auditus fidei* en dépendance de la *Paradosis* ou prédication ecclésiastique qui se continue, homogène, au travers des générations; 3. recherche d'un état scientifique de cet *auditus fidei* et d'un enrichissement de notre connaissance du donné chrétien contenu et présenté dans la prédication ecclésiastique, par la connaissance des différents états, des différentes formes et expressions de la croyance et de la doctrine de l'Église dans leur constitution première et au cours de leur développement : œuvre de la théologie positive poursuivie sous la direction de la foi, par la mise en œuvre et l'utilisation des résultats de l'histoire des doctrines; 4. recherche d'un état scientifique de l'*intellectus fidei* par le travail spéculatif utilisant la lumière et les ressources de la raison pour construire en forme de science l'enseignement chrétien ainsi connu en sa plus grande précision, en sa plus grande richesse de donné.

2e difficulté. — Elle renouvelle un point de la précédente. La théologie positive a beau « utiliser » le travail de l'histoire, son point de vue n'est pas purement historique. Recherchant un enrichissement de sa connaissance de la foi de l'Église actuelle, elle est amenée à voir une continuité et une homogénéité formelles dans la similitude matérielle des expressions et, par exemple, là où il sera question chez un Père de *dona Spiritus Sancti*, à entendre indûment cette formule au sens où nous parlons aujourd'hui des sept dons du Saint-Esprit comme distincts des vertus; cf. Charlier, *Essai sur le problème théol.*, p. 165, n. 209, et p. 167, n. 212. C'est ainsi encore que, dans les textes des conciles, on cherchera la justification de positions théologiques d'école, que ces conciles ont cependant expressément voulu ne pas envisager et qui, parfois, ne se sont fait jour que longtemps après eux. Cf. Charlier, *op. cit.*, p. 159 sq., et H. Lennerz, *Das Konzil von Trient und theologische Schulmeinungen*, dans *Scholastik*, 1929, p. 38-53.

Réponse. — Ces choses relèvent de la loyauté et de la rigueur dans la documentation et dans l'usage des méthodes d'interprétation que la théologie positive met en œuvre. Documentation et interprétation doivent être portées à un état véritablement scientifique et critique; à défaut de quoi, malgré des apparences de citations et un étalage de références, il n'y aura pas de théologie positive. La critique d'interprétation mise en œuvre par celle-ci est double : elle est d'abord historique; elle est ensuite théologique, relevant de ce traité méthodologique et critique des sources et des règles de la pensée théologique qu'est le traité des lieux théologiques.

3e difficulté. — La science se fait par le savant; l'esprit a une part non seulement dans l'interprétation des faits, mais dans la construction du fait comme tel et dans la réception de l'expérience. Quelque exigence qu'elle apporte en ses démarches, la théologie positive reste l'œuvre du théologien; elle comporte une part irréductible d'interprétation personnelle, voire de choix dans la documentation. Souvent les textes ne s'imposeront pas au choix ou à l'interprétation d'une manière telle qu'elle exclue ce facteur personnel qui jouera, chez chacun, dans le sens de ses options personnelles ou corporatives. Le scotiste trouvera des textes des Pères grecs qui lui sembleront, à l'évidence, aller dans le sens de sa thèse sur la primauté du Christ; de même le moliniste trouvera-t-il chez les Pères grecs encore des textes qui lui sembleront appuyer sa théorie sur la prédestination *post prævisa merita* et la non-prédétermination physique des actes libres, etc.

Réponse. — Le P. Simonin a envisagé cette difficulté dans une *Note sur l'argument de tradition et la théologie*, dans *Angelicum*, 1938, p. 409-418. Il élimine d'abord, comme critère d'interprétation, une option inspirée par l'expérience religieuse ou, comme on dit, la « spiritualité » personnelle du théologien; il écarte ensuite, comme critère, l'harmonie d'une interprétation avec la cohérence interne de la construction intellectuelle ou du système spéculatif, car ce serait user, comme d'un critère, de ce qui est en question. Il retient, en somme, comme principe d'interprétation, la docilité au magistère ecclésiastique : car il ne s'agit pas de trouver des appuis pour une théorie personnelle,

mais bien d'enrichir, par la connaissance de toutes ses expressions, l'*auditus* du témoignage apostolique qui est déposé, s'explique et se perpétue dans l'Église. C'est la pensée de celle-ci que recherche le théologien positif. Il demande à ceux qui, ayant vécu et pensé en elle, ont su exprimer et parfois expliciter la foi de la *Catholica*, un témoignage sur ce qu'ils tenaient d'elle, sur ce qu'elle a exprimé en eux et peut nous apprendre par eux. Le théologien, d'ailleurs, peut recourir, en même temps qu'aux indications du magistère à ce contrôle et à cet enrichissement que chacun reçoit dans la communion et dans le commerce de tous les autres. C'est un des éléments de la vie et du progrès scientifique que cette collaboration, cette critique mutuelle de normes de vraisemblance et de renforcements de probabilités. Le théologien est un savant et sa méthode bénéficie de cette collaboration, de cette réduction, de ce contrôle mutuel dont le commerce scientifique est la source. Il est aussi un fidèle et il trouve les mêmes bienfaits dans l'ordre de la foi et de la pensée religieuse, au sein de la communauté catholique, tant qu'il est vivant dans cette communion; cf. M.-J. Congar, *Chrétiens désunis*, p. 52 sq.

On voit aussi par là qu'il y aurait quelque étroitesse à limiter les investigations du théologien aux données pour lesquelles il bénéficierait des indications explicites du magistère. En réalité, d'abord, le magistère ordinaire de l'Église a des formes très variées et, comme l'a bien noté Vacant, *Le magistère ordinaire de l'Église et ses organes*, Paris, 1887, p. 27 et 46 sq., il va jusqu'à enseigner d'une manière tacite, en laissant penser, dire et faire de telle ou telle manière. Ensuite, dans le silence du magistère hiérarchique, il y a une conservation et une éducation de la foi qui se fait dans tout le corps de l'Église. Enfin, l'enquête historique peut fournir par elle-même des données assez fermes pour donner à la théologie des principes sûrs, même en l'absence de toute « définition » par le magistère, comme c'est le cas, par exemple, pour la notion de la causalité instrumentale de l'humanité du Christ, ainsi que l'a montré le P. Simonin, *De la nécessité de certaines conclusions théologiques*, dans *Angelicum*, 1939, p. 72-82. Cf. C. Labeyrie, *La science de la foi*, p. 531.

Sur la théologie positive et le débat auquel elle a donné lieu au début du XXe siècle : L. de Grandmaison, *Théologiens scolastiques et théologiens critiques*, dans les *Études*, t. LXXIV, 1898, p. 26-43; Mgr Mignot, *La méthode de la théologie*, dans *Revue du clergé français*, t. XXIX, décembre 1901, repris dans les *Lettres sur les études ecclésiastiques*, Paris, 1908, p. 291 sq.; J. Brucker, *La réforme des études dans les grands séminaires*, dans les *Études*, t. XCII, 1902, p. 597-615 et 742-754; M.-Th. Coconnier, *Spéculative ou positive?* dans *Revue thomiste*, 1902, p. 629-653; A. Lemonnyer, *Théologie positive et théologie historique*, dans *Revue du clergé français*, t. XXXIV, 1903, p. 5-18; *Comment s'organise la théologie catholique? ibid.*, t. XXXVI, 1903, p. 225-242; P. Bernard, *Quelques réflexions sur la méthode en théologie*, dans les *Études*, t. CI, 1904, p. 102-117; P. Batiffol, *Pour l'histoire des dogmes*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1905, p. 152-164; *Évolutionnisme et histoire*, *ibid.*, 1906, p. 169-179; M. Jacquin, *Question de mots : histoire des dogmes, histoire des doctrines, théologie positive*, dans *Revue des sciences philos. et théol.*, t. I, 1907, p. 99-104; B.-M. Schwalm, *Les deux théologies : la scolastique et la positive, ibid.*, t. II, 1908, p. 674-703; L. Saltet, *Les deux méthodes de la théologie*, dans *Bull. de littér. ecclésiast.*, 1909, p. 382-397; F. Cavallera, *La théologie historique, ibid.*, 1910, p. 426-434; Ed. Hugon, *De la division de la théologie en spéculative, positive, historique*, dans *Revue thomiste*, 1910, p. 652-656; R. Hedde, *Nécessité de la théologie spéculative ou scolastique, ibid.*, 1911, p. 709-723; A. Gardeil, *Le donné révélé et la théologie*, Paris, 1910; F. Cavallera, *La théologie positive*, dans *Bulletin de littér. ecclésiast.*, 1925, p. 20-42; M. Schumpp, *Bedeutung und Behandlung der Heiligen Schrift in der systematischen Theologie*, dans *Theologie und Glaube*, t. XXI, 1929, p. 179-198; A. Antweiler, *Ueber die Beziehungen zwischen historischen und systematischen Theologie, ibid.*, t. XXIX, 1937, p. 489-497.

Parmi ces études, celles de Schwalm, Saltet, Hugon, Coconnier sont spécialement orientées vers une affirmation de la nécessaire union de la positive et de la spéculative. Voir aussi en ce sens, Bellamy, *La théologie catholique au XIXe siècle*, p. 182-187, et T. Richard, *Étude critique sur le but de la scolastique*, dans *Revue thomiste*, 1904, p. 167-186, 416-436, et *Usage et abus de la scolastique, ibid.*, p. 564-582.

Sur le travail de la théologie positive comme conditionné par le magistère de l'Église : N.-J. Laforêt, *Dissertatio historico-dogmatica de methodo theologiæ sive de auctoritate Ecclesiæ catholicæ tanquam regula fidei christianæ*, Louvain, 1849; M. Jacquin, *Le magistère ecclésiastique source et règle de la théologie*, dans *Revue des sciences philos. et théol.*, t. VI, 1912, p. 253-278; A. Landgraf, *Les preuves scripturaires et patristiques dans l'argumentation théologique*, dans *Revue des sciences philos. et théol.*, t. XX, 1931, p. 287-292; J. Ranft, *Die Traditionsmethode*, cité *supra*; H.-D. Simonin, *Note sur l'argument de tradition en théologie*, dans *Angelicum*, t. XV, 1938, p. 409-418; L. Charlier, *Essai sur le problème théologique*, Thuillies, 1938, p. 58 sq.; P. Wyser, *Theologie als Wissenschaft*, Salzbourg et Leipzig, 1938, p. 112-120, 128 sq., 159. — Et comp. *supra*, col. 426.

II. LE PROBLÈME DE L'APPORT RATIONNEL ET DU RAISONNEMENT THÉOLOGIQUE. — 1° *Le problème.* — Il peut se poser ainsi : même en admettant qu'il y ait, entre l'univers de notre connaissance naturelle et l'univers de la foi, une certaine proportion, *analogia entis*, le monde révélé est proposé à notre foi précisément comme quelque chose d'autre que notre monde naturel, quelque chose de nouveau, dont on ne peut se représenter par la voie de la raison que ce qui est justement le moins lui-même. La Révélation est faite, précisément, pour nous faire connaître des choses inaccessibles à notre savoir et cependant nécessaires à l'accomplissement de notre destinée. Et même lorsqu'elle parle des choses que nous connaissons, au moins par un côté, elle en parle non pour nous en faire connaître la nature, les propriétés ontologiques ou physiques, mais pour nous en enseigner un usage conforme à l'orientation de notre vie vers Dieu. N'est-ce pas, au fond, le problème que posent directement des textes de l'Écriture du genre de ceux-ci : « Nous prêchons une sagesse qui n'est pas de ce siècle (de ce monde)..., des choses que l'œil n'a point vues, que l'oreille n'a pas entendues... Or, nous n'avons pas reçu l'esprit du monde, mais l'Esprit qui vient de Dieu, afin que nous sachions les choses que Dieu nous a données. Et nous en parlons, non avec des discours qu'enseigne la sagesse humaine, mais avec ceux qu'enseigne l'Esprit, employant un langage spirituel pour les choses spirituelles, » I Cor., II, 6, 9, 12-13? Comment peut-il y avoir une théologie chrétienne qui emploie, pour se constituer, la connaissance philosophique de ce monde?

Techniquement, la difficulté se présentera ainsi : si l'on emploie, pour constituer la théologie, des notions philosophiques, ou bien l'on syllogisera à quatre termes, ou bien ce qu'on fait ne signifiera rien et n'apportera rien, ou bien on ramènera l'Écriture au sens des catégories philosophiques utilisées. Soit, en effet, un raisonnement de ce genre, dont il n'y a d'ailleurs pas lieu de se demander s'il aboutit à une conclusion théologique nouvelle, contenue ou non dans la Révélation :

Le Christ est roi (révélé : Joa., XVIII, 37);
Or, tout roi possède le pouvoir de juger et de condamner ses sujets (principe philosophique : saint Thomas, *Sum. theol.*, III^a^, q. XLIX, a. 4, ad 1um);
Donc le Christ possède le pouvoir etc.

La qualité royale du Christ est révélée dans maint passage de l'Écriture sainte, mais elle est révélée dans son ordre à elle; sa royauté est expressément pré-

sentée par lui comme étant « de l'autre monde » et obéissant à des lois bien différentes de celles que suivent les rois terrestres. Or, dans la mineure (ou majeure, si l'on remet l'argument en forme) philosophique, la royauté est prise dans sa notion philosophique humaine. Et l'on cherche à progresser dans la connaissance de la royauté du Christ et de ses « propriétés », grâce à la connaissance, apportée par la mineure philosophique, d'une des propriétés de toute royauté et donc également de la royauté du Christ. On voit la difficulté : ou bien il n'y a aucun apport philosophique, et alors ce raisonnement ne signifie rien; ou bien il y a un tel apport, mais alors on raisonne sur deux notions de la royauté, l'une révélée et spéciale, l'autre philosophique et générale, et l'on syllogise à quatre termes; ou enfin on ramène la royauté surnaturelle et révélée du Christ dans le cadre de la royauté en général, telle que la réalisent les hommes et que la définit la sociologie rationnelle. Si l'on met notre raisonnement en forme, le principe philosophique y joue le rôle de majeure; il se subordonne la vérité révélée et la royauté du Christ n'y est traitée que comme un cas de la royauté humaine en général, c'est-à-dire qu'elle perd sa spécificité surnaturelle, que Dieu devient pour nous *un* roi *parmi les autres*, alors que toute la Révélation cherche à nous faire savoir qu'il est le seul... C'est bien à cela, diront certains, qu'aboutit en effet la théologie « scolastique », c'est-à-dire celle qui s'est construite en assumant des données philosophiques. Pour avoir construit rationnellement la morale, on y a perdu de vue l'anthropologie biblique, où l'homme est essentiellement chair et esprit, pour prendre une anthropologie philosophique, où l'homme est matière et forme; on a fait de l'Église une société de même type que les autres, différente simplement par son but et ses pouvoirs; on a fait des sacrements de simples cas de causalité instrumentale, etc.

Une comparaison très heureuse que donne Scheeben peut nous permettre de réaliser encore mieux la difficulté du problème. *Dogmatique*, n. 862; *Mysterien des Christentums*, § 107, n. 3. Soit un voyageur faisant le récit de ce que sont, dans une contrée lointaine, un climat, une flore et une faune tout à fait différents de ceux que nous connaissons. Le simple fidèle est semblable à celui qui se contenterait d'écouter, d'admettre ce qu'on lui rapporte et d'agir en conséquence; mais le théologien est l'homme qui, ayant écouté et admis, s'efforcerait de comprendre en recourant au monde qu'il connaît, à la connaissance qu'il a du climat, de la flore et de la faune *du pays qui est le sien*.

2° *Réponse*. — En face du problème que nous venons de poser, il y aurait une autre hypothèse : que les notions rationnelles introduites en théologie spéculative ne soient ni vaines, ni parallèles et étrangères aux vérités de foi, ni dominatrices et assimilatrices de celles-ci, mais soient assimilées par celles-ci et ramenées à leur sens. Cette hypothèse est en réalité la vraie, comme nous allons le montrer.

Il n'y a, pour notre esprit, qu'une manière de progresser intellectuellement dans la connaissance des mystères, c'est d'analyser le contenu des concepts dans lesquels ils nous ont été révélés par Dieu, de déduire des essences les propriétés, de rattacher les effets aux causes, bref d'analyser, d'expliquer et d'organiser rationnellement. La théologie consiste en cela. C'est pour cela qu'elle applique aux concepts choisis par Dieu dans notre monde pour se révéler les élaborations des concepts correspondants auxquelles notre esprit a pu parvenir dans les différentes sciences qui les concernent. C'est ainsi que, si Dieu se dévoile comme personne, nous révèle qu'il y a en lui Père et Fils, etc., la voie d'une perception intellectuelle de ces vérités sera pour nous celle d'une application à ce donné révélé, formulé en notions de notre monde, des élaborations que ces mêmes notions auront pu recevoir dans les disciplines humaines qui les étudient.

Mais il faut bien voir la condition nouvelle de ces notions désormais empruntées aux sciences par la théologie. Certes, les élaborations dont on fait maintenant profiter la théologie ont été obtenues par une étude des choses créées et sensibles qui constituent nos objets de connaissance; mais leur validité et leur efficacité au regard de la représentation des mystères font l'objet d'une garantie, dont l'initiative et la responsabilité reviennent à Dieu lui-même; leur application aux mystères pour les représenter authentiquement est autorisée par Dieu lui-même qui, en se révélant comme personne, comme Père et comme Fils, détermine lui-même quels sont les concepts et les réalités créés qui ont une valeur de *similitudo suæ sapientiæ*. Ces concepts ne sont plus, dès lors, des analogies philosophiques appliquées par l'homme sous sa seule responsabilité en vertu du principe transcendant de causalité; ce sont des analogies révélées, reçues dans la foi et dont l'homme connaît dans la foi la valeur de représentation. Sur les analogies de la foi ainsi entendues : J. Maritain, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, Paris, 1932; cf. M. T.-L. Penido, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, Paris, 1931; G. Söhngen, *Analogia fidei : Gottähnlichkeit allein aus Glauben?* dans *Catholica*, t. III, 1934.

Nous commençons donc à entrevoir la solution de nos difficultés. Les notions de raison employées en théologie pour exprimer l'enseignement de la foi selon un mode rationnel et scientifique ne sont plus de pures notions de raison philosophique; elles sont en effet soumises aux analogies de la foi, jugées, corrigées, mesurées, approuvées par elles et, par là, amenées à la dignité d'une analogie théologique, objet de raison théologique, de cette *ratio fide illustrata* dont parle le concile du Vatican, sess. III, c. IV, Denz., n. 1799. Le raisonnement théologique n'est nullement une application de notions philosophiques à un donné qu'on recevrait d'ailleurs sans l'avoir démontré. Certaines manières de procéder, qui reposent plus sur l'appareil rationnel que sur la vérité révélée, pourraient tomber sous ce reproche; cf. L. Charlier, *Essai sur le problème théologique*, p. 154-155. Quand les Salmanticenses, par exemple, reprenant le procédé du raisonnement *de potentia absoluta*, cher à la critique théologique des XIVe et XVe siècles, avancent que, même si Dieu n'était point Père, non plus que Trinité, notre adoption par lui en qualité de fils serait encore possible, *In IIIam*, q. XXIII, a. 2, éd. Palmé, t. XVI, p. 393 sq., on peut dire qu'une telle manière de raisonner d'après les seuls concepts naturels et en dehors des affirmations effectives et de l'économie réelle de la Révélation est de mauvaise méthode théologique. Car la théologie n'est pas la philosophie qui raisonne sur la foi, c'est, comme l'a dit le P. Chenu, la foi qui cherche à « s'emmembrer de raison », le donné qui « s'invertèbre par l'intérieur et sous sa propre pression ». *Position de la théologie*, dans *Revue des sciences philos. et théol.*, t. XXIV, 1935, p. 232-257 (p. 232 et 242).

Au point de vue du contenu objectif, c'est d'un bout à l'autre la foi qui commande en théologie. C'est uniquement pour prendre son développement dans une intelligence humaine selon le mode connaturel à cette intelligence, qu'elle s'annexe et se subordonne des notions philosophiques. Elle n'en reçoit aucun apport objectif propre, mais seulement une explicitation plus complète en assumant les ressources et les voies de cette raison. Aussi, dans cette assomption, les notions philosophiques sont-elles vérifiées, amenuisées, purifiées par la foi de manière à répondre au service que celle-ci réclame d'elles. Ce travail est évident

dans la théologie scolastique; qu'on pense seulement à la reprise des notions de personne, de relation, de conversion substantielle, de subsistence, de verbe mental : les deux dernières, qui sont d'authentiques notions philosophiques, n'ont été dégagées, au bénéfice de la philosophie, que sous la pression du travail théologique et pour ses besoins; quant à la première, on sait quelles rectifications et quelles précisions elle doit à sa destination théologique. De telles reprises seraient un scandale pour le philosophe qui voudrait n'être que philosophe; elles sont, en théologie, la conséquence de la souveraineté de la foi. Pour le dire en passant, c'est à ce rôle de la foi vis-à-vis de la philosophie, que nous devons en grande partie la « philosophie chrétienne », au sens où cette expression désigne un certain nombre de problèmes, d'attitudes, de concepts et de certitudes qui ont été acquises à la philosophie. Les textes du magistère catholique ont souvent insisté sur ce bénéfice de certitude et cette plus-value de précision que la raison humaine reçoit de ce service de la foi.

Nous pouvons maintenant répondre aux difficultés qui représentent la forme classique de notre problème.

Il n'y a pas subalternation de la théologie à la philosophie car, dans la théologie de forme rationnelle, ce qui est donné de foi juge et mesure ce qui est emprunt philosophique et, loin de se subordonner à lui, se le subordonne à soi-même. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. I, a. 5, ad 2um; a. 6, ad 1um et 2um; *In Boet. de Trin.*, q. II, a. 3. D'autre part, la théologie reste une science une, caractérisée par un *medium demonstrationis* un. Les prémisses du raisonnement théologique, en effet, sont coordonnées l'une à l'autre pour inférer la conclusion. La notion analogique de raison a en effet été prise, travaillée, mesurée et finalement approuvée et adoptée par la notion analogique de foi. De la sorte on n'a pas, dans l'argument théologique, un terme de foi, un terme de raison et un produit théologique, mais un terme de foi assumant vitalement et assimilant du vrai rationnel pour porter, grâce à lui, l'analogie révélée à un état rationnel et scientifique et constituer avec lui un unique analogué de foi. Ainsi : 1. il n'y a pas quatre termes dans l'argument théologique; 2. les deux prémisses de cet argument forment un unique *medium* de démonstration dans lequel toute la détermination vient de la foi et qui est donc, comme le dit Cajétan, *divino lumine fulgens*, cf. *In Iam*, q. I, a. 3, n. IV; la conclusion du raisonnement théologique se résoud dans l'unique causalité de ce *medium* que sont les prémisses organisées et coordonnées pour son inférence; toute la lumière lui vient de la prémisse de foi. La théologie est vraiment le développement scientifique de la foi, la science de la foi.

Tout ceci a été exposé par Jean de Saint-Thomas, *In Iam partem*, q. I, disp. II, a. 6, n. 1, 10-17, 22-24 (éd. de Solesmes, p. 369-374); a. 7, n. 18 sq. (p. 381); a. 9, n. 6, 11-13 (p. 391, 393); cf. *Logica*, IIª pars, q. XXV, a. 1, ad 3, éd. Reiser, p. 777; cf. ici l'art. DOGMATIQUE, t. IV, col. 1525-1526.

3° *Conséquences*. — Ces conséquences vont toutes à assurer effectivement la primauté du donné de foi et le rôle instrumental de l'apport rationnel. Notons les quatre points suivants :

1. Le théologien devra avoir une conscience très vive du fait qu'il n'y a réellement qu'un monde de pensée comme un seul monde de réalité et que la foi se subsume le savoir rationnel, comme l'être surnaturel le fait pour ce qui est des réalités naturelles. Foi et raison, surnature et nature sont distinctes, mais pas néanmoins comme deux quantités de même genre et extérieures l'une à l'autre. Le monde de la foi est le « tout » du monde de la raison; il l'englobe et le déborde. K. Eschweiler, *Die zwei Wege*, p. 37 sq., 238; L. Charlier, *Essai sur le problème théol.*, p. 84 sq. C'est pourquoi il ne faut pas prendre les choses et les vérités de la foi pour de simples cas, de simples applications des lois générales du monde naturel, qui trouveraient dans ces lois leur explication.

2. Au delà de toute construction, si satisfaisante soit-elle, le théologien devra garder un sens très aigu de la transcendance et du mystère. Nos idées humaines peuvent bien nous aider à mieux nous représenter ce que c'est, pour le Christ, que d'être roi, par exemple; mais le mode propre et positif dont il est roi nous échappe en son unité indivisible, et demeure un mystère. Ainsi la théologie peut-elle, comme science humaine de la foi, prendre de la réalité mystérieuse révélée une vue qui tend à être de plus en plus précise; mais ce qui fait le point le plus propre du mystère lui échappe et se refuse à être élucidé par l'emploi des analogies humaines. On définit avec précision le lieu du mystère, mais on n'éclaircit pas celui-ci.

Ici encore, saint Augustin représente, pour le théologien, un exemple digne d'être médité : lui qui a écrit que si l'on parle en Dieu de trois *personnes*, « c'est moins pour dire quelque chose que pour ne pas ne rien dire », *De Trin.*, l. V, c. IX, *P. L.*, t. XLII, col. 918; lui qui a écrit également que ce qu'on a déjà trouvé et compris de Dieu invite à une nouvelle et perpétuelle recherche. *Ibid.*, l. XV, c. II, col. 1057-1058. Sur ce sens du mystère chez le théologien, cf. A. Gardeil, *Le donné révélé*, p. 144-150; R. Garrigou-Lagrange, *Le sens du mystère et le clair obscur intellectuel*, Paris, 1934; *La théologie et la vie de la foi*, dans *Revue thomiste*, 1935, p. 492-514; L. Charlier, *Essai sur le problème théologique*, p. 153-158.

3. En théologie, le donné est totalement régulateur. Le théologien ne construit pas à partir de ses concepts un monde où l'esprit n'est arrêté par rien qui soit étranger à son propre jeu et aux déterminations idéologiques nécessaires, mais il se réfère à un donné reçu du dehors. Cette dépendance exige du théologien une attitude de totale soumission et de radicale pauvreté; cf. M.-J. Congar, *Saint Thomas serviteur de la vérité*, dans *Vie spir.*, mars 1937, p. 259-279. Elle implique qu'en chacune de ses démarches, le système idéologique que le théologien construit, soit critiqué et assoupli en référence à tous les éléments du donné, eux-mêmes appréciés selon leur valeur respective. En certaines questions surtout, comme en matière sacramentelle, qui sont autant des « institutions » que des dogmes, la référence au fait doit être constante, le plus petit fait devant être respecté et engageant à assouplir la théorie si celle-ci s'avère trop étroite ou trop rigide pour en rendre compte. Sur cette docilité du « construit » à l'égard du « donné », cf. M.-D. Chenu, *Position de la théologie*, dans *Revue des sciences philos. et théol.*, 1935, p. 243-245, et, sur le sens de l'Église et du magistère qui en est la condition, L. Charlier, *op. cit.*, p. 158-164.

4. Enfin, il sera encore de l'humilité et de la soumission de la science théologique d'accepter un donné dont tous les éléments sont loin d'être de niveau avec les exigences de l'esprit en fait de précision conceptuelle. La Révélation est faite en un style imagé, dont M. Penido a précisé, si l'on peut dire, le statut épistémologique sous le nom d' « analogie métaphorique » ou « analogie de proportionnalité impropre ». *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, p. 42 sq., 99 sq. C'est ainsi que le Christ nous est révélé comme « agneau de Dieu », ou « tête de l'Église », que l'Église elle-même l'est comme « épouse du Christ », « vigne du Seigneur », etc. La perfection commune aux deux termes métaphoriquement analogiques n'est pas *formellement* en tous les analogués, l'analogie métaphorique exprime une équivalence d'effets, non pas directement

la forme d'*être* ou la définition essentielle, mais la proportion entre deux manières d'agir. Aussi, comme Dieu, dans la Révélation qu'il nous adresse, veut plus nous dire ce qu'il est pour nous et ce qu'il fait pour nous que ce qu'il est en lui-même, on comprend très bien, indépendamment du motif général de s'adresser en images à des hommes qui sont des êtres sensibles, que la Révélation soit remplie de métaphores. De la sorte, en même temps que le théologien s'efforcera de traduire ces notions métaphoriques en analogies de proportionnalité plus rigoureusement définies, il devra cependant, parce qu'elles sont du donné révélé, des analogies de foi, soumettre des concepts philosophiquement plus satisfaisants à l'approbation de ces métaphores. Ainsi, d'un côté, il traduira en concepts plus précis le sens affirmé par les similitudes de la tête et de la vigne, mais, d'autre part, le théologien devra soumettre le matériel conceptuel, emprunté aux sciences philosophiques, au jugement et à la mesure de ces grandioses mais imprécises images de la tête ou de la vigne, etc. Car ces métaphores sont du donné révélé et leur contenu doit passer dans la constitution de la théologie. Ce serait une erreur de méthode que de ne constituer une ecclésiologie, par exemple, qu'avec les notions humainement claires et rigoureuses, plus proches de la philosophie, de société, de pouvoir, de loi, etc., et de négliger les grandes images bibliques dont heureusement des traités comme les *Theses de Ecclesia* de Franzelin ou le *Corpus Christi quod est Ecclesia* du P. Tromp, ont fait leur profit. Sur cet usage et cette valeur des métaphores en théologie, cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. I, a. 9.

III. LE PROBLÈME DE LA CONCLUSION THÉOLOGIQUE ET DE L'HOMOGÉNÉITÉ DE LA SCIENCE THÉOLOGIQUE AU DOGME. — Si le raisonnement théologique vérifie les conditions d'un raisonnement nécessaire et si l'apport de la raison y est à ce point assumé et réglé par la foi, ne doit-on pas reconnaître à la conclusion théologique, à ce *scibile divino lumine fulgens* dont parle Cajétan, une certaine homogénéité avec le révélé lui-même, objet de notre foi? Dans le cas où une conclusion découlerait d'une façon nécessaire et évidente, soit de deux prémisses de foi, soit d'une prémisse de foi et d'une autre de raison évidente, la conclusion pourrait-elle faire l'objet d'une adhésion de foi, et sa négation l'objet d'un péché d'hérésie, avant toute définition de cette vérité par l'Église? Une telle conclusion peut-elle être définie par l'Église comme vérité de foi et, si oui, comment justifier cette définition? Enfin, après sa définition, une telle vérité relève-t-elle de la foi théologale, ou bien d'une adhésion spéciale distincte tant de la foi théologale que de la foi humaine? telles sont les questions que pose la conclusion théologique. Cf. A. Gardeil, *Le donné révélé*, p. 163-186.

1° *Adhésion à une conclusion théologique avant sa définition.* — Les grands théologiens du XIIIe siècle admettent bien un accroissement des formulaires dogmatiques par la canonisation de propositions *consequentia ad articulos;* mais ces propositions sont pour eux des vérités révélées secondaires quant à leur contenu, et non des conclusions théologiques; cf. R.-M. Schultes, *Introductio in historiam dogmatum*, Paris, 1923, p. 71-78. D'après la documentation que présente cet auteur, p. 78-85, il semble que ce soient les théologiens nominalistes et scotistes qui aient appliqué aux conclusions théologiques ce qu'Albert le Grand et saint Bonaventure disaient des vérités révélées secondaires, admettant parmi les vérités « catholiques » : *veritates omnes et singulæ quæ concluduntur ex præmissis veritatibus in consequentia certa in lumine fidei sive in evidenti lumine naturali, quamvis non in propria forma verborum illic habeantur.* Gerson, cité p. 82; pour Scot, cf. p. 84. Le P. Schultes semble suggérer, p. 83, que c'est dans ce contexte que s'est produite l'insistance des thomistes à donner pour objet à la théologie, ainsi distinguée de la foi, les conclusions théologiques.

La position qu'on attribue aux nominalistes, favorable à l'inclusion, parmi les vérités de foi, des conclusions déduites *bona et necessaria consequentia*, serait aussi, au XVIe siècle, celle de Cajétan (?), Pierre Soto, M. Cano, Tolet, Molina, cités par Schultes, p. 116. Mais la position la plus notable à cette époque dans la question qui nous occupe est celle de Vasquez et de Suarez. Ces auteurs ont apporté en effet dans ce problème une distinction qui s'est transmise après eux et est passée dans un grand nombre d'ouvrages. Ils distinguent, au regard d'une conclusion théologique nécessaire, deux assentiments : celui qu'on donne à la conclusion en tant qu'on la voit inférée par le raisonnement, et cet assentiment reste théologique; celui qu'on donne à la vérité telle quelle que présente la conclusion en tant que, dégagée pour l'esprit par un raisonnement, elle apparaît comme objectivement et réellement contenue dans la proposition révélée. Ce second assentiment, qui va à une vérité vue comme contenue dans une autre vérité révélée, relève de la foi; pour marquer, cependant, ce qui la distingue de l'assentiment donné aux vérités révélées, explicitement proposées par l'Église comme des dogmes, Suarez parle, dans ce dernier cas, de foi catholique et, dans le premier, de simple foi divine ou « foi théologique », distinction, elle aussi, extrêmement répandue depuis lors et à laquelle on peut d'ailleurs donner un sens acceptable. Cf. Vasquez, *In Iam partem D. Thomæ*, q. I, a. 2, disp. V, c. III, éd. Venise, 1608, p. 19; Suarez, *De fide*, disp. III, sect. XI, n. 5, *Opera omnia*, éd. Vivès, t. XII, p. 97; cf. d'autres références dans Marin-Sola, *Évolution homogène*, n. 85, t. I, p. 99 sq.; n. 144 sq., *ibid.*, p. 210 sq.; n. 388, t. II, p. 157.

Le grand principe de discernement sera celui-ci : toute adhésion dépend de ce par quoi elle est motivée. Si mon adhésion repose sur le témoignage de Dieu proposé dans la prédication apostolique, elle sera de foi *théologale;* si elle repose sur ce que je vois, par l'industrie de mon esprit, dans le témoignage de Dieu, elle restera humaine ou plutôt humano-divine, c'est-à-dire *théologique*. Cf. Marin-Sola, *op. cit.*, n. 135 sq., t. I, p. 202 sq.

Ce principe, cependant, n'est pas toujours d'une application commode. Le plus simple *auditus fidei* engage toujours une certaine activité de notre esprit, ne serait-ce que pour comprendre le sens des mots. L'intention même de la foi ne peut se contenter d'une réception purement passive de la parole de Dieu; elle essaie de pénétrer le plus possible son sens et, pour cela, tout en étant dans la disposition d'être rectifiée par le sens de l'Église et les déclarations du magistère, elle s'engage à ses propres risques dans une certaine activité d'interprétation; elle cherche à voir tout ce que veut dire l'énoncé sacré. Dira-t-on qu'un chrétien ne peut adhérer de foi théologale au sens qu'il voit être celui de tel passage de l'Écriture dont l'Église ne lui donne par ailleurs aucune interprétation officielle explicite? Et de même ne pourra-t il adhérer de foi théologale à ce qu'il verra avec évidence appartenir à un dogme, mais dont l'Église n'aura pas encore fait une définition explicite?

Il semble qu'on puisse dire ceci : quand l'activité de l'esprit se tient dans les limites d'une intelligence des énoncés révélés *tels quels*, une adhésion de foi est possible à ce que l'on verra avec évidence appartenir au révélé ou être le sens de ces énoncés. A la limite, il semble que la même adhésion de foi pourra être donnée à ce qu'on verra avec évidence être lié de telle sorte aux énoncés de la foi que, si on niait cela, on serait amené nécessairement à pervertir le sens offi

ciellement déclaré desdits énoncés. Telle est du moins la position de saint Thomas, à propos des « notions » divines. *In Ium Sent.*, dist. XXXIII, q. I, a. 5; *Sum. theol.*, Ia, q. XXXII, a. 4; cf. IIa-IIæ, q. XI, a. 2. On pourrait, dit saint Thomas, pécher contre la foi, si on niait la doctrine des notions divines. Non pas que celle-ci soit explicitement de foi; mais elle intéresse la foi indirectement, *indirecte ad fidem pertinet.* On peut commettre un péché d'hérésie non en niant directement une vérité de foi, mais en tenant une position telle que le sens orthodoxe de la foi ne puisse être gardé. Il ne semble pas, d'ailleurs, que saint Thomas élargirait beaucoup le champ de ces appartenances indirectes de la foi et que, par exemple, il y ferait rentrer une doctrine comme celle de l'unité d'être dans le Christ. *Sum. theol.*, IIIa, q. XVII. C'est pourquoi cette position ne revient nullement à considérer, avant toute définition dogmatique, toute conclusion théologique certaine comme relevant, pour le théologien, de la foi.

Il faut au contraire, à la suite de Jean de Saint-Thomas, *In Iam*, q. I, disp. II, a. 4, éd. de Solesmes, p. 357 sq., et du P. Schultes, bien distinguer du cas précédent celui de la conclusion théologique proprement dite, laquelle relève de ce que Schultes appelle le virtuel illatif. Dans ce cas, nous ne sommes plus en présence d'une activité de l'esprit s'efforçant de comprendre aussi totalement que possible et de traduire simplement en valeurs techniques l'énoncé tel quel de la foi, mais d'une activité s'efforçant de dégager, par l'introduction d'un élément étranger au révélé formel, un objet de pensée qui ne procède que médiatement des énoncés de la foi; nous sommes dans l'ordre du médiatement révélé; l'activité de l'esprit n'intervient pas seulement pour permettre au sujet de comprendre ce qui est expressément révélé, mais pour constituer un objet dont l'appartenance au révélé n'est que médiate. Il ne peut être question de donner au terme ainsi dégagé une adhésion de foi, le motif de celle-ci n'étant *nihil aliud quam veritas prima. Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. I, a. 1.

Il faut donc bien distinguer, comme le fait Jean de Saint-Thomas, deux usages du raisonnement : le cas où il ne s'agit que de disposer et d'habiliter l'esprit du croyant à comprendre aussi totalement que possible ce qui est vraiment révélé; le cas où il s'agit de dégager, *par l'usage d'un moyen terme nouveau*, des virtualités qui ne se rattacheront au révélé que d'une façon médiate. Il semble que la distinction de Suarez et de Vasquez ne puisse valoir pour ce second cas et qu'on ne puisse, dans un raisonnement théologique proprement dit, une fois la conclusion obtenue par le raisonnement, laisser de côté le moyen d'inférence qui a servi à la dégager et en contempler la vérité telle quelle, comme objectivement contenue dans la prémisse révélée. Ce qui est vrai du travail par lequel le théologien prend conscience du contenu du révélé formel, ne l'est plus du travail par lequel il dégagerait le « révélé virtuel », qui relèvera toujours d'une adhésion où la raison intervient. Finalement d'ailleurs, ce qu'on croyait à un moment donné ne représenter que du révélé virtuel sera peut-être un jour défini par l'Église. On reconnaîtra alors que c'était bel et bien, dès le début, du révélé formel. Mais on n'en savait rien alors. C'est pourquoi le théologien doit conduire son travail dans un parfait esprit de docilité envers le magistère de l'Église.

2° *Après la définition par l'Église.* — La question de savoir quel assentiment donner à la conclusion théologique définie par l'Église après sa définition n'a plus d'urgence si l'on adopte la thèse de Schultes. Celui-ci, d'ailleurs, *Introd.*, p. 130-131, a critiqué vivement la « foi ecclésiastique », c'est-à-dire une foi qui ne serait ni la foi théologale, ni une foi humaine inspirée par la foi divine et s'adressant à l'autorité de l'Église comme telle. Le P. Marin-Sola, *Évolution homogène*, t. I, n. 225-297, a critiqué plus à fond encore la « foi ecclésiastique »; il montre bien que, par la définition de l'Église, un nouveau motif d'adhésion, qui relève de la foi théologale, est substitué à celui du savoir théologique; il résout dans le sens esquissé plus haut, col. 443, la question de la compossibilité de l'adhésion de foi et de l'adhésion théologique, sous différents aspects, à la même vérité matériellement prise.

3° *Dogme et théologie.* — Au terme de cette étude des problèmes de structure que pose la théologie, et finalement la question de son homogénéité à son donné initial, il peut être utile de marquer nettement la distinction de la théologie et du dogme, puis d'expliquer et de déterminer le rôle, à l'intérieur de la théologie elle-même, d'une pluralité de constructions intellectuelles.

La théologie se distingue du dogme, où se trouve défini l'objet de la foi, en ce qu'elle implique un travail humain de l'intelligence qui reste, précisément, un travail purement humain. La foi est une pure adhésion à la Parole de Dieu, pour le motif même de l'autorité souveraine de Dieu révélant. Si l'homme a sa part dans l'expression de cette révélation divine, les énoncés humains de la Révélation ne laissent pas d'être garantis comme pure Parole de Dieu par le charisme de l'inspiration. La part de l'homme est plus notable dans la formulation proprement dogmatique de l'objet de la foi, car le dogme, expression plus élaborée de la Révélation, est l'œuvre de l'Église, laquelle n'est pas inspirée dans ce travail, mais seulement assistée *ne erret.* Le dogme est, à cet égard, de facture humaine; aussi ses formules ne sont-elles pas sans rapport avec l'état intellectuel du temps qui les voit naître. Cependant, le dogme n'est qu'une fixation officielle des vérités contenues dans la Révélation et déjà proposées par l'Église qui nous transmet avec autorité et l'Écriture et les traditions. Le dogme ne fait qu'expliquer et expliciter le contenu réel de la Parole révélée, sans y rien ajouter. Aussi le travail humain peut-il être notable dans l'explication du donné primitif et l'élaboration des formules dogmatiques; il n'entre cependant en rien dans la constitution intrinsèque de l'objet de l'adhésion religieuse. Cet objet demeure, sous une forme plus élaborée et plus précise, identiquement ce qu'il était, comme objet, dans la Révélation prophétique, évangélique et apostolique. Non seulement on n'ajoute rien à son contenu, mais on ne change rien à ce qu'il est comme objet d'adhésion.

La théologie, elle, s'efforcera bien de demeurer, pour l'expliquer intellectuellement et le construire scientifiquement, à l'intérieur du contenu des assertions révélées : ainsi, à l'assertion de la présence réelle du Christ vivant dans l'eucharistie, elle n'ajoutera pas une autre assertion; elle s'efforcera seulement de pénétrer intellectuellement et de construire scientifiquement la réalité affirmée. Mais ce qu'elle percevra et affirmera dans l'objet révélé sera perçu et vu par elle grâce à un effort humain et par l'emploi de moyens épistémologiques humains, pour qui ne valent ni l'assistance dont bénéficie l'Église, ni à plus forte raison l'inspiration qui est donnée au « prophète ». Dans la vision du théologien comme tel, le moyen humain, laissé à lui-même, intervient comme principe même de connaissance; l'objet comme objet, c'est-à-dire comme terme de connaissance, est constitué par le mélange de deux lumières bien inégales en qualité et en certitude, celle de la vérité révélée et celle de la raison humaine du croyant : deux lumières se composant ensemble pour déterminer un genre nouveau d'adhésion, celui du savoir théologique. Sur l'ensemble de la question et la

distinction entre dogme et théologie, cf. A. Gardeil, *Le donné révélé et la théologie*, Paris, 1910; H. Pinard, art. *Dogme*, dans le *Dict. apologét.*, t. I, col. 1144-1148 et 1183.

Cette distinction entre le dogme et la théologie a toujours été, sous une forme ou sous une autre, reconnue et surtout pratiquée dans l'Église : et ceci même lorsque, n'ayant pas encore nettement défini la théologie comme une activité rationnelle et scientifique du croyant, on ne laissait pas de distinguer entre ce qui est tenu unanimement par l'Église et s'impose à la foi de tous, et ce qui est la manière de voir d'un individu proposant telle affirmation sous sa responsabilité personnelle, ou encore entre la simple affirmation des faits chrétiens, objet de la prédication ecclésiastique, et l'explication du comment et du pourquoi, à laquelle s'efforce la prédication des docteurs. Origène en avait déjà fait la remarque au début du *De principiis*.

La distinction entre dogme et théologie n'a cependant pas toujours été assez présente à la pensée des théologiens et de ceux qui, sans l'être, ont touché au domaine de la théologie. Plusieurs des difficultés soulevées par les modernistes contre le dogme viennent d'un manque de distinction entre le dogme de l'Église et les systèmes ou même la science théologiques. Ainsi de M. Ed. Le Roy dans son fameux article *Qu'est-ce qu'un dogme?* repris avec des éclaircissements dans *Dogme et critique*, Paris, 1907; ainsi encore de G. Tyrrell, cf. *supra*, col. 440. Ce fut donc l'un des bénéfices de la crise moderniste que de faire mieux distinguer du dogme la théologie, la science théologique et les systèmes particuliers de théologie. Les éclaircissements donnés alors n'ont cependant pas suffi et l'on a vu, récemment, soulever contre le catholicisme des difficultés qui, arguant de la présence dans le dogme d'éléments philosophiques périmés, reposaient pour une part sur la vieille méprise et sur le manque de distinction entre dogme et systèmes théologiques. Sur la distinction entre dogme et théologie, au moment du modernisme, cf. les interventions des PP. Sertillanges et Allo dans le débat soulevé par M. Ed. Le Roy (bibliographie dans J. Rivière, *Le modernisme dans l'Église*, Paris, 1929, p. 250 sq.); A. Gardeil, *Le donné révélé et la théologie*, Paris, 1910; L. de Grandmaison, *Le dogme chrétien, sa nature, ses formules, son développement*, Paris, 3ᵉ éd., 1928; H. Pinard, art. *Dogme*, dans le *Dict. apologét.*, t. I, col. 1146-1148; R. Garrigou-Lagrange, *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques*, Paris, 1909.

C'est dans la perspective de ce qui vient d'être dit sur dogme et théologie qu'il faut comprendre la différence entre la science théologique et les systèmes théologiques et l'inévitable diversité de ces systèmes dans l'Église. Il y a la foi catholique, qui s'impose à tous les croyants, parce qu'elle n'est point particularisée dans la pensée d'un seul homme, mais qu'elle est le bien de l'Église comme telle et il y a l'élaboration humaine de cette foi, qu'est la théologie. Par le fait même que cette élaboration est l'œuvre de croyants particuliers et qu'elle s'opère par l'adjonction organique au dogme d'éléments empruntés à la connaissance rationnelle, son produit, la théologie, est nécessairement inadéquat à la *fides catholica* et, un peu comme l'inadéquation des biens particuliers au bien universellement voulu fonde la liberté de choix, cette inadéquation justifie et, en quelque mesure, entraîne une certaine diversité de théologies. Cette diversité proviendra de trois sources principales :

1. La théologie, pas plus que la philosophie, n'est une œuvre absolument impersonnelle, une sorte de construction purement logique au regard de laquelle la réalité concrète de l'homme pensant, son tempérament, son histoire, son expérience extérieure et intérieure, pourraient être considérés comme amorphes. En philosophie, par exemple, ces choses, au contraire, orientent vers certaines attitudes qui commandent elles-mêmes les options inspiratrices du système. Et certes la théologie a pour règle un donné proposé par un magistère ecclésiastique, comme la philosophie a pour règle le donné de la connaissance naturelle; et il est bien établi que la première démarche du théologien est un acte de soumission à ce donné et à ce magistère. Mais ce donné est si riche qu'il autorise des manières différentes de l'aborder et, selon l'orientation d'esprit d'un chacun, des manières différentes de poser les problèmes eux-mêmes. Ce que la foi catholique nous dit de la connaissance et du vouloir de Dieu quant à nos actes libres autorise, à coup sûr, différentes constructions non seulement des réponses, mais des problèmes eux-mêmes, constructions qui dépendent d'un certain angle de vision, lui-même commandé par une orientation initiale dont la raison est à chercher dans une certaine expérience intime, une tradition, une compréhension personnelle des données tout à fait premières. C'est ainsi, par exemple, que les historiens les plus récents du nominalisme ont signalé en celui-ci une conséquence et comme une expression d'une intuition initiale très forte, celle de la souveraine et libre omnipotence divine; cf. P. Vignaux, dans l'article NOMINALISME, ici, t. XI, col. 741-748, et L. Baudry, dans sa préface au *De principiis theologiæ*, Paris, 1936, p. 35-40. On pourrait faire des remarques de même type sur le molinisme, sur l'augustinisme franciscain, cf. *supra*, col. 592 sq., sur la théologie de la grâce chez Augustin ou chez Pélage, sur l'ecclésiologie de saint Cyprien, etc.

2. Si la théologie est l'élaboration de la foi par une raison humaine usant de ses ressources propres, il est clair que le contenu et l'inspiration d'un « milieu », le contenu et l'inspiration d'une tradition de vie religieuse et de pensée philosophique détermineront dans une large mesure l'œuvre théologique, la construction rationnelle de la foi. Le climat intellectuel d'Alexandrie n'était pas celui de Carthage et l'on a justement souligné l'importance de cette diversité au regard de la diversité des théologies qui ont fleuri ici ou là. D'une manière plus générale, la tradition théologique de l'Orient et celle de l'Occident, en matière trinitaire, ont chacune une homogénéité interne relative et sont cependant diverses en leur manière d'aborder le mystère et de le construire intellectuellement : cf. les *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*, du P. de Régnon, et en particulier la conclusion du t. III, p. 564 sq., et du t. IV, p. 533 sq. Des différences semblables existent sur d'autres points entre l'Orient et l'Occident. Elles proviennent d'une manière différente d'aborder les mêmes mystères, la différence étant due à une orientation diverse du regard et de l'effort spéculatif, orientation elle-même conditionnée par une culture, par une tradition de pensée philosophique et religieuse.

3. Au delà de l'intuition religieuse initiale, au delà du milieu général de la pensée, la diversité des théologies pourra naître du choix délibéré d'instruments conceptuels et philosophiques divers. L'Église, en effet, impose à tous le même donné de foi, mais, en raison même de sa transcendance, ce donné supporte, dans son organisation rationnelle en théologie, le service d'appareils philosophiques divers. Si le projet, formé par certains au XVIᵉ siècle et jusqu'en plein XVIIIᵉ siècle d'employer, au lieu de la logique et de la dialectique d'Aristote, celles de Platon avait porté fruit, nous aurions eu peut-être, dans l'Église catholique, un type de théologie assez différent de celui qui y a prévalu. La tentative d'appliquer à l'eucharistie la théorie cartésienne de l'étendue a été condamnée par

l'Église, mais une tentative semblable inspirée de la philosophie leibnizienne ne l'a pas été. La philosophie thomiste de la matière et de la forme diffère radicalement de celle de saint Bonaventure; la philosophie suarézienne du composé diffère profondément de celle de saint Thomas et toutes ces différences ont leurs répercussions immédiates dans la construction théologique. On pourrait multiplier les exemples.

Ayant ainsi marqué et justifié la possibilité de plusieurs systèmes théologiques, il est juste d'affirmer non moins fortement que cela n'autorise pas, en cette matière, un pur et simple relativisme. D'une part, en effet, il y a des zones où l'interprétation rationnelle est tellement liée aux certitudes philosophiques communes, qu'on se trouve atteindre à une connaissance scientifique et nécessaire, telle qu'elle ne laisse plus de place à une systématisation plus particulière. Ce serait le cas, par exemple, de la doctrine selon laquelle celui qui nie délibérément un article de foi perd l'habitus total de la foi; de la théologie de la science bienheureuse du Christ; d'un certain nombre de conclusions relatives à la sainte Vierge, aux fins dernières, à certains points de morale sociale ou internationale... L'ensemble de ces thèses dessinerait l'aire de ce qu'on peut appeler, par opposition aux *systèmes*, la *science* théologique.

D'autre part, tous les systèmes sont loin de se valoir au point de vue de l'expression du donné révélé avec ses virtualités, de même qu'au point de vue des éléments rationnels assumés. Un système qui, comme celui de saint Thomas, s'avère capable d'assumer et d'ordonner une multitude d'aspects particuliers qu'on trouve mis en valeur ailleurs, mais en un état dispersé et d'une façon fragmentaire, tient évidemment, de son point de vue supérieur, une valeur autrement « catholique » qu'un système particulier, fait pour répondre à une antinomie de détail. Voir, sur toute cette question de la science et des systèmes théologiques, A. Gardeil, *Le donné révélé*, p. 252-284.

IV. L'HABITUS DE THÉOLOGIE DANS LE THÉOLOGIEN. — Après avoir défini et étudié la théologie au point de vue de son objet et de sa méthode, il faut définir son statut dans le sujet, dans le théologien, en étudiant d'abord l'habitus de théologie, puis les conditions du travail et du progrès théologiques.

I. L'HABITUS DE THÉOLOGIE. — Trois affirmations caractérisent l'habitus de théologie : la théologie est une science; elle est à la fois spéculative et pratique mais principalement spéculative; elle est sagesse. Le premier point a été touché plus haut; reste à parler des deux autres et à se demander si l'habitus de théologie est naturel ou surnaturel.

1° *La théologie est un savoir spéculatif et pratique, mais principalement spéculatif.* — Nous avons déjà vu, à propos de la notion de science, combien saint Thomas obéit à l'idée que le savoir doit correspondre à son objet et aux conditions internes de celui-ci. Or, il y a des objets qui sont faits pour être connus et dont la seule connaissance épuise toute la relation que nous pouvons avoir à eux et il y a des objets qui sont faits pour être réalisés par nous. Est spéculatif le savoir qui considère son objet comme un pur objet à connaître, en spectateur; est pratique le savoir qui considère son objet comme une chose à réaliser et à construire, en acteur et en cause. Comme le dit saint Thomas, *In II Anal.*, l. I, lect. 41, n. 7, le savoir spéculatif vise la *cognitio generis subjecti*, le savoir pratique la *constructio ipsius subjecti*. Cf. *Com. in Metaphys.*, l. II, lect. 2; *In de anima*, l. III, lect. 15; *In Politic.*, prol.; *In Ethic.*, l. I, lect. 1; *De verit.*, q. III, a. 3; *Sum. theol.*, Iª, q. LXXIX, a. 11; *In Boet. de Trin.*, q. V, a. 1.

Nous avons résumé plus haut, col. 398, et pour Scot, col. 402, les positions prises au Moyen Age sur la question du caractère spéculatif ou pratique de la théologie. Elles sont toutes inspirées par le sentiment que la théologie est un savoir original, supérieur, irréductible aux catégories des disciplines purement humaines. Cette inspiration est aussi celle de saint Thomas, mais elle l'amène à une position quelque peu différente des autres. La théologie ne se constitue pas et ne se spécifie pas comme les sciences humaines. Elle est une extension de la foi, laquelle est une certaine communication et une certaine imitation de la science de Dieu. Or, la science de Dieu dépasse la division en spéculative et pratique. C'est pourquoi la foi, puis les dons intellectuels de science, d'intelligence et de sagesse, puis la *doctrina sacra* et la théologie qui en est la forme scientifique, sont à la fois spéculatifs et pratiques, tenant du point de vue supérieur de la science de Dieu une unité qui se romprait s'il s'agissait de science humaine. Cependant, la théologie est plus principalement spéculative que pratique, car 1. elle considère principalement les mystères de Dieu, devant lesquels l'intelligence croyante est spectatrice et non active; 2. même en traitant de l'action humaine, elle la considère comme ordonnée à la béatitude, laquelle consiste en la connaissance parfaite de Dieu. Cf. S. Thomas, *In Ium Sent.*, prol., a. 2, ad 3um; a. 3, qu. 1; *Sum. theol.*, Iª, q. I, a. 4; IIª-IIæ, q. IV, a. 2, ad 3um, et q. IX, a. 3.

Ainsi, il n'y a qu'une théologie, science du mystère de Dieu révélé. Cette théologie est principalement spéculative, mais elle est aussi imprescriptiblement pratique, car Dieu révélé n'est pas uniquement un objet, il n'est pas connu adéquatement par nous s'il n'est connu comme notre fin. C'est pourquoi l'étude de Dieu comporte une morale dont l'objet est l'activité par laquelle la créature raisonnable revient à Dieu comme à sa fin dernière, selon l'économie concrète qui est celle de ce monde de la faute et du rachat par le Christ. La théologie a donc pour objet d'abord la connaissance de son *genus subjectum*, ensuite une certaine *constructio ipsius subjecti*, à savoir la construction de Dieu en nous, ou plutôt la construction du Christ en nous. Certes, tant pour des raisons pédagogiques que pour des raisons tirées de la nature des objets, la morale et la dogmatique se distinguent en quelque manière; la morale répond, dans la *Somme* de saint Thomas, à la IIª pars; la dogmatique à la Iª et à la IIIª pars, cette dernière représentant d'ailleurs, en plusieurs de ses parties, l'achèvement de la morale. Mais on se tromperait gravement si l'on séparait dogme et morale comme représentant deux systèmes indépendants de connaissance : d'un côté la dogmatique, c'est-à-dire les considérations sur les mystères, parmi lesquels on rangerait le péché originel, la grâce, l'habitation de Dieu dans l'âme des justes; d'un autre côté, la morale, c'est-à-dire un ensemble de règles pratiques le plus rapproché qu'il est possible des « cas » concrets de la vie réelle. Cette morale, coupée de l'étude de la grâce de Dieu et de la béatitude, où la considération des vertus théologales serait exténuée à l'extrême et celle des dons du Saint-Esprit omise, ne représenterait d'ailleurs guère qu'une casuistique et devrait recevoir, comme une annexe extrinsèque, des considérations d' « ascétique », valables pour l'ensemble des fidèles, et des considérations de « mystique », concernant des cas particuliers et « extraordinaires ».

Un tel état de choses serait contraire à la vraie nature de la théologie et à celle de ses deux fonctions ou quasi-parties. Il serait contraire à son activité spéculative au regard du mystère de Dieu révélé qui est celui de Dieu béatifiant, de Dieu se communiquant aux hommes et constitué leur fin dernière. Il serait contraire à sa fonction pratique au regard de l'agir

chrétien et de la consommation de l'image de Dieu en nous, car action, image et consommation ne se conçoivent comme telles qu'en dépendance du mystère de Dieu et comme faisant partie de ce mystère lui-même. Ainsi, d'une part, c'est toute la théologie qui, par la connexion que ses éléments pratiques ont avec les spéculatifs, apparaît normative et a, comme on dit, « valeur de vie »; et d'autre part, l'ascétique et la mystique trouvent leur place en elle, non comme des parties spéciales ajoutées à une morale elle-même séparée d'une dogmatique, mais comme des éléments intégrés organiquement dans l'étude scientifique du mystère révélé de Dieu béatifiant, en quoi consiste la théologie. Il appartiendra donc à celle-ci de développer, aux lieux propres correspondants, les éléments de doctrine qui rendent compte des diverses réalités dont on eût fait l'objet d'une ascétique, d'une mystique et d'une pastorale, et sans doute y a-t-il lieu de compléter sur ces points l'enseignement des théologiens anciens. Cf. *Bulletin thomiste*, 1932, p. 494 sq.; ici, art. PROBABILISME, t. XIII, col. 617; R. Garrigou-Lagrange, *La théologie ascétique et mystique ou la doctrine spirituelle*, dans *Vie spir.*, octobre 1919, p. 7-19; *L'axe de la vie spirituelle et son unité*, dans *Revue thomiste*, 1937, p. 347-360; S.-M. Lozano, *Natureleza de la sagrada theologia su aspecto affectivo-practico, sègun S. Tomas*, dans *Ciencia tomista*, septembre 1924, p. 204-221; A. Lemonnyer, *Saint Thomas maître de vie spirituelle*, dans *Notre vie divine*, Paris, 1936, p. 393-402; B. Merkelbach, *Moralis theologiæ idonea methodus*, dans *Miscell. Vermeersch*, t. I, Rome, 1935, p. 1-16; J. Vieujean, *Dogmatique et morale*, dans *Revue ecclés. de Liège*, 1936, p. 333-338.

Il est bien certain d'ailleurs que la science morale théologique ne suffit pas à régler immédiatement l'action concrète; entre la connaissance des principes de l'action et l'action elle-même, il y a place pour une connaissance pratique immédiatement régulatrice. Cette connaissance est celle non plus d'une science, mais d'une vertu à la fois intellectuelle et morale, la prudence : voir ce mot et l'art. PROBABILISME, t. XIII, col. 433 sq. et 618 sq., où se trouve justifié le rôle de cette vertu comme adaptation vitale, par chaque fidèle, au gouvernement de sa vie, des lumières de l'enseignement moral chrétien.

Mais n'y a-t-il pas lieu de concevoir, entre la science théologique morale et la vertu de prudence, un type intermédiaire de connaissance qui serait un savoir, mais plus pratique et différemment pratique que la science morale? M. Maritain l'a pensé et a proposé l'idée d'intercaler, entre une science spéculative de l'action et le gouvernement prudentiel, une science pratiquement pratique : cf. bibliographie, *infra*. Non pas que l'on distinguerait plusieurs savoirs par des objets différents, mais seulement par une différence de point de vue formel et de méthode dans la considération du même objet. Il y aurait d'abord une considération spéculative de la réalité morale, qui ne se proposerait que de connaître cette réalité et où la nature de l'agent moral, celle de l'action morale et de ses conditions, celle de sa fin et de ses règles générales seraient étudiées suivant la méthode analytique, allant du concret à l'abstrait, qui est la méthode des sciences spéculatives; il y aurait, à la direction immédiate de l'action, la prudence; il y aurait enfin, entre la science spéculative du pratique ou science spéculativement pratique et la vertu de prudence, une connaissance pratiquement pratique : connaissance de la réalité morale à faire pratiquement, empruntant ses lumières à la science spéculative de l'agir, à laquelle elle serait subalternée, en vue de proposer des règles plus prochaines d'action; dans ce savoir pratiquement pratique, l'expérience personnelle ou communiquée jouerait un grand rôle : ce serait la science de l'homme prudent comme tel, du praticien, du directeur spirituel.

Des théologiens ont agréé cette manière de voir. Ils ont pensé que la distinction proposée était de nature à donner son statut à une « théologie spirituelle », distincte de la théologie morale telle que la réalise la *Somme* de saint Thomas, laquelle ne serait qu'une étude spéculative de l'agir chrétien : ainsi A. Lemonnyer, *La théologie spirituelle comme science particulière*, dans la *Vie spir.*, mars 1932, Suppl., p. 158-166. Il semble bien que cette catégorie de « théologie spirituelle » réponde à quelque chose : d'abord à un genre littéraire, celui des « auteurs spirituels »; ensuite à une utilité, voire à une nécessité pédagogique, car on ne peut bien enseigner les voies de la perfection chrétienne qu'en en faisant une étude spéciale; enfin à une certaine réalité psychologique, à cet état particulier que prend le savoir théologique chez le théologien vraiment animé par le zèle et le goût des âmes. Mais il n'y a en tout cela rien qui justifie qu'on reconnaisse à la théologie spirituelle la qualité d'une théologie spéciale, distincte comme savoir de la théologie en sa fonction pratique. A la critique, ce savoir intermédiaire semble bien se distribuer sur les deux connaissances morales, celle de la science théologique et celle de la prudence, à condition que l'on restitue à cette dernière tout ce qui lui revient de connaissance et à la première la plénitude de son caractère pratique et la nécessaire information qu'elle reçoit de l'expérience, celle d'autrui et la nôtre propre. Moyennant quoi la « théologie spirituelle » ne serait que l'une des fonctions pratiques de la théologie, dont il serait légitime, pour les raisons reconnues plus haut et d'un point de vue pragmatique, de faire en quelque sorte une spécialité. C'est en ce sens que concluent les PP. Périnelle, Deman, Mennessier, Régamey; cf. la bibliographie.

Sur la question de la science pratique et de la « théologie spirituelle » : J. Maritain, *Saint Jean de la Croix praticien de la contemplation*, dans *Études carmélitaines*, avril 1931, p. 62-109; Y. Simon, *Réflexions sur la connaissance pratique*, dans *Revue de philos.*, 1932, p. 449-473; J. Maritain, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, Paris, 1932, c. VIII et app. VII; A. Lemonnyer, *La théologie spirituelle comme science particulière*, dans la *Vie spir.*, mars 1932, Suppl., p. 158-166, repris dans *Notre vie divine*, Paris, 1936, p. 403-417; Y. Simon, *La critique de la connaissance morale*, Paris, 1934; Th. Deman, *Sur l'organisation du savoir moral*, dans *Revue des sciences philos. et théol.*, 1934, p. 258-280; J. Périnelle, *ibid.*, 1935, p. 734-737; J. Maritain, *Science et sagesse*, Paris, 1935; I. Mennessier, dans la *Vie spir.*, juillet 1935, Suppl., p. 56-62 et juillet 1936, p. 57-61; Th. Deman, *Questions disputées de science morale*, dans *Revue des sciences philos. et théol.*, 1937, p. 278-306; M. Labourdette, *Connaissance spéculative et connaissance pratique*, dans *Revue thomiste*, 1938, p. 564-568; P. Régamey, *Réflexions sur la théologie spirituelle*, dans la *Vie spir.*, décembre 1938, Suppl., p. 151-166, et janvier 1939, p. 21-32.

2° *La théologie est sagesse.* — Dans la Ire question de la *Somme*, comme saint Thomas s'était demandé, à l'art. 2, si l'enseignement chrétien vérifie la qualité de science, il se demande, à l'art. 6, s'il vérifie celle de sagesse; cf. *In Ium Sent.*, prol., a. 3, sol. 1; *In IIIum Sent.*, dist. XXXV, q. II, a. 3, sol. 1; *In Boet. de Trin.*, q. II, a. 2, ad 1um. Comme il le fait toujours dans les articles de ce type, saint Thomas rappelle quelles sont les conditions de la sagesse, puis en esquisse l'application à la *sacra doctrina*.

Dans chaque ordre de choses, dit-il, le sage est celui qui détient le principe de l'ordre, lequel donne à tout le reste son sens et sa justification. C'est pourquoi le savoir qui a pour objet la cause première et universelle, le principe souverain de toutes choses, sera la sagesse suprême, la sagesse pure et simple. C'est le cas

de la *sacra doctrina* ou enseignement chrétien, dont la théologie est la forme scientifique. La théologie est vraiment un critère dernier et universel; elle est reine et dominatrice de tout savoir; on peut lui appliquer le mot de saint Paul : *Spiritualis judicat omnia.*

De là découlent les conséquences suivantes :

1. La théologie étant sagesse, c'est-à-dire science suprême, n'a rien au dessus d'elle. Dans l'échelle des sciences, chaque discipline prouve ses propres conclusions, mais laisse à une discipline supérieure le soin de défendre ses principes; mais la science suprême assure elle-même la défense de ses propres principes et des principes communs de toutes les autres sciences. C'est ainsi que la métaphysique se développe en « critique » pour défendre la valeur des principes premiers de la raison et la validité de la connaissance elle-même. De même la théologie doit-elle défendre ses principes, qui sont les vérités révélées proposées par l'Église. Elle le fait en se développant en une partie critique qu'on appelle apologétique ou encore théologie fondamentale, sans préjudice de la défense particulière de tel ou tel point que la théologie assure dans ses différents traités, cf. ici, art. DOGMATIQUE, t. IV, col. 1528, et *supra*, col. 430. Cette idée de l'apologétique conçue comme critique théologique et comme partie de la théologie nous paraît la plus satisfaisante; c'est celle qu'appuient les textes de saint Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. I, a. 8, et Ia-IIæ, q. LVII, a. 2, ad 2um; c'est celle qui est défendue ici à l'art. APOLOGÉTIQUE par M. Maisonneuve et à l'art. CRÉDIBILITÉ du P. A. Gardeil, ainsi que dans *La crédibilité et l'apologétique*, du même auteur, 2e éd., Paris, 1912, par J. Didiot, *Logique surnaturelle objective*, p. V-VI et 4, par le P. Garrigou-Lagrange, *De revelatione*, t. I, 3e éd., Rome, 1931, p. 3 sq., 43 sq., 52 sq., *L'apologétique dirigée par la foi*, dans *Revue thomiste*, 1919, p. 193-213 et *L'apologétique et la théologie fondamentale*, dans *Revue des sciences philos. et théol.*, 1920, p. 352-359.

2. La théologie est apte à utiliser pour sa propre fin toutes les autres sciences; elle est fondée également, dans les conditions qu'on précisera plus loin, à exercer à l'égard de toutes autres sciences une certaine fonction de règle et de contrôle. Ce qui, d'ailleurs, comporte pour ces sciences un bénéfice de sécurité et de vérité.

3. D'un côté par le fait qu'elle utilise le service de nombreuses sciences auxiliaires, d'autre part en raison de l'ampleur et de la richesse de son objet, la théologie a une diversité de fonctions et de parties, telle qu'aucune science purement rationnelle n'en présente de pareille.

4. La théologie tient de sa qualité de sagesse suprême, et donc de modératrice des autres savoirs, un rôle d'accomplissement, d'unification et d'organisation à l'égard des acquis spirituels de l'homme. C'est grâce à elle et soit à son service, soit sous sa direction, que les diverses acquisitions de l'intelligence peuvent être orientées vers Dieu et tournées à son service, non pas seulement du point de vue de l'exercice et de l'*usus*, mais selon leur contenu et leur richesse intrinsèque eux-mêmes. C'est pourquoi la théologie, comme sagesse, apparaît comme le principe nécessaire, sinon à tel ou tel individu, du moins à la communauté comme telle, d'un humanisme chrétien et d'un état chrétien de la culture. Un siècle laïcisé veut nécessairement qu'on supprime les facultés de théologie ou qu'on en nie la raison d'être, cf. *supra* col. 444.

Le danger de la théologie serait ici dans son point de vue supérieur lui-même, qui pourrait tourner en mentalité théologique simpliste; si c'est une erreur de n'admettre que des causes immédiates et de rester ainsi dans les limites d'un point de vue étroitement technique, ç'en est une autre de ne s'attacher qu'à l'explication transcendante, par la cause efficiente et finale dernière, en négligeant les causes immédiates. Cette mentalité aboutirait à des résultats parfois désastreux : en politique, à un régime théocratique qui pourait bien dégénérer en cléricalisme, en mystique à un faux surnaturalisme, en apologétique à un concordisme facile, parfois malhonnête, où la vérité, au lieu d'être recherchée et servie, serait utilisée et truquée, etc.

3° *L'habitus de théologie est-il surnaturel?* — On connaît la position de Contenson, *Theologia mentis et cordis*, l. I, præl. I, c. II, specul. 3, éd. Vivès, 1875, t. I, p. 11 sq. Se fondant sur le fait, admis par tous les thomistes, que la théologie est surnaturelle *radicaliter, originative*, en sa source ou racine qui est la foi, il veut qu'elle soit aussi surnaturelle *entitative :* car 1. son objet et sa lumière sont surnaturels, dépassant toute adhésion humainement possible; 2. le motif de l'assentiment donné aux conclusions n'est pas le discours humain, mais la vérité de la foi que le discours ne fait qu'appliquer; 3. la théologie a des caractères tels qu'ils ne peuvent appartenir qu'à un habitus surnaturel, tels que d'être subalternée à une science proprement surnaturelle, d'être plus certaine que tout savoir naturel, etc.

L'intention de Contenson est de marquer fortement l'homogénéité objective de la théologie à l'ordre de la foi. Mais Contenson admet que la théologie est un habitus acquis, dont le rôle est de disposer les facultés, non de donner la puissance elle-même. Il est donc fort éloigné de l'opinion apparentée à celle d'Henri de Gand et curieusement soutenue de nos jours par J. Didiot, *Logique surnaturelle subjective*, théor. XXII, 2e éd., d'un *habitus theologicus* infus. On ne peut cependant pas tenir avec lui pour un habitus intrinsèquement surnaturel : car l'objet de la théologie n'est pas *purement et simplement* surnaturel, non plus que sa lumière, non plus que sa certitude : objet, lumière ou motif d'adhésion, certitude, sont bien d'origine surnaturelle et participent de la qualité surnaturelle de leur racine, la foi; mais objet, lumière et certitude sont intrinsèquement modifiés par le fait qu'ils sont considérés par la théologie dans le rayonnement qu'ils prennent par l'activité rationnelle de l'homme croyant, laquelle peut bien être dirigée, fortifiée et surélevée par la foi, mais non formellement prise en charge et qualifiée par elle. L'objet qui finalise, termine et qualifie le travail théologique n'est pas purement et simplement surnaturel, mais bien ce qui est vu *par la raison croyante* dans l'objet surnaturel de la foi.

II. CONDITIONS DU TRAVAIL ET DU PROGRÈS THÉOLOGIQUES. — 1° *Théologie et vie spirituelle.* — Il y a lieu d'abord de montrer comment la vie religieuse et la spéculation théologique s'unissent et ce qu'elles reçoivent l'une de l'autre.

1. *Ce que la théologie apporte à la vie religieuse.* — Elle est, pour la vie spirituelle, une sauvegarde et un aliment; elle l'empêche de s'égarer, elle la préserve du subjectivisme sous toutes ses formes et du particularisme mal éclairé; cf. Garrigou-Lagrange, *La théologie et la vie de la foi*, dans *Revue thomiste*, 1935, p. 492 sq.; *De Deo uno*, p. 30 sq. Elle lui permet de rayonner plus complètement dans l'homme, car elle étend le règne lumineux de la foi sur un plus grand nombre de convictions, de conséquences et d'aspects. Enfin, la théologie est une œuvre éminente de foi et de charité, un culte très élevé rendu à Dieu, car elle lui consacre notre raison comme telle, achevant la consécration que la foi lui avait faite de notre entendement comme tel. Pour saint Thomas, l'œuvre théologique représente une consécration de la raison humaine comme raison, en ses acquisitions, ses procédés, son efficacité. Elle procède d'une foi fervente et en augmente le mérite, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. II, a. 10; elle réalise le pro-

gramme tracé par saint Paul : *In captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi.* II Cor., x, 5. Se vouer à l'étude théologique est une œuvre éminente de la foi et de la charité et peut, à ce titre, devenir une matière spéciale de religion et la fonction de choix d'un ordre religieux. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa-IIae, q. CLXXXVIII, a. 5; *Contra impugnantes Dei cultum*, c. XI.

2. *Ce que la vie spirituelle peut et doit apporter à la théologie.* — Tout d'abord, la grâce de la foi est constitutionnellement nécessaire à la théologie, cf. *supra*, col. 451 sq. Chez le théologien qui viendrait à perdre la foi, l'habitus de théologie disparaîtrait; il s'y substituerait un habitus opinatif qui n'aurait plus aucun rapport avec cette science de Dieu et des bienheureux à laquelle la théologie s'appuie et en laquelle elle tend à se résoudre. Il convient pourtant de noter que la théologie n'est pas liée à la charité du point de vue de sa structure noétique; comme nous l'avons vu, col. 485, le mode de son union à son objet est intentionnel et intellectuel, non réel et affectif : ce qui est de nature à mettre au point certaines formes de *Lebenstheologie*, voir *supra*, col. 446, 447, et l'augustinisme bonaventurien tel que le présente le P. Th. Soiron, *Heilige Theologie*, Paderborn, 1935, p. 65 sq., 68, 76 sq.

Il faut cependant bien voir tout ce qui manquerait à la théologie d'un théologien qui aurait perdu l'état de grâce. Il lui manquerait d'abord le moteur religieux de sa recherche et les conditions sans lesquelles il n'aura plus de goût pour la théologie; il n'aura pas le goût de tirer de ses principes les conclusions pratiques qui intéressent la vie, non plus que de contempler les mystères qui sont liés aux attitudes les plus délicates de l'âme : les vérités concernant la vie spirituelle, les anges, la sainte Vierge, le péché et la pénitence, etc. bref, toutes les choses qui accompagnent ce qu'on appelle l'esprit de foi.

Mais la charité, le goût et une certaine expérience personnelle des choses de Dieu sont nécessaires surtout pour que le théologien traite les mystères et parle d'eux de la manière qui leur convient. Bien que l'objet de la théologie soit de l'intellectuel et du scientifique, il est surnaturel par sa racine et essentiellement religieux par son contenu, *ea quorum visione perfruemur in vita æterna et per quæ ducimur in vitam æternam.* La connaissance de foi, qui donne à la théologie ses principes, ne se termine pas à des énoncés, à des formules, mais à des réalités qui sont les mystères de la vie de Dieu et de notre salut; et nous avons vu plus haut, col. 476. combien la foi tendait à la perception surnaturelle des réalités divines. Il conviendra donc que le théologien mène une vie pure, sainte, mortifiée, priante. Son travail ne peut bien se faire qu'avec le secours de grâces actuelles et sur la base d'un certain potentiel religieux. Et si, d'après saint Thomas, les dons d'intelligence et de sagesse sont nécessaires au fidèle pour percevoir droitement le sens des énoncés de la foi, on peut penser que le théologien ne saurait se passer de leur secours. Sur la nécessité de conditions morales pour la connaissance des choses spirituelles, nombreuses références aux auteurs anciens dans M. Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, Munster, 1927, p. 174, n. 4. Plus spécifiquement sur les conditions spirituelles du travail théologique et l'influence de la vie religieuse : Scheeben, *Dogmatique*, t. I, n. 997-1010; *Mysterien des Christentums*, § 108; J. Didiot, *Logique surnaturelle subjective*, théor. LXXXI sq., 2e éd., 1894, p. 503 sq.; J. Bilz, *Einführung in die Theologie*, Fribourg-en-Br., 1935, p. 73 sq.; Fr. Diekamp, *Theologiæ dogmaticæ manuale*, t. I, Paris, 1933, p. 86; R. Garrigou-Lagrange, *La théologie et la vie de la foi*, dans *Revue thomiste*, 1935, p. 492 sq.; *De Deo uno*, Paris, 1938, p. 30 sq., etc.

2° *La vie du théologien dans l'Église.* — 1. *Le théologien doit vivre dans l'Église.* — Cela lui est nécessaire à plusieurs titres : *a)* du fait que la théologie est science, elle suppose collaboration; or, il s'agit d'abord de la collaboration des autres croyants, soucieux de porter leur foi à un état rationnel et scientifique, par où nous voyons que le théologien ne peut s'isoler de la communauté des croyants qui est l'Église. — *b)* La théologie est dépendante, dans son développement, du développement de la foi. Or, d'après saint Paul, Eph., IV, 13; Phil., I, 9, etc., le développement de la foi en connaissance, γνῶσις, est lié à notre croissance dans le corps mystique, comme membre de ce corps. — *c)* La condition d'une connaissance orthodoxe des objets de la foi est la communion dans l'Église catholique, car la droite vue de ces objets est donnée par le Saint-Esprit, lequel ne dévoile la vérité qu'à ceux qui vivent dans la communion de l'amour; cf. M.-J. Congar, *L'esprit des Pères d'après Möhler*, dans la *Vie spir.*, avril 1938, Suppl., p. 1-25, et dans *L'Église est une. Hommage à Möhler*, Paris, 1939, p. 255-269. — *d)* Le critère dernier et finalement seul efficace de cette connaissance orthodoxe est l'Église enseignante : car l'Église ne peut vivre comme corps et ecclésiastiquement dans l'unité de la vérité, que grâce à un critère ecclésiastique d'unité et de croyance. M.-J. Congar, *Chrétiens désunis*, p. 105 et 166. C'est pourquoi, tant à propos de l'*auditus fidei* et de la théologie positive, qu'à propos de l'*intellectus fidei* et de la théologie spéculative, nous avons marqué plus haut la nécessité, pour le théologien, de se référer sans cesse à l'enseignement de l'Église, d'avoir le sens de l'Église et le sens du magistère.

La théologie sans doute est une science, mais c'est un fait que les Pères et les plus grands théologiens ont orienté leur travail vers la satisfaction des besoins de l'Église à un moment donné : défense de la foi, besoins spirituels des âmes, exigences ou amélioration de la formation des clercs, réponse à des formes nouvelles de la pensée ou à des acquisitions nouvelles de l'intelligence. Si l'on soustrayait de la théologie les œuvres qui répondent à ces divers appels pour ne garder que celles dont le seul souci du savoir a été l'inspirateur, on rayerait la plupart des plus grands chefs-d'œuvre. Toutefois ce serait un danger d'accentuer ou de développer, aux dépens d'un équilibre authentique de la doctrine et parfois même aux dépens de la vérité tout court, les thèmes qui « rendent » à un moment ou dans un milieu donnés. Le théologien ne doit pas se refuser à travailler pour le service de l'Église; mais, pour éviter ce danger qui, scientifiquement, ressemblerait à l'amateurisme, il doit aussi entourer son travail des conditions qui sont de rigueur pour tout travail scientifique : des exigences critiques, un certain recul par rapport à l'actualité immédiate, une atmosphère de désintéressement et de contemplation, une part de loisir, de dépouillement et de solitude.

2. *L'Église doit laisser ou procurer au théologien les conditions de liberté qui sont nécessaires à son travail.* — Non que l'on veuille en aucune manière réclamer la liberté de l'erreur ou le droit à l'erreur. Mais il s'agit simplement de tirer une conséquence nécessaire de la distinction, expliquée plus haut, col. 480, entre dogme et théologie. L'Église enseignante propose et interprète la foi avec l'autorité souveraine du magistère apostolique. Mais, à l'intérieur de cette unité de la foi dont elle est gardienne et juge, il y a place pour une recherche de type scientifique, que le théologien mènera sous sa propre responsabilité et pour laquelle vaudra l'axiome : *In necessariis unitas, in dubiis libertas.*

Ainsi cette distinction entre le dogme et la science théologique correspond-elle à une différenciation fort importante, au sein de l'Église, dans les fonctions rela-

tives à la *sacra doctrina*, à la vérité sacrée. Le service de cette vérité se fait en effet selon deux modes qu'on ne saurait bloquer sans dommage. La question proprement dogmatique est une fonction de conservation et de continuité; elle doit transmettre à chaque génération ce qui a été depuis toujours transmis; il ne lui revient pas de faire à proprement parler progresser la connaissance intellectuelle, mais de garder le dépôt, d'en déclarer le sens d'une manière authentique; cf. Denz., n. 786, 1636, et surtout 1800. C'est le rôle du magistère hiérarchique. La fonction scientifique et proprement théologique, par contre, est une fonction d'initiative et de progrès : non pas, proprement, une fonction de conservation, mais une fonction de recherche, voire d'invention. Car, si la théologie travaille sur un donné immuable et auquel on ne peut ajouter, elle est elle-même une activité d'explication grâce à l'intervention active de ressources rationnelles; aussi lui arrive-t-il de dépasser, à ses propres risques, les affirmations du dogme à un moment donné, tentant des synthèses là où celui-ci ne donne que des éléments, abordant des problèmes pour lesquels celui-ci ne fournit qu'un point de départ plus ou moins lointain, bref exerçant la fonction d'initiative et de recherche qui est celle de la science. B. Poschmann, *Der Wissenschaftscharakter der kathol. Theol.*, Breslau, 1932, p. 14-15; A.-D. Sertillanges, *Le miracle de l'Église*, Paris, 1933, p. 94.

Aussi le travail théologique, comme tout travail scientifique, demande-t-il, par le côté où il est recherche et non tradition, une certaine liberté. Il est en effet rigoureusement impossible à la théologie de remplir sa fonction propre, si on lui ferme la possibilité d'essais, d'hypothèses, de questions et de solutions qu'on met en circulation non pour les imposer comme des choses définies et définitives, mais pour leur faire subir l'épreuve de la critique et faire jouer, à leur profit comme au profit de tous, la coopération du monde qui pense et qui travaille. Se refuser, dans ce domaine, à courir le moindre risque, vouloir que le théologien ne fasse que répéter ce qui a été dit avant lui et n'énonce que des choses certainement irréprochables et inaccessibles à la critique serait méconnaître le statut propre de la théologie et par là préparer sa décadence. Comme Benoît XV le déclarait, le 17 février 1915, au P. Ledochowski, S. J., il faut laisser, dans les matières qui ne sont pas de la Révélation, la liberté de discussion : *Timere se potius ne hac libertate præcidenda atæ simul ingeniorum inciderentur cum damno profundioris studii theologici. Revue du clergé français*, 15 juin 1918, p. 416; *Rev. apol.*, t. XXXVI, 1926, p. 307.

C'est ce droit à proposer, en matière non définie, pourvu que ce soit dans le respect de la foi, des opinions et des interprétations diverses, que réclamait, par exemple, au XIIIe siècle, un Bernard de Trilia : cf. le texte de son *Mémoire justificatif*, publié par P. Glorieux, dans *Revue des sciences philos. et théol.*, 1928, p. 412 et 421. Aussi bien le Moyen Age connut-il précisément, en ce domaine, un régime de liberté qui permit la pleine floraison de la théologie.

3° *Le progrès de la théologie.* — Que la théologie progresse, c'est bien évident, puisque la connaissance dogmatique elle-même progresse et, pour une grande part, grâce à la théologie. On peut, semble-t-il, analyser les conditions du progrès de la théologie selon ces divers aspects.

Le progrès atteint d'abord la théologie au titre général de science. Elle se développe dans un régime de collaboration et par le commerce des spécialistes, grâce aux organes normaux d'un tel commerce : universités, instituts de recherche, congrès, collections, revues avec leur partie de critique bibliographique. Par ce côté, le progrès de la théologie est, au moins en partie, solidaire du progrès dans les autres sciences : sciences historiques, philologiques, liturgiques, sociologiques, etc. Par ce côté aussi, la théologie suivra en quelque mesure la loi de tout progrès qui se fait par spécialisation. Il appartiendra au théologien vraiment soucieux de la vitalité et du progrès de sa discipline de s'informer du progrès de toutes ces sciences dont il peut faire des auxiliaires de son travail.

Et en effet, le progrès atteint encore la théologie comme science d'un donné. Si progresser, pour tout être, c'est tendre à son principe, le progrès de la théologie consistera dans l'intelligence du donné tel quel de la prédication apostolique plus encore que dans le raffinement de la systématisation. Aussi la loi qui est celle de tout progrès vaut-elle d'une façon plus rigoureuse pour la théologie, qu'il n'y a de progrès véritable et de renouvellement fécond que dans la tradition. La nouveauté et le progrès, en théologie, ne sont pas dans un changement affectant les principes ou le donné, mais d'abord dans une prise de conscience plus riche ou plus précise de ce donné lui-même. Plusieurs questions de théologie peuvent être reprises, parfois révisées ou orientées d'une manière plus heureuse, par une étude plus critique du donné qui les concerne. C'est le cas, par exemple, de la notion de tradition, cf. *supra*, col. 464; ce pourrait être le cas, sans doute, pour plus d'une notion d'ecclésiologie ou de théologie sacramentaire. Cf., pour l'ensemble de la question du progrès en théologie, J. Kleutgen, *Die Theologie der Vorzeit vertheidigt*, t. V, 2e éd., Munster, 1874, p. 432-490; M.-J. Scheeben, *Dogmatique*, t. I, n. 1011-1026, trad. franç., p. 640 sq.

V. Divisions ou parties de la théologie. — La création progressive des diverses spécialités dans la théologie ne représente pas qu'un processus de désagrégation ou de décadence, mais bien aussi un processus normal de développement. Le progrès engage généralement une certaine spécialisation et donc une certaine division. Dans la partie historique de cet article, nous avons assisté à des spécialisations successives au sein de la science sacrée : division de l'enseignement en *lectio* et *quæstio*, en commentaire de l'Écriture et disputes dialectiques, naissance d'une théologie positive et d'une théologie biblique, spécialisation d'une théologie morale, d'une théologie ascétique ou mystique séparées de la dogmatique, création d'une apologétique, développement séparé de la théologie polémique... Dans les tendances de restauration et de rénovation religieuses du début du XIXe siècle, s'est formée une « théologie *pastorale* ». Nous avons vu aussi comment, vers la fin du XVIIIe siècle, tout un mouvement s'était développé dans le sens d'une réintégration des différentes parties ainsi divisées dans un ensemble organique, dans un « système » dont les différentes parties seraient comme le développement d'une idée unique. C'est alors qu'on écrivit, surtout en Allemagne, des *Encyclopédies* dont l'objet était une distribution logique des sciences sacrées selon leurs articulations naturelles, cf. *supra*, col. 434. On trouvera un tableau de la distribution des disciplines théologiques telle que la proposaient Dobmaier, Drey, Klee et Staudenmaier, dans l'article *Théologie* du *Dict. encyclopédique de la théologie catholique* de Goschler, traduction de la 1re éd. du *Kirchenlexikon* de Wetzer et Welte, t. XXIII, p. 314 sq.; cf. aussi l'article *Encyklopädie* de la *Prot. Realencyklopädie*, 3e éd., t. V, p. 351-364. Les auteurs modernes d'Introductions à la théologie présentent aussi, en la justifiant, une distribution de la théologie selon ses diverses parties ou sciences auxiliaires. Voici, par exemple, comment J. Bilz, qui semble s'inspirer un peu de Drey, divise et organise la théologie, soit dans son *Einführung in die Theologie*, Fribourg-en-B.,

1935, p. 49 sq., soit dans l'article *Theologie* du *Lexikon für Theol. u. Kirche*, 1938, col. 71 sq. :

Disciplines auxiliaires :

Philologie biblique, herméneutique, géographie, chronologie et archéologie bibliques; paléographie, épigraphie, diplomatique, chronologie, geographie, philologie.

Théologie proprement dite :

Apologétique, puis Introduction à la théologie ou Encyclopédie.

- Théol. historique
  - hist. biblique
    - Introduction.
    - Exégèse
    - Théologie biblique.
  - hist. de l'Église
    - du dehors
    - du dedans (les idées) : nombreuses subdivisions.
- Théol. doctrinale
  - Dogmatique
    - positive
    - spéculative (branches spéciales; symbolique, étude des confessions chrétiennes).
  - Morale *(dogmata morum)*, plus ou moins pratique, avec l'ascétique et la mystique.
- Théol. pratique
  - Droit canon (avec spécialités : droit des religieux, etc.).
  - Théol. pastorale :
    - (magistère) : homilétique, catéchistique.
    - (sacerdoce) : liturgique.
    - (gouvernement) : théologie pastorale proprement dite, avec, comme sciences auxiliaires, la pédagogie, la médecine, la psychiatrie.

Une rapide réflexion critique montre qu'il n'y a pas, dans ces diverses disciplines, différentes théologies mais une distribution d'une unique théologie, faite d'un point de vue pédagogique. C'est en réalité une division et une distribution de la matière complexe de l'enseignement ecclésiastique dans les universités et les séminaires. Il en est de même de l'énumération que présentent un certain nombre de documents officiels concernant les études des clercs. Voici les principaux, où se trouve généralement une distribution de la théologie en dogmatique, morale (avec annexion du Droit canonique et de la sociologie), Écriture sainte (divisée en Introduction générale et exégèse), histoire ecclésiastique; cf. lettre de la Congrégation du Consistoire, *Le visite apostoliche*, aux évêques d'Italie, 16 juillet 1912, dans *Enchiridion clericorum*, Rome, 1938, n. 874 sq.; *Codex juris canonici*, can. 1365; lettre de la Congrégation des universités et séminaires, *Ordinamento dei seminari*, 26 avril 1920, aux évêques d'Italie, dans *Enchir. cler.*, n. 1106. 1114; lettre *Vixdum hæc Sacra Congregatio* de la même Congrégation aux évêques d'Allemagne, 9 octobre 1921, *ibid.*, n. 1131-1139; constitution *Deus scientiarum Dominus* sur les universités et facultés d'études ecclésiastiques, du 24 mai 1931 et règlement annexe, dans *Acta apost. Sedis*, t. XXIII, 1931, p. 241-262, trad. française dans *Documentation cathol.*, 15 août 1931, col. 195-221. Ces documents donnent, sur l'objet, la méthode, l'importance et l'esprit de la théologie, des indications assez nettes et extrêmement précieuses. Mais que l'énumération qui est faite là des matières principales, auxiliaires et spéciales (telle est la division adoptée) ne prétende à aucune portée spéculative, on le voit assez soit par le but et la qualité de ce document, soit par ce qu'il déclare lui-même, soit par la manière dont des membres qualifiés des grands corps enseignants catholiques ont glosé ce dispositif; cf. Ch. Boyer, dans les *Études*, 5 octobre 1931, p. 16; *Gregorianum*, 1936, p. 159-175; J. de Ghellinck, dans *Nouvelle revue théol.*, novembre 1931, p. 777.

Il n'y a donc pas lieu de chercher dans ces documents une division scientifique de la théologie en ses parties nécessaires, mais bien une organisation et une distribution de l'enseignement des sciences ecclésiastiques. Quand la lettre *Ordinamento*, *op. cit.*, n. 1110, la lettre *Vixdum hæc*, *op. cit.*, n. 1135 et la constitution *Deus scientiarum* parlent de théologie ascéticomystique comme d'un complément de la morale, elles n'entendent nullement prononcer que ces disciplines ont un statut épistémologique séparé, mais simplement donner une direction pour un enseignement complet de la morale. De même, quand le *Code*, can. 1365, § 3 et Pie XI, dans la lettre *Officiorum omnium* du 1er août 1922, *Enchir. cler.*, n. 1157, parlent de théologie pastorale, ils ont en vue de promouvoir une réalité pédagogique et non de définir une spécialité épistémologique. Et ainsi du reste. La voie est donc libre pour concevoir, selon l'idée qu'on se fait de la théologie, l'unité de celle-ci et la distinction de ses parties.

La théologie, en elle-même, est une, elle a un unique objet formel *quod* et *quo*, à savoir le mystère de Dieu révélé, en tant qu'il est atteint par l'activité de la raison à partir de la foi. Cette définition, en même temps qu'elle exprime l'unité essentielle de la théologie, nous fait pressentir la complexité de ses éléments et des apports qui l'intègrent : donné positif extrêmement complexe et dont une connaissance vraiment scientifique engage bien des disciplines, apport rationnel, possibilités considérables de développements et d'applications. La théologie, étant une sagesse, se subordonnera normalement une pluralité de méthodes et de données, les orientant vers son service tout en leur laissant leur autonomie. Parce qu'elle utilise ainsi à son service une pluralité de sciences, tout en respectant les conditions propres de leur travail, la théologie aura donc, à l'intérieur de son activité à elle, plusieurs actes ou méthodes partiels qui joueront leur rôle dans sa constitution intégrale. Cette assomption d'instruments, de disciplines et de méthodes auxiliaires se fera en théologie, plus particulièrement, à deux moments : quand elle recueille son donné et quand elle pousse l'application de ses principes dans les différents domaines de l'activité proprement religieuse. C'est pourquoi deux auteurs récents, qui se rattachent à la tradition thomiste, G. Rabeau et J. Brinktrine, ont distribué les parties auxiliaires de la théologie selon ces deux moments : la préparation et l'application ou exécution du travail de la théologie.

Voici comment G. Rabeau résume sa pensée, *Introd. à l'étude de la théol.*, p. 235 :

Sciences instrumentales préparatoires :

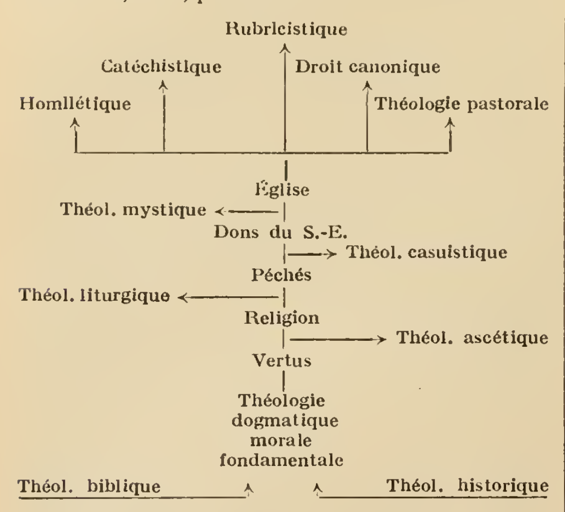
- Philologie sacrée
  - Langues sacrées
  - Archéologie
- Histoire sacrée
  - de la Révélation
  - de l'Église
- Théologie biblique et histoire des dogmes

Théologie spéculative

Sciences instrumentales exécutoires :

- dans la vie en général : Droit canon
- dans le culte : Liturgie
- dans l'enseignement : Théologie pastorale

Et voici comment J. Brinktrine schématise sa division, *Zur Einteilung der Theologie und zur Gruppierung der einzelnen Disziplinen*, dans *Theologie und Glaube*, 1934, p. 569-575 et dans *Offenbarung und Kirche. Fundamental-theologische Vorlesungen*, t. I, Paderborn, 1938, p. 26 :



(l'ordre logique de lecture est de bas en haut)

Nous ne nous attarderons pas ici à définir chacune des disciplines particulières qui interviennent en théologie, non plus que chacune des parties de la science théologique. Voir l'exposé très compétent de G. Rabeau, *op. cit.*, p. 231-327 et ici, aux mots : Apologétique, Archéologie chrétienne, Ascétique, Casuistique, Catéchisme, Dogmatique, Droit canonique, Exégèse, Fondamentale, Interprétation de l'Écriture, Liturgie, Morale, Mystique, Pères (t. xii, col. 1199 sq., sur Patristique, Patrologie, etc.), Philosophie, etc. Nous préférons donner rapidement, d'un point de vue spéculatif, un classement des parties de la théologie.

On peut distinguer un tout du point de vue de ses parties intégrantes ou du point de vue de ses parties potentielles.

Les parties intégrantes sont celles qui font l'intégrité du tout, comme les membres font celle du corps. A cet égard, les parties de la théologie sont : 1. du point de vue de sa méthode ou de son objet formel *quo*, les deux actes qui intègrent son travail, à savoir l'*auditus fidei* porté à un état rationnel et scientifique dans sa fonction positive, et l'*intellectus fidei* porté à son état rationnel et scientifique dans sa fonction spéculative. — 2. Du point de vue de sa matière ou de son objet formel *quod*, les différents traités par lesquels elle considère son objet selon tous ses aspects : *De Deo uno, de Deo trino, de Deo creante*, etc. Ce sont aussi les différentes disciplines par lesquelles la théologie prend toute son extension pratique et qui ne sont qu'un développement de certains éléments étudiés dans les différents traités, comme on le voit bien dans le tableau de J. Brinktrine reproduit plus haut : ascétique, pastorale, etc.

Les parties potentielles sont celles en qui le tout est présent selon toute son essence, mais ne réalise pas toute sa vertu; partie et tout son pris ici dans l'ordre d'une *virtus* qui se distribue inégalement en diverses fonctions : ainsi les diverses puissances de l'âme, intelligence et volonté, ou, dans la théologie de saint Thomas, les vertus qui considèrent un aspect secondaire dans l'objet d'une autre vertu, comme la religion ou la piété, par rapport à la justice. On pourrait donc considérer comme parties potentielles de la théologie les usages différents et inégaux qui y sont faits de la raison théologique, c'est-à-dire de la raison habitée, éclairée et positivement dirigée par la foi. C'est pourquoi le P. Gardeil faisait de l'apologétique une partie potentielle de la théologie, ordonnée à un aspect secondaire de l'objet de celle-ci, la crédibilité naturelle, et n'usant pour se fonder que des ressources de la raison critique de laquelle relève cette crédibilité naturelle. *Revue des sciences philos. et théol.*, 1920, p. 652. Mais, si l'on considérait l'apologétique comme un traité spécial étudiant Dieu révélant, comme un *De revelatione*, on la rangerait à cet égard parmi les parties intégrantes, et c'est ce que fait le P. Garrigou-Lagrange, *De revelatione*, t. I. p. 66. Peut-être pourrait-on de même considérer comme des parties potentielles ces disciplines instrumentales auxiliaires que G. Rabeau appelle « sciences préparatoires » : l'exégèse, l'histoire des dogmes et des institutions, la philologie sacrée, etc. Non pas que ces sciences ou parties de sciences, considérées en elles-mêmes, soient proprement de la théologie : l'histoire des dogmes est formellement de l'histoire et la philologie sacrée de la philologie; mais, si l'on considère ces disciplines dans l'usage qu'en fait la théologie et en tant qu'elles se subordonnent à elle et obéissent à sa direction pour le service de sa fin, alors elles deviennent comme des appartenances de la théologie; elles peuvent alors être considérées comme se trouvant dans une situation semblable à celle de l'apologétique, discipline où la raison théologique ne se produit que selon une partie de sa vertu, n'usant que de ressources purement rationnelles, mais sous la direction de la foi, et atteignant l'objet de la théologie selon quelque aspect secondaire de celui-ci. Car c'est bien l'objet sacré, en tant que se trouvant dans telle ou telle condition semblable aux conditions des documents historiques, que ces disciplines considèrent, et cela les fait relever de la théologie à un titre spécial. A ce compte, les sciences auxiliaires préparatoires, telles que l'exégèse, l'histoire des doctrines et des institutions, etc., pourraient être envisagées comme des parties potentielles de la théologie; mais on pourrait aussi les considérer comme des sciences indépendantes dont la théologie utilise les services, comme elle le fait aussi de la philosophie.

G. Rabeau, *Introduction à l'étude de la théologie*, Paris, 1926, IIIe partie; J. Bilz, *Einführung in die Theologie*, Fribourg-en-B., 1935, p. 49-63; J. Brinktrine, *Zur Einteilung der Theologie und zur Gruppierung der einzelnen Disziplinen*, dans *Theologie und Glaube*, 1934, p. 569-575; *Zur Einteilung und zur Stellung der Liturgik innerhalb der Theologie*, *ibid.*, 1936, p. 588-599; *Welches ist die Aufgabe und die Stellung der Apologetik innerhalb der Theologie? ibid.*, 1937, p. 314 sq. — Sur l'apologétique, cf. aussi *supra*, col. 430 et A. de Poulpiquet, *Apologétique et théologie*, dans *Revue des sciences philos. et théol.*, t. v, 1911, p. 708-734; *supra*, art. Dogmatique, t. iv, col. 1522; *Dict. apologét.*, t. I, col. 244-247.

VI. La théologie et les autres sciences. — Nous ne ferons ici que proposer très brièvement quelques conclusions concernant le rapport de la théologie non plus avec ses propres parties, mais avec les sciences profanes.

1° *Distinction de la théologie d'avec les sciences qui, au moins partiellement, ont même objet matériel qu'elle.* — La théologie est distincte : 1. *De la philosophie*, même en la partie de celle-ci qui traite de Dieu; saint Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. I, a. 1, ad 2um; Denzinger, n. 1795.

2. *De la psychologie religieuse*, d'une analyse ou d'une description de l'expérience religieuse, car la théologie est l'élaboration intellectuelle scientifique des enseignements de la Révélation objective; Révélation à laquelle fait bien face, dans les fidèles, la grâce

intérieure de la foi, mais qui est essentiellement constituée en son contenu par un donné objectif dont la conservation, la proposition et l'interprétation relèvent d'un magistère hiérarchique prolongeant celui des apôtres. La théologie catholique est tout autre chose que cette description de l'expérience religieuse en termes intellectuels que le libéralisme protestant donnait pour tâche à la dogmatique, cf. ici, EXPÉRIENCE RELIGIEUSE, t. V, col. 1786 sq.

3. *De l'histoire des dogmes*, et ceci pour les mêmes raisons. Si la théologie se nourrit, par sa fonction positive, de ce qui a été pensé dans l'Église, elle ne s'identifie pas plus avec l'histoire de cette pensée que la philosophie ne s'identifie avec l'histoire des idées; elle est une contemplation rationnelle d'un donné, non l'histoire des idées religieuses.

4. *De la science des religions et de la philosophie de la religion.* On distingue assez généralement la science des religions ou histoire des religions, qui s'attache à décrire en leur genèse, leurs formes, leur contenu et leur développement les différentes religions, à l'aide des ressources de la méthode historique; la psychologie religieuse, qui a pour objet les diverses manifestations du fait religieux dans les individus et dans les groupes, et pour méthode celle de la psychologie; enfin la philosophie de la religion, qui étudie l'essence de la religion, les bases du fait religieux dans la nature de l'homme, les critères rationnels de vérité en matière de religion. L'ensemble de ces trois disciplines forme ce qu'on appelle en Allemagne la *Religionswissenschaft.* La théologie ne peut être assimilée à ces sciences ni par son objet, qui est le mystère de Dieu tel qu'il est connu dans la Révélation judéo-chrétienne proposée par l'Église, ni par sa méthode, qui n'est nullement d'enquête et d'explication historiques ou psychologiques, non plus que de démonstration philosophique, mais qui met en œuvre des ressources de la raison historique et philosophique à l'intérieur d'une foi s'adressant à une Révélation, sous la direction positive et constante de cette foi.

2° *Principes généraux concernant les rapports de la théologie et des sciences profanes.* — Les principaux textes du magistère sur cette question ont été apportés ici, art. DOGMATIQUE, t. IV, col. 1529 sq. Sur les rapports de la philosophie et de la théologie, on se reportera surtout à l'encyclique *Æterni Patris* du 4 août 1879. On peut formuler en trois énoncés la pensée de l'Église en cette matière : 1. entre la foi et donc ultérieurement la théologie, d'une part, les sciences qui sont vraiment telles d'autre part, il ne peut y avoir de contradiction réelle, cf. Denz., n. 1797 sq., 1878 sq. — 2. Les sciences ont, en face de la foi et de la théologie, leur objet propre et leur méthode propre, et donc une autonomie épistémologique. Denz., n. 1670, 1674, 1799. — 3. La théologie, science de la foi, est cependant, de soi, supérieure à toutes les autres sciences en lumière et en certitude. Denz., n. 1656, 2085, etc.

3° *Ce que la théologie est pour les sciences.* — On a déjà indiqué plus haut, col. 486, que la théologie, comme sagesse suprême, était le couronnement de toutes les sciences et devrait être le principe d'un ordre chrétien de la culture et du savoir. Comme sagesse suprême, la théologie domine et juge les sciences. Elle utilise leurs services pour son propre but, comme nous l'avons déjà remarqué, et elle a, à l'égard de toutes, un certain rôle de critère, rôle qui peut s'exprimer ainsi : la théologie ne prouve pas les conclusions des autres sciences, mais, dans la mesure où des conclusions l'intéressent elle-même, elle les approuve ou les désapprouve, et ainsi intervient dans leur travail.

1. *La théologie ne prouve pas les conclusions des autres sciences;* elle leur laisse l'autonomie de leurs démarches propres; son intervention à leur égard n'est pas intrinsèque, concernant leur travail interne de recherche et de preuve; elle ne change pas intrinsèquement et dans sa substance leur régime épistémologique : et ceci est vrai non seulement des sciences physiques ou mathématiques, mais des sciences philosophiques ou historiques que la théologie emploie immédiatement à son service. Même alors, en effet, la valeur, la certitude et l'évidence des données historiques ou philosophiques employées restent intrinsèquement ce qu'elles sont dans leur science respective, selon les critères propres de cette science.

2. *Elle intervient de l'extérieur dans leur travail.* — La théologie étant, en face des sciences, d'une vérité plus haute et plus certaine, le rapport de conformité ou de répugnance que les énoncés des sciences auront à l'égard de ceux de la théologie, rapport qui s'exprimera, le cas échéant, dans l'approbation ou la désapprobation que celle-ci leur témoignera, interviendra du dehors dans le travail des sciences et pourra ainsi le régir, le changer et, dans l'hypothèse favorable, en augmenter même la certitude. Soit par exemple la théorie cartésienne de la matière identifiée à la substance-étendue. Cette théorie se heurte aux énoncés de la foi et de la théologie concernant les espèces eucharistiques (noter que si la théologie parle d' « accidents », le dogme, lui, évite ce mot philosophique). Il se passe alors ce que saint Thomas énonce ainsi : *Ad (sacram) scientiam non pertinet probare principia aliarum scientiarum, sed solum judicare de eis : quidquid enim in aliis scientiis invenitur veritati hujus scientiæ repugnans, totum condemnatur ut falsum. Sum. theol.*, Iª, q. I, a. 6, ad 2um. La théorie de la substance-étendue sera jugée et désapprouvée par la théologie et ainsi sera condamnée aux yeux du philosophe croyant. Si celui-ci l'avait tenue jusqu'alors pour certaines raisons philosophiques, il remettra en question ses raisons et ses évidences; il cherchera une autre voie, par des moyens proprement philosophiques et ainsi la théologie, sans intervenir dans la trame interne de sa pensée, sans modifier intrinsèquement le régime épistémologique de sa discipline, représente pour le savant un critère extrinsèque, une norme négative. Son intervention est, pour le savant comme pour la science de celui-ci, un bienfait, car elle leur évite des erreurs, des fausses voies, elle les garantit contre l'illusion et les libère du mensonge; cf. Denz., n. 1656, 1674, 1681, 1714, 1799, 2085. Les documents officiels sont à cet égard soucieux d'exclure la distinction que certains faisaient entre le philosophe et la philosophie et d'affirmer la souveraineté de la théologie non seulement sur le premier, mais sur la seconde. Denz., n. 1674, 1682, 1710.

Soit maintenant une théorie philosophique, comme celle de la subsistence, que la théologie emploie au cœur même de ses traités les plus importants, dans la construction intellectuelle des mystères de la Trinité et de l'incarnation. L'utilisant dans les conditions que l'on a dit plus haut être celles des principes de raison dans le travail théologique, la science sacrée approuve la théorie de la subsistence; elle ne la transforme pas intrinsèquement ou épistémologiquement, et cette théorie restera, en philosophie, ce qu'elle était auparavant, valant ce que valent les raisons qui la fondent; mais elle recevra, aux yeux du philosophe croyant ou du philosophe théologien, une plus-value extrinsèque de certitude du fait de son approbation par la science de la foi qui, pour ainsi dire, l'homologue et la garantit. C'est pourquoi, dans de nombreux documents et en particulier dans l'encyclique *Æterni Patris*, le magistère ecclésiastique a souligné, au delà d'une défense et d'une protection contre l'erreur, le bénéfice positif de certitude que la raison philosophi-

que retire de sa subordination à la foi par la théologie, cf. Denz., 1799, où le concile du Vatican dit de la foi que *rationem multiplici cognitione instruit.*

C'est le fait de ce bénéfice reçu par la philosophie du contact qu'elle a avec la théologie qui a porté M. Gilson, puis M. Maritain et ceux qui les ont suivis, à parler de « philosophie chrétienne ». En Allemagne, vers le même temps, d'une manière peut-être moins « formelle », on parlait de sciences et de philosophie *catholiques*, cf. *infra*, bibliographie. Dans un sens un peu différent, M. Blondel avait, depuis quelque temps, parlé de « philosophie catholique ». Un certain nombre de théologiens se sont montrés rebelles à cette nouvelle catégorie de philosophie chrétienne, voulant avant tout maintenir la distinction entre la théologie et la philosophie, prise de leur objet formel ou de leur lumière, aux termes de quoi toute pensée réglée par la foi ou dépendante de la foi serait théologie, toute valeur rationnelle, dût-elle son origine au christianisme, ne pouvant recevoir aucune qualification intrinsèque autre que celle de philosophique. Cette opposition souligne bien que, au point de vue des définitions essentielles et des motifs formels qui en sont le principe, il n'y a pas de *tertium quid* entre la philosophie et la théologie. Mais, ceci accordé, il paraît légitime de se placer au point de vue de la genèse, de l'histoire, des conditions d'exercice et de l'état concret des formes historiques de la pensée. Alors il semble bien qu'il y ait une pensée inspirée ou suscitée par la foi, mais de contexture épistémologique comme de valeur purement philosophiques, que la raison développe et poursuit par ses propres moyens et pour sa propre fin, laquelle est le vrai pur et simple. Historiquement, ce développement des notions philosophiques grâce à la foi chrétienne s'est souvent opéré par la recherche de l'*intellectus fidei*, de l'intelligibilité de la foi, c'est-à-dire par l'effort proprement théologique. Inversement il est arrivé aussi chez un saint Augustin par exemple, que l'enrichissement philosophique ait été obtenu hors d'une référence directe à l'*intellectus fidei*, dans une véritable contemplation philosophique poursuivie pour elle-même et par les voies propres de la raison, mais dont le donné de la foi avait été l'occasion, le christianisme exerçant ici l'une de ses vertus qui est de rendre l'homme à lui-même et à la raison son propre bien de raison. Ouverte par la foi, la méditation philosophique se développe dès lors selon ses propres exigences. En sorte que, par ces deux voies, celle des besoins rationnels de la contemplation théologique, celle des possibilités rendues par la foi à la contemplation philosophique elle-même, il s'est développé, tout au long de l'histoire chrétienne, un savoir qui, purement philosophique au point de vue de son objet, de ses démarches, de sa trame épistémologique, n'en doit pas moins être qualifié de chrétien au point de vue de tout ce qui l'a rendu concrètement possible : choc initiateur ou point de départ, conditions et soutiens de la réflexion.

4° *Ce que les sciences sont pour la théologie.* — Les sciences sont pour la théologie des auxiliaires nécessaires, puisqu'elles lui fournissent cet apport rationnel sans lequel celle-ci ne pourrait se constituer pleinement. Ce que nous avons vu plus haut des conditions de cet apport justifie, au sens qui a déjà été expliqué, l'appellation de « servantes de la théologie » qui a été traditionnellement donné aux sciences. Toutefois, dans la mesure où les sciences n'apportent pas seulement à la théologie des illustrations extrinsèques ou de simples préparations subjectives, mais où elles lui fournissent véritablement un donné entrant dans l'élaboration de son objet, elles influencent sa constitution, son orientation, son progrès. Non que la théologie devienne ainsi subordonnée ou subalternée aux sciences : elle ne reçoit d'elles que ce qu'elle admet comme conforme à ses principes et convenable à son but. Mais la théologie se règle et se développe elle-même en faisant usage de sciences qui ont leurs accroissements et leur développement propres; et ainsi le progrès de la science sacrée est-il en quelque manière fonction de l'état des sciences. Il est clair que le développement de la psychologie ou de la sociologie pourra, dans une certaine mesure, modifier celui de la théologie en certaines de ses parties, comme le développement de la métaphysique au XIII[e] siècle, celui de l'histoire au XVII[e] et celui des sciences bibliques au XIX[e] ont déjà pu influer sur son développement dans le passé.

Certains ont, dans cette perspective, préconisé un renouvellement de la théologie, soit en sa méthode, soit en quelqu'une de ses parties, comme le traité de l'eucharistie, par l'assomption en elle de techniques de pensées nouvelles, comme la logistique, ou de données scientifiques nouvelles, par exemple en physique et en chimie, cf. *infra*, bibliographie. L'idée n'est pas fausse *a priori* et au plan des raisons de principe; structuralement, méthodologiquement, rien ne s'oppose à ce qu'elle porte fruit; c'est une question d'espèce et il est bien clair qu'on ne s'engagera pas dans cette voie à la légère, sans une très sérieuse mise à l'épreuve des ferments nouveaux qu'il s'agirait d'assimiler. Pour ce qui est des cas concrètement proposés, il ne semble pas qu'on se trouve en présence de disciplines suffisamment mûres ou d'une valeur, d'une portée, d'une fécondité suffisamment indiscutables.

C'est sans doute du progrès des études bibliques et historiques, de celles qui intéressent la prise de possession exacte et riche de son donné, que la théologie serait présentement en droit d'attendre le plus pour son renouvellement ou son progrès.

L'histoire des rapports de la théologie avec les sciences a été écrite, dans un esprit prévenu, par A. White, *A history of the Warefare of Science with Theology in Christendom*, New-York, 1903, qui s'attache à montrer que la théologie s'est toujours montrée hostile à la science.

Sur les rapports entre théologie et sciences en général : Petau, *Theol. dogmata*, proleg., c. III-V; J. Kleutgen, *Die Theologie der Vorzeit*, t. V, 2[e] éd., Munster, 1874, p. 293-333; J. Didiot, *Logique surnaturelle subjective*, théor. LXII-LXV, 2[e] éd., 1894, p. 275-318; R. Hedde, *Relations des sciences profanes avec la philosophie et la théologie*, dans *Revue thomiste*, janvier 1904, p. 650-666 et mai 1904, p. 187-206; J. Bilz, *Einführung in die Theologie*, 1935, p. 80-95; B. Baudoux, *Philosophia ancilla theologiæ*, dans *Antonianum*, 1937, p. 293-326.

Sur la distinction entre la théologie, l'apologétique et toute philosophie de la religion, on aura profit à lire les articles du pasteur L. Dallière, *Examen de l'idéalisme*, dans *Études théolog. et relig.*, 1931; de même, sur les rapports de la théologie et de la psychologie ou de la philosophie de la religion, l'article de D.-S. Adam dans l'*Encyclopædia of Religion and Ethics* de J. Hastings, t. XII, 1921, p. 293 sq.; B. Heigl, *Religionsgeschichtliche Methode und Theologie*, Munster, 1926.

Sur la « Philosophie chrétienne », on trouvera une bibliographie complète et critiquement analysée dans *La philosophie chrétienne. Journée d'études de la Société thomiste*, t. II, Juvisy, 1934, puis, pour la suite du debat, dans le *Bulletin thomiste*, octobre 1934, p. 311-318, et juillet 1937, p. 230-255. Les ouvrages essentiels sont É. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, 2 vol., Paris, 1932; *Christianisme et philosophie*, Paris, 1936; J. Maritain, *De la philosophie chrétienne*, Paris, 1933.

Études préconisant une application nouvelle de sciences modernes à la théologie. Pour la logistique : *La pensée catholique et la logique moderne* (Congrès polonais de philosophie), Cracovie, 1937; H. Scholz, *Die mathematische Logik und die Metaphysik*, dans *Philos. Jahrbuch*, 1938, p. 257-291. — Pour les théories physiques et chimiques : A. Mitterer, *Das Ringen der alten Stoff-Form-Metaphysik mit der heutigen Stoff-Physik*, Inspruck, 1935; *Wesensartwandel und Artensystem der physikalischen Körperwelt*, Bressanone, 1936; *Profanwissenschaft als Hilfswissenschaft der Theologie*,

dans *Zeitsch. f. kathol. Theol.*, 1936, p. 241-244; J. Ternus, « *Dogmatische Physik* » *in der Lehre vom Altarsakrament?* dans *Stimmen der Zeit*, juillet 1937, p. 220 sq.; Fr. Unterkircher, *Zu einigen Problemen der Eucharistielehre*, Inspruck, 1938. Le philosophe et apologiste catholique K. Isenkrahe († 1921) a donné le titre de *Experimentelle Theologie* à un ouvrage publié en 1919, où il cherche, en usant des ressources des sciences exactes, à fournir des preuves mathématiques et scientifiques de l'existence de Dieu et à traiter des faits préternaturels.

Bibliographie générale. — La bibliographie, arrêtée en mars 1939, a été indiquée à mesure, selon les époques et les sujets. On se contente donc ici de quelques indications, par mode de rappel ou de complément. D'autre part, les histoires générales de la théologie, rares d'ailleurs, ne se placent guère au point de vue méthodologique. Hurter, *Nomenclator literarius*, est une histoire presque purement littéraire. Il y a à prendre dans les très érudits travaux de K. Werner, *Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie*, 5 vol., Schaffouse, 1861-1867; *Thomas von Aquin*, 3 vol., Ratisbonne, 1858; *Die Scholastik des späteren Mittelalters*, 5 vol., Vienne, 1881-1887; *Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte*, Ratisbonne, 1861; *Geschichte der katholischen Theologie Deutschlands seit dem Trienter Conzil*, Munich, 1866. De même dans J. Kleutgen, *Die Theologie der Vorzeit*, t. IV, 2e éd., Munster, 1873, qui contient, plus encore qu'une histoire, une défense et illustration de la scolastique; de même encore dans l'esquisse historique que donne Scheeben à la fin du t. I de sa *Dogmatique*. M. Grabmann, *Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Fribourg-en-B., 1933, n'est guère qu'une nomenclature, dont les classements et les appréciations procèdent souvent de Scheeben; mais la *Geschichte der scholastischen Methode* du même auteur, 2 vol., 1913, est une mine précieuse pour l'histoire de la notion et de la méthode de la théologie. — Les articles de M. R. Draguet, *Méthodes théologiques d'hier et d'aujourd'hui*, dans *Revue cathol. des idées et des faits*, 10 janvier, 7 février et 14 février 1936, bien que dépouillés de toute référence documentaire, présentent une vue d'ensemble fort suggestive des phases historiques de la méthode théologique, surtout dans son rapport au donné.

Sur les rapports de la raison et de la foi au Moyen Age, question qui déborde celle de la théologie et lui est en somme préalable : G. Brunhes, *La foi chrétienne et la philosophie au temps de la Renaissance carolingienne*, Paris, 1903; Th. Heitz, *Essai historique sur les rapports de la philosophie et de la foi de Bérenger de Tours à saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1909; J.-M. Verweyen, *Philosophie und Theologie im Mittelalter*, Bonn, 1911; E. Baudin, *Les rapports de la raison et de la foi, du Moyen Age à nos jours*, dans *Revue des sciences relig.*, t. III, 1923, p. 233-255, 328-357, 508-537; M. Grabmann, *De quæstione Utrum aliquid possit esse simul creditum et scitum inter scholas augustinismi et aristotelico-thomismi Medii Ævi agitata*, dans *Acta hebdom. augustinianæ-thomisticæ*, Turin, 1931, p. 110-137; W. Betzendörfer, *Glauben und Wissen bei den grossen Denkern des Mittelalters*, Gotha, 1931; A.-J. Macdonald, *Authority and Reason in the early Middle Ages* (Hulsean Lectures 1931-1932), Oxford, 1933.

Études sur la notion de théologie n'ayant pas figuré dans les bibliographies ou ayant été peu citées au cours de l'article : N.-J. Laforêt, *Dissertatio historico-dogmatica de methodo theologiæ*, Louvain, 1849; H. Kilber, *Principia theologica (Theologia Wirceburgensis*, t. I), Paris, 1852; Bourquard, *Essai sur la méthode dans les sciences théologiques*, Paris, 1860; J. Kleutgen, *Die Theologie der Vorzeit*, 2e éd., Munster, 5 vol., 1867-1874, et un vol. de *Beilagen :* défense de la scolastique contre Hermès, Günther et Herscher; les t. I-III représentent une sorte de cours de théologie, les t. IV et V une histoire de la théologie et un exposé de la notion de théologie et de sa méthode; Cl. Schrader, *De theologia generatim*, Poitiers, 1874; C. von Schäzler, *Introductio in s. Theologiam dogmaticam*, éd. Th. Esser, 1882; G. Kihn, *Enzyklopädie und Methodologie der Theologie*, 1892; G. Krieg, *Enzyklopädie der theologischen Wissenschaften*, 1899; J.-B. Haring, *Einführung in das Studium der Theologie*, Graz, 1911; le même, *Das Lehramt der katholischen Theologie*, Graz, 1926; R. Martin, *Principes de la théologie et lieux théologiques*, dans *Revue thomiste*, 1912, p. 499-507; K. Ziesché, *Ueber katholische Theologie*, Paderborn, 1919; G. Gavicioli, *Avviamento allo studio delle scienze teologice*, Turin, 1920; St. Szydelski, *Prolegomena in theologiam sacram*, Léopol, 2 vol., 1920 sq.; *Einführung in das Studium der katholischen Theologie*, hrsg. von der Münchener theolog. Fakultät, 1921; M. d'Herbigny, *La théologie du révélé*, 1921; G. Rabeau, *Introduction à l'étude de la théologie*, Paris, 1926; J. Engert, *Studien zur theologischen Erkenntnislehre*, Ratisbonne, 1926; B. Baur, *Um Wesen und Weisen der Theologie*, dans *Benediktin. Monatschrift*, t. IX, 1927, p. 187-189; J.-Chr. Gspann, *Einführung in die katholische Dogmatik*, Ratisbonne, 1928; A.-M. Pirotta, *De methodologia theologiæ scholasticæ*, dans *Ephem. theol. Lovan.*, t. VI, 1929, p. 405-438; Humilis a Genua, *De theologiæ objecto scholastico disquisitio*, dans *Estudis Franciscans*, t. XLI, 1929, p. 447-458; *De sacræ theologiæ scientifica natura*, *ibid.*, t. XLII, 1930, p. 165-180; *Estne sacra theologia speculativa an practica? ibid.*, t. XLIII, 1931, p. 151-168; F. Brunstäd, *Theologie als Problem*, Rostok, 1930; E. Carretti, *La propedeutica alla s. Teologia*, Bologne, 1931 ; G. Söhngen, *Die katholische Theologie als Wissenschaft und Weisheit*, dans *Catholica*, t. I, 1932, p. 49-69, 126-145; A. Janssens, *Inleiding tot de Theologie*, Anvers, 1934; J. Bilz, *Einführung in die Theologie*, Fribourg-en-B., 1935. — On ajoutera les articles *Théologie* des différents dictionnaires : *Kirchenlexikon; Realencyklopädie f. protest. Theol.; Dict. de théologie* de Bergier, de Goschler; *Lexikon für Theologie und Kirche; Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (protestant, dans le t. V de la 2e éd., ce qui concerne la théologie catholique est rédigé, col. 1124-1128, par J. Koch), etc.

Les livres ou études les meilleurs sur l'objet et la méthode de la théologie restent, outre les grands classiques, de saint Thomas à Scheeben : C. von Schäzler, *Introductio in sacram theologiam;* A. Gardeil, *Le donné révélé et la théologie*, Paris, 1910; M.-D. Chenu, *Position de la théologie*, dans *Revue des sciences philos. et théol.*, t. XXIV, 1935, p. 232-257; R. Gagnebet, *La nature de la théologie spéculative*, dans *Revue thomiste*, 1938, p. 1-39 et 213-255; P. Wyser, *Theologie als Wissenschaft*, Salzbourg et Leipzig, 1938.

M.-J. Congar.

THÉOLOGIE DITE DE CHALONS, œuvre du séculier Louis Habert, voir t. VI, col. 2013-2016, un des manuels les plus considérables que le commencement du XVIIIe siècle vit surgir, mais que ses tendances jansénistes firent beaucoup discuter. Il fut supplanté par Tournely.

A. Degert, *Histoire des séminaires français jusqu'à la Révolution*, Paris, 1912, t. II, p. 243-250.

J. Rivière.

THÉOLOGIE DITE DE CLERMONT, appellation d'origine sous laquelle fut bientôt et reste encore usuellement désigné un manuel qui tint une place importante, pendant la seconde moitié du XIXe siècle, dans l'enseignement des séminaires tant en France qu'à l'étranger.

Sous sa forme primitive, il est dû au sulpicien Arsène Vincent (1813-1869) — qui avait déjà publié un *Tractatus de vera religione*, Paris, 1858, puis un *Tractatus de vera Ecclesia Christi*, Paris, 1862 — et s'intitulait *Compendium universæ theologiæ*, Lyon et Paris, 1867-1869, 6 vol. in-12. Écrivant *pro junioribus clericis*, l'auteur s'y préoccupe surtout de logique et de simplicité. Il avoue n'avoir pas craint de faire à ses devanciers des emprunts qui vont parfois jusqu'à la transcription *de verbo ad verbum*, t. I, p. VIII; mais il revendique le mérite de la nouveauté (*ibid.*, p. VI B) pour une notice relative aux opérations de Bourse et pour la création d'un traité spécial *De beata Virgine*.

Devenu la propriété du grand séminaire de Clermont-Ferrand, ce premier *Compendium* allait être successivement retouché par les professeurs de la maison. Une 2e édition en fut préparée (1875) par Auguste Thibaut (1840-1895) pour le dogme, avec le concours, pour la morale, de Nicolas Déjardins (1806-1889), qui l'enrichit d'un *Supplementum ad tractatus de habitibus, de præceptis Decalogi et de sacramento matrimonii*. A partir de la 3e (1882-1883), où l'ouvrage fut désormais intitulé *Theologia dogmatica et moralis*, deux nouveaux collaborateurs prennent part à l'œuvre commune, le premier pour la série dogmatique, le second pour la partie morale, savoir les frères Jean-

Blaise Ferry (1846-1896) et Blaise-Antoine Ferry (1833-1898). S'abritant derrière saint Thomas et saint Alphonse de Liguori, *ea mente*, déclaraient-ils modestement, *opus aggressi sumus ut nihil fere in eo nostrum esset*. Ils n'en croyaient pas moins devoir offrir aux étudiants un *refectum opus*, dans le double but de mieux se conformer à la doctrine scolastique recommandée par l'encyclique *Æterni Patris* de Léon XIII et d'orienter plus efficacement les jeunes clercs vers les études supérieures dont la restauration des facultés de théologie catholique faisait naître à la fois le besoin et l'espoir.

Jusque-là pourtant, bien que passablement remanié et largement augmenté, le manuel était toujours censé l'œuvre d'A. Vincent. Le nom de celui-ci ne disparut du frontispice qu'avec la 4e édition (1886), sans que, du reste, ses derniers réviseurs — pas plus que les premiers — aient consenti à y inscrire le leur. Tout au contraire, ils avaient à cœur d'assurer que les modifications introduites dans la forme respectaient l'identité du fond : ...*In multis abbreviatum* [*opus*], *in quibusdam auctum, sed tamen vere integrum et idem*. En même temps que de nouvelles retouches, la 5e édition (1889) accusait un progrès matériel appréciable, en ajoutant des références précises à la *Patrologie* de Migne pour tous les textes anciens. Mais elle se donnait aussi comme le type définitif, qui, de fait, n'a plus varié que sur de minimes détails.

Dans sa lettre d'approbation (8 décembre 1888), Mgr Boyer faisait allusion à la *celerrima operis divulgatio* et il en donnait pour preuve que son manuel diocésain, reçu de bonne heure *in præcipuis Galliæ seminariis*, avait réussi, dans l'intervalle de cinq ans, non seulement à gagner un grand nombre d'autres séminaires parmi nous, mais à pénétrer en Amérique et en Afrique aussi bien qu'en Pologne et en Portugal. Succès que les multiples éditions de l'ouvrage dans les dernières années du XIXe siècle et les premières du XXe (9e édit., 1904-1905) allaient prolonger en le confirmant. C'est dire combien la *Theologia Claromontensis* est un témoin précieux pour mesurer le niveau moyen de l'enseignement théologique pendant ces deux ou trois générations.

L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne ou Histoire littéraire de la Compagnie de Saint-Sulpice*, t. II, Paris, 1900, p. 303-306 (M. Vincent), 463-465 (M. Déjardins), 522-524 (M. Thibaut), 527-528 et 532-533 (MM. Ferry).

J. RIVIÈRE.

THÉOLOGIE DITE DE LYON, œuvre de l'oratorien Joseph Valla, manuel publié en 1780 sous les auspices de l'archevêque Antoine de Montazet, voir ici t. x, col. 2370-2373, au service du jansénisme le moins déguisé, avec le gallicanisme et l'anti probabilisme qui en étaient alors l'obligatoire accompagnement. De ce chef, il souleva de vives oppositions et, après avoir connu — principalement hors de la France — un certain succès, finit par être mis à l'Index (1792). Il n'y survécut pas. Un de ses mérites les plus durables était de faire précéder les traités dogmatiques d'un *De vera religione* assez étendu, à l'instar de l'abrégé de Tournely rédigé par Collet (1751).

A. Degert, *Histoire des séminaires français jusqu'à la Révolution*, Paris, 1912, t. II, p. 267-272 et 281-287.

J. RIVIÈRE.

THÉOLOGIE DITE DE POITIERS, PUIS DE TOULOUSE, manuel scolaire qui a traversé brillamment le XVIIIe siècle pour connaître encore, tout le cours du XIXe, dans les séminaires sulpiciens en particulier, une fortune assez analogue à celle de la *Theologia Claromontensis*.

Il vit le jour à Poitiers (*Compendiosæ institutiones theologicæ*, 4 vol. in-12, 1708-1709) par les soins de l'évêque de l'endroit, Claude de La Poype de Vertrieu, qui passe pour y avoir utilisé ses propres cahiers de Saint-Sulpice, revus par les deux jésuites Latour et Salton. De bonne heure, il connut assez de rayonnement pour avoir, en quelques années (1717, 1723, 1729, 1731, 1753), plusieurs éditions qui le portèrent bientôt à cinq volumes, puis à six : dans la dernière, il s'était accru notamment d'un bref *De religione* joint au traité *De Ecclesia*. En 1758, sur l'ordre de M. de La Marthonie de Caussade, second successeur de M. de La Poype, il fut considérablement élargi, surtout pour l'apologétique et la morale, par le sulpicien Louis-Joseph Segretier. Mais, au témoignage de son confrère J.-B. Denans (lettre du 25 juillet 1758), ces additions n'allaient pas sans « un vice bien déshonorant pour Saint-Sulpice », savoir le plagiat; car « on y a copié servilement et bassement la petite morale de Collet ». Dès lors, « que diront ceux qui s'en apercevront? Et il est impossible qu'on ne s'en aperçoive pas ». Réimprimé sous cette forme en 1767, 1772 et 1778, il se répandit de plus en plus, au point que, d'après les *Nouvelles ecclésiastiques*, 1756, p. 68, il aurait pénétré dans la majorité des séminaires français et, peu de temps après, 1763, p. 7, dans la plupart. Ce qui, d'ailleurs, pourrait bien être excessif.

Son inspiration doctrinale était résolument opposée aux jansénistes. Aussi la secte lui voua-t-elle une grande hostilité, qui, outre maints entrefilets des *Nouvelles ecclésiastiques*, se traduisit par un libelle agressif : *Lettre à l'évêque de Blois*, 1737, et par un gros livre de l'oratorien Maille : *Examen critique de la théologie du séminaire de Poitiers*, 1765. Par contre, on y soutenait l'anti-probabilisme le plus vigoureux et le gallicanisme y était à l'ordre du jour, au moins depuis que, dénoncé au chancelier de Pontchartrain comme « combattant de front les saintes libertés de l'Église gallicane », il avait été soumis à la censure d'Ellies du Pin et « purgé par ce célèbre docteur de l'ultramontanisme dont il était infecté ». *Nouvelles ecclésiastiques*, 1737, p. 24.

Après la Révolution, cet antique manuel gardait encore assez de prestige pour qu'un certain nombre d'évêques aient exprimé à la Compagnie de Saint-Sulpice le désir d'en avoir une réédition corrigée et mise au point. Cette entreprise fut confiée au toulousain Benoît-Hippolyte Vieusse (1784-1857), qui s'était déjà fait connaître par un *Tractatus de religione*, Toulouse, 1816. L'ouvrage garda son ancien titre, nanti seulement de la mention *secunda editio*, et parut à Toulouse en 1828 (6 vol. in-12), sans nom d'auteur, avec la collaboration de M. Berger, vicaire général du lieu, pour les deux traités de la Justice et des Contrats. Ainsi la *Théologie de Toulouse* se substituait à la *Théologie de Poitiers*.

Une trentaine d'années plus tard, l'ouvrage allait une dernière fois changer de mains. M. A. Bonal, également professeur de dogme au grand séminaire de Toulouse, en achevait, en effet, la 7e édition (1856), qui s'intitulait *auctior et correctior* et justifiait cette rubrique au moins par certaines modifications dans l'ordonnance des matières. Aidé pour la morale par son confrère Joseph-Justin Malet (1820-1881), il pourvoyait de même à la 8e édition (1862). Mais la 9e (1867), fut son œuvre exclusive et le titre en était changé pour la circonstance en *Institutiones theologicæ*. Enfin la 10e (1869) était ostensiblement revêtue de la signature du dernier auteur, que l'ouvrage a toujours portée depuis. Une dizaine de nouvelles éditions qui se sont succédé jusqu'au début du XXe siècle en attestent la popularité.

L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne*, Paris, 1900, t. I, p. 413-415 (M. Denans), 470-471 (M. Segretier), t. II, p. 231-236 (M. Vieusse), 404-405 (M. Malet); A. Degert, *Histoire des séminaires français jusqu'à la Révolution*, Paris, 1912, t. II, p. 212-214, 237-243 et 283-284.

J. RIVIÈRE.

THÉOPASCHITE (CONTROVERSE). — Controverse théologique relative à la légitimité de l'expression : *Unus de Trinitate passus est.* Il en a été question ici au vocable MONOPHYSISME, t. x, col. 2237-2241, du point de vue de la théologie et, du point de vue de l'histoire, aux articles HORMISDAS, JEAN II et SCYTHES *(Moines).* On en montrera surtout ici le développement historique. — I. La controverse avant 533. II. Les décisions de l'autorité civile et de l'Église romaine.

I. LA CONTROVERSE AVANT 533. — « Laissez-moi, dit Ignace aux Romains, être l'imitateur de la passion de mon Dieu, μιμητὴν εἶναι τοῦ πάθους τοῦ Θεοῦ μου. » *Rom.*, VI, 3, et ailleurs il parle « du sang de Dieu ». *Eph.*, I, 1. C'est l'expression spontanée du théopaschitisme; elle se justifie par un syllogisme des plus simples : Jésus a souffert, il est mort; Jésus est Dieu; Dieu a souffert et est mort. On retrouverait des expressions analogues, justifiées somme toute de la même manière, dans les productions populaires de l'ancienne littérature chrétienne, tout spécialement dans les Actes apocryphes des apôtres. Chose curieuse, dans leur contexte ces mots nous choquent à peine; il faut un effort de la réflexion pour que l'on remarque l'inconvenance, le caractère paradoxal, pour ne pas dire impensable d'une phrase comme celle-ci : « Dieu a souffert, il est mort. » C'est que, dès le principe, le langage chrétien a appliqué, sans le savoir, la règle de la *communication des idiomes*, relative à l'être et aux opérations de l'Homme-Dieu. Ce qui est dit de l'une des natures peut être attribué, comme à son sujet dernier, à l'unique personne. C'est en vertu de la même règle que l'on dit que Marie est la mère de Dieu, non pas évidemment dans le sens qu'elle aurait donné l'être à la divinité, proposition absurde, mais parce qu'elle a enfanté cet homme auquel est substantiellement uni le Verbe divin.

Quand survint la réflexion théologique, certains penseurs chrétiens « réalisèrent » avec plus d'acuité les problèmes que soulevaient les expressions en question. L'École d'Antioche, en particulier, après avoir beaucoup insisté sur la distinction des deux natures dans l'Homme-Dieu, insista plus fortement encore sur la nécessité de rapporter les opérations et les actions du Christ à celle des deux natures qui en était le sujet immédiat : la naissance, la passion, la mort étaient le fait de l'humanité; il y avait inconvenance à les attribuer à la divinité. Ce fut un des points essentiels de l'enseignement de Théodore de Mopsueste; celui-ci l'affirma avec d'autant plus de force que son grand adversaire, Apollinaire de Laodicée soutenait l'opinion contraire. Étant données, en effet, ses idées sur la constitution du Christ, l'apollinarisme ne voyait nul inconvénient à nommer Dieu, tout court, le Christ de l'histoire, celui que nous appelons l'Homme-Dieu. Pour lui, le Christ n'était pas autre que le Verbe divin, passant au milieu de nous sans toucher à l'humanité sinon d'une manière apparente, un peu comme il s'était manifesté dans les théophanies de l'Ancien Testament. Dans cette école on ne voyait nulle difficulté à parler sans plus du Verbe qui était né, avait souffert, était mort. C'est bien la formule du théopaschitisme première manière.

Or, c'est contre des formules de ce genre, qu'elles fussent spontanées à Constantinople ou d'importation apollinariste, que manifeste bruyamment Nestorius dès son arrivée dans la capitale. L'opposition qu'il a faite à l'emploi du mot *théotocos*, pour parler de Marie, a fait un peu oublier les critiques qu'il a exprimées sur le *Deus passus*, le *Deus mortuus*. Ces critiques pourtant aident à comprendre les premières et à leur donner leur signification véritable. A l'inverse, Cyrille d'Alexandrie, dont la terminologie et peut-être même la pensée profonde ne se mettait pas assez en garde contre l'apollinarisme, s'érigeait en défenseur des formules en question. Pour lui des expressions comme *Théotocos*, *Deus natus*, *Deus passus*, *Deus mortuus* allaient de soi. Son sens théologique lui faisait cependant ajouter à ces vocables le mot *carne.* Ainsi dans le XIIe anathématisme : *Si quis non confitetur Dei Verbum passum* CARNE *et crucifixum* CARNE *et mortem* CARNE *gustasse*, παθόντα σαρκί, ἐσταυρωμένον σαρκί, καὶ θανάτου γευσάμενον σαρκί. Cette précaution même ne le mit pas à l'abri des critiques des théologiens d'Antioche. C'est dans des termes de ce genre que des docteurs comme Théodoret ou André de Samosate virent la preuve de « l'apollinarisme » de Cyrille. La lutte qui se déclenche, à l'hiver de 430, entre Alexandrie et Antioche, qui atteindra son acuité extrême au double concile d'Éphèse de 431 et se terminera par l'Acte d'union de 433 est, à tout prendre, la lutte autour des formules théopaschites, en entendant ce dernier mot dans toute son ampleur : la naissance est aussi une *passio*. En dépit des concessions mutuelles que se sont faites les deux partis en 433, il reste que l'opposition au *Deus passus* demeurera la caractéristique de la théologie antiochienne, que l'adoption de la formule *Verbum Dei passum* deviendra pour l'école cyrillienne une tessère d'orthodoxie. En d'autres termes on sera suspect de « nestorianisme » pour refuser la formule; suspect de « monophysisme » pour s'en faire le défenseur.

D'ailleurs la formule contestée va prendre, peu après, une allure différente. Le Verbe divin étant l'un de la Trinité, l'on dira : *Unus de Trinitate passus.* C'est du *Tome aux Arméniens* de Proclus, que dérive l'expression. On y confessait que le Verbe-Dieu, l'un de la Trinité, s'était incarné : ὁμολογοῦντες τὸν Θεὸν Λόγον, τὸν ἕνα τῆς Τριάδος, σεσαρκῶσθαι, ce qui était on ne peut plus correct. Les milieux qui sympathisaient avec le monophysisme en tirèrent la conséquence : on peut donc dire aussi : « L'un de la Trinité a souffert et est mort. » Pour revenir au même que l'expression *Verbum passum*, la formule ne laissait pas d'avoir une allure plus paradoxale; en attirant l'attention sur l'appartenance du Verbe à la Trinité, elle donnait un peu l'impression que la « passibilité » était installée au sein de l'immuable et bienheureuse Trinité. Au fait c'est bien une manifestation qu'entendait faire Pierre le Foulon, quand il ajoutait à la formule du *Trisagion* les mots *Qui crucifixus es pro nobis.* Voir ici, t. x, col. 2238, et remarquer que les mots du *Trisagion*, dans la pensée des monophysites, se rapportent exclusivement à la seconde personne de la Trinité. Quoi qu'il en soit, d'ailleurs, s'il voulait provoquer un scandale, le Foulon y réussit pleinement; l'addition théopaschite au *Trisagion* fut regardée, dans les milieux chalcédoniens, comme une intolérable provocation.

De fait, quand triompha à Constantinople, sous l'influence d'Acace, la politique des concessions au monophysisme qui atteint son apogée dans l'*Hénotique* de Zénon (voir l'article t. VI, col. 2153), la formule de l'*Unus de Trinitate* fait son apparition dans les textes officiels. On n'a pas assez remarqué, pensons-nous, que c'est de l'*Hénotique*, si sévèrement condamné par le Siège apostolique, que viennent en droiture des tessères d'orthodoxie ultérieurement promulguées par Justinien et le Ve concile. Au nombre de celles-ci figure l'affirmation sans nuance qu'il faut rapporter à un seul et même Fils unique de Dieu et les miracles et les souffrances qu'il a de son plein gré endurées dans sa chair, comme aussi l'expression *unus de Trinitate : unius enim dicimus Unigeniti Filii Dei et miracula et passiones quæ sponte carne perpessus est. Eos autem qui dividunt aut confundunt aut phantasiam introducunt, omnino non recipimus, quoniam sine peccato ex*

Dei genetrice secundum veritatem incarnatio augmentum filii non fecit. Mansit enim Trinitas trinitas et incarnato UNO DE TRINITATE *Deo Verbo*. Traduction de Libératus, *Breviarium*, c. XVII; texte grec dans Évagre, *H. E.*, III, 14, *P. G.*, t. LXXXVI *b*, col. 2620. En joignant les deux membres de la formule, on arrive bien à l'expression : *Unus de Trinitate passus*.

L'*Hénotique*, on le sait, fut le point de départ d'un schisme entre Rome et Constantinople qui dura près de quarante ans. Pourtant, en dépit de la pression gouvernementale, la formule théopaschite acquérait difficilement droit de cité dans la capitale de l'Orient. Quand, en 512, le patriarche Timothée donna l'ordre à toutes les églises de la ville de chanter le *Trisagion* avec l'addition ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς dans les diverses fonctions liturgiques, il y eut une véritable émeute dans Constantinople. Cf. Grumel, *Regestes du patriarcat*, n. 200. Ce fut un des nombreux avertissements qui décidèrent l'empereur Anastase à entrer en rapports avec le pape Hormisdas pour le rétablissement de l'union avec Rome et de l'orthodoxie chalcédonienne. Cf. art. HORMISDAS, t. VII, col. 161. Ce rétablissement ne se fit d'ailleurs qu'après la mort d'Anastase (9 juillet 518), au début du règne de Justin. Le retour à la foi de Chalcédoine permit à certains milieux dyophysites — c'est surtout au couvent des acémètes qu'on les rencontrait — d'afficher plus ou moins ouvertement leur attachement aux vieux Antiochiens, leur réprobation de certaines formules venues des cercles sympathiques au monophysisme, en particulier des formules théopaschites. Somme toute, on voyait renaître dans la capitale, en 519, les mêmes discussions qui s'y étaient produites, cent ans plus tôt, à l'arrivée de Nestorius.

C'est à quoi, nous semble-t-il, il faut réduire cette agitation « nestorienne » que dénoncèrent si bruyamment les « moines scythes », soit avant l'arrivée des légats romains, soit après l'intervention de ceux-ci. Voir l'art. SCYTHES *(Moines)*, t. XIV, col. 1746. Quel était au juste l'état d'esprit de ces moines brouillons? On s'accorde d'ordinaire à voir en eux des chalcédoniens, désireux de retirer aux adversaires du grand concile l'arme favorite que, depuis plus de soixante ans, brandissaient contre celui-ci les monophysites de toutes nuances. Peut-être ceci n'est-il pas absolument assuré et les Scythes étaient-ils plus touchés qu'on ne le dit par la propagande si active et si insinuante du monophysisme sévérien. C'est tout au moins l'impression que garda le pape Hormisdas et l'on a dit, à son article, comment il se refusa net à entrer dans les vues des Scythes, même après que ceux-ci eurent obtenu l'appui, d'abord hésitant, puis de plus en plus ferme, des deux souverains Justin et Justinien. Si le pape réagit si vigoureusement contre les moines en question, c'est qu'il était renseigné par ses légats, qui lui représentaient les formules des Scythes comme une concession au monophysisme expirant. En définitive, puisque la paix religieuse se rétablissait entre Rome et Constantinople par l'abandon de l'*Hénotique*, le pape ne voyait pas de raisons pour faire un sort favorable à des formules qui dérivaient en droite ligne de ce fâcheux document. Il ne fut plus question, à Constantinople, après le meurtre de Vitalien, des Scythes et de leurs bruyantes manifestations. Nous avons dit comment auprès des Africains eux-mêmes les tentatives faites par eux aboutirent à une fin de non recevoir.

II. LES DÉCISIONS DE L'AUTORITÉ CIVILE ET DE L'ÉGLISE ROMAINE. — En dépit du silence qui régnait à Constantinople depuis le départ des Scythes, les formules préconisées par eux : *Deus natus, Deus pannis involutus, Deus esuriens, sitiens, lassus, crucifixus* ne laissaient pas de faire leur chemin. Si elles plaisaient aux âmes pieuses, heureuses de méditer sur les abaissements du Verbe incarné, elles agréaient davantage encore aux hommes politiques qui y trouvaient un moyen de rétablir l'unité de l'empire, compromise plus que jamais par les agitations religieuses. D'autant que, en ces mêmes moments, la subtile dialectique du meilleur des théologiens contemporains, Léonce de Byzance, permettait de justifier rigoureusement des formules qui n'avaient que l'apparence du paradoxe. A la christologie de l'*Homo assumptus*, chère aux vieux Antiochiens, chère aussi aux Occidentaux, se substituait celle de l'*Unus de Trinitate incarnatus* dérivant de Cyrille. Celle-ci devait finalement évincer celle-là.

A cette éviction l'autorité civile devait avoir une part capitale. De plus en plus Justinien se cramponnait en effet aux formules des Scythes. Il avait déjà inséré l'*Unus de Trinitate* dans sa profession de foi placée au début du *Code justinien* en 528. L. I, tit. I, n. 5. Il la reproduisit dans deux édits dogmatiques, les premiers qu'il ait publiés, dans lesquels il définissait quelle devait être la véritable foi selon Chalcédoine : édit du 15 mars 533 adressé aux peuples de Constantinople et des villes d'Asie, *Code, ibid.*, n. 6; édit du 26 mars envoyé au patriarche Épiphane, *ibid.*, n. 7; cf. Grumel, *op. cit.*, n. 223. Tel était le résultat le plus clair de la conférence contradictoire tenue, en ce moment même, au palais d'Hormisdas entre sévériens et chalcédoniens. Sur cette conférence voir l'art. TROIS-CHAPITRES, ci-dessous, § IV, n. 3. Outre leurs réclamations relatives aux écrits de Théodore de Mopsueste, de Théodoret et d'Ibas, les sévériens avaient fait connaître à l'empereur les griefs dogmatiques qu'ils avaient contre les chalcédoniens, en particulier le refus de ceux-ci d'admettre les formules *Deus passus carne; Unus de Trinitate passus; Ejusdem esse personæ, tam miracula quam passiones.* Ces remarques des sévériens ne pouvaient qu'ancrer le basileus dans sa résolution d'obtenir de l'autorité ecclésiastique la reconnaissance des tessères d'orthodoxie préconisées douze ans plus tôt par les Scythes et que le Siège apostolique avait alors écartées.

Quelques traces subsistent du travail qui fut alors entrepris dans la capitale pour trouver à ces formules des garants moins suspects aux yeux de Rome que les Scythes. E. Schwartz a publié en 1914 un curieux mémoire rédigé par le même Innocent de Maronée à qui nous devons une relation de la conférence contradictoire de 533. Dans *A. C. O.*, t. IV, vol. II, p. 68-74. Il est intitulé : *Incipit S. Innocentii episcopi Maroniæ de his qui unum ex Trinitate vel unam subsistentiam seu personam Dominum nostrum Jesum Christum dubitant confiteri.* L'auteur entreprend de montrer l'accord de Proclus avec saint Léon sur la question soulevée; il termine par quelques extraits de Théodore et de Nestorius destinés à montrer pourquoi l'affirmation de l'*Unus de Trinitate* est indispensable et par plusieurs textes de Proclus qui mettent l'accent sur cette expression. Ce mémoire ne s'est conservé qu'en latin, il voisine, dans le ms. de Novare *XXX*, qui l'a fourni, avec une encyclique de Proclus, identique à la 2e lettre aux Arméniens (maquillée d'ailleurs pour abriter sous une défense de l'*Unus ex Trinitate passus* une attaque de la doctrine augustinienne de la prédestination) et un florilège dogmatique réunissant des textes de Pères, surtout latins, propres à justifier l'expression susdite : *Incipiunt exempla sanctorum Patrum quod unum quemlibet licet ex beata Trinitate dicere :* Augustin, Ambroise, Hilaire, Cyprien appuient ainsi les dires de Grégoire de Nazianze, Basile et Grégoire de Nysse. Ce florilège est certainement d'un latin et a été vraisemblablement composé à Rome. Ces trois opuscules vont à la même fin : fournir à la curie romaine les arguments qui la décideraient à se prononcer dans le sens désiré par Justinien. C'est à quoi visait aussi la traduction du tome

de Proclus aux Arméniens qu'exécutait à ce moment même à Rome Denys le Petit.

En définitive Justinien était bien résolu à arracher à la curie l'approbation de la formule qu'il jugeait maintenant indispensable au ralliement des monophysites. L'action pour l'adoption de l'*Unus de Trinitate passus* est du même ordre que celle entreprise dix ans plus tard pour la condamnation des Trois-Chapitres; nous sommes malheureusement moins renseignés sur celle-là que sur cette dernière. Libératus, *Brev.*, c. XIX, nous dit seulement que, peu après l'avènement du pape Jean II (31 décembre 532), furent envoyés à Rome Hypatius, évêque d'Éphèse, et Démétrius, évêque de Philippes — ils avaient l'un et l'autre pris part au colloque avec les sévériens — pour mettre le Siège apostolique en garde contre les envoyés des acémètes, Cyrus et Eulogius. Ceux-ci niaient qu'il fallût reconnaître que la bienheureuse Marie était « vraiment et proprement » la mère de Dieu et que l'un de la Trinité s'était incarné et avait souffert dans la chair. D'après les explications que donne le pape Jean II, il faut entendre que les deux acémètes avaient été excommuniés par le patriarche Épiphane pour avoir refusé d'accepter les deux formules en question, imposées sans doute par ce dernier. Cf. Grumel, *op. cit.*, n. 223. Les moines en avaient appelé à Rome et y étaient venus solliciter une décision du Siège apostolique. C'est pour leur faire échec qu'arrivaient à Rome, à l'été de 533, les deux évêques Hypatius et Démétrius. Ils étaient porteurs d'une lettre du basileus (le texte en est reproduit par le pape dans sa réponse) et d'une autre où le patriarche appuyait les demandes de Justinien. Grumel, n. 224. Dans sa lettre, datée du 6 juin 533, le souverain ne ménageait pas l'expression de son respect envers l'Église romaine, « chef de toutes les Églises »; il signalait au pape l'audace de quelques moines, *male et judaice secundum Nestorii perfidiam sentientes*, qui osaient s'élever contre ce que tenaient toutes les autorités religieuses *(sacerdotes)*, conformément à la doctrine du pape, et refusaient de dire que Jésus-Christ fait homme et crucifié fût l'un de la sainte Trinité, passible dans la chair, impassible par la divinité. Ce faisant, ils semblaient se rattacher à Nestorius et dire, comme lui qu'autre est le Verbe, autre le Christ. Au contraire, l'ensemble du clergé confessait que Notre-Seigneur Jésus-Christ, Verbe de Dieu incarné aux derniers temps, était l'un de la Trinité; c'était la conséquence de la profession de l'union hypostatique, *in una enim subsistentia unitatem suscipimus et confitemur, quod dicunt Græci* τὴν καθ' ὑπόστασιν ἕνωσιν ὁμολογοῦμεν. « Pour cette raison, nous disons aussi que Marie est vraiment et proprement mère de Dieu [Chalcédoine disait avec plus de nuance : « Marie, mère de Dieu selon l'humanité », Denz.-Bannw., n. 148]. Nous disons aussi : c'est du même que sont les miracles et les souffrances qu'il a volontairement endurées dans sa chair. » [Le *Tome* de Léon disait, avec plus de distinction : *agit utraque forma, cum alterius communione, quod proprium est, Verbo operante quod Verbi est et carne exequente, quod carnis est.*] L'empereur demandait au pape une réponse, que doublerait aussi une lettre adressée au patriarche : Jean indiquerait qu'il était en communion avec ceux qui acceptaient lesdites formules et qu'il condamnait la perfidie judaïque de ceux qui rejetaient la vraie foi.

A Rome on semble bien s'être entouré, avant de répondre, de quelques précautions. Une consultation fut demandée au diacre africain Fulgence Ferrand, le dépositaire de la tradition de Fulgence de Ruspe. Voir sa réponse *P. L.*, t. LXVII, col. 889-908. Il conclut par un laissez passer. Semblablement on dut utiliser les textes que nous avons signalés plus haut, lettres de Proclus, mémoire d'Innocent de Maronée, florilège patristique. Mais on ne se perdit pas en atermoiements. La réponse de Jean II fut expédiée le 25 mars 534. Jaffé, *Regesta pont. rom.*, n. 884 : *P. L.*, t. LXVI, col. 17; se référer de préférence au texte de la *Collectio Avellana*, n. 84, dans *Corpus* de Vienne, t. XXXV *a*, p. 320-328. Sans discuter le moins du monde les formules proposées, le pape s'y ralliait sans ambages; il n'était point, disait-il, de catholique qui rejetât une confession si orthodoxe, laquelle condamnait l'impiété de Nestorius autant que celle d'Eutychès et de tous les hérétiques; tel était bien l'enseignement des Pères et du Siège apostolique. Le pape ajoutait qu'il avait été en effet prévenu de la présence à Rome de Cyrus et des autres acémètes. N'ayant pu les amener à s'incliner par la persuasion, il maintenait les condamnations portées contre eux par leur évêque et les déclarait excommuniés, *ab omni Ecclesia catholica alieni.* Il ne laissait pas néanmoins d'implorer pour eux miséricorde, s'ils venaient à résipiscence.

Cependant la cour austrogothique de Ravenne commençait à se préoccuper des agissements politiques de Constantinople. La reconquête de l'Afrique vandale venait de s'effectuer et l'on craignait pour l'Italie une destinée semblable. Des explications furent demandées à Rome au sujet de l'ambassade byzantine par les fonctionnaires catholiques du souverain goth — c'était Atalaric sous la tutelle de sa mère Amalasonte. Parmi eux figurait celui que tout le monde appelait le Sénateur, c'est-à-dire Cassiodore. Jean II répondit par une lettre dont le début témoigne de quelque embarras. Jaffé, n. 885 : *P. L.*, t. LXVI, col. 20; mieux dans *A. C. O.*, t. IV, vol. II, p. 206. Il s'excusait de n'avoir pas prévenu les demandes de ses correspondants. Telle avait bien été son intention de leur envoyer le texte de sa définition *(dogma)*. Mais la rédaction en avait été plus laborieuse qu'il n'avait pensé d'abord, car il s'agissait de justifier par un appel aux textes les expressions employées. Le pape se contentait donc d'exposer aux personnages susdits les trois questions que Justinien lui avait posées et les réponses qu'il y avait faites : « Jésus-Christ est-il l'un de la Trinité? — Le Christ-Dieu *(Deus-Christus)* a-t-il souffert dans la chair, tout en restant impassible par la divinité? — Est-ce proprement et en rigueur de termes que la mère de Notre-Seigneur, Marie toujours vierge, doit être appelée mère de Dieu, ou mère du Verbe qui s'est incarné en elle? » [On remarquera que les trois questions ne sont pas exactement libellées comme dans la lettre de Justinien.] Le pape avait répondu affirmativement à chacune de ces interrogations et à l'appui il alléguait des textes patristiques empruntés pour la plupart à des auteurs occidentaux; plusieurs se retrouvent dans le florilège signalé plus haut, col. 508. Ayant administré ces preuves, le pape donnait l'expression de sa foi : il confessait les deux natures, mais avec une définition de celles-ci plus statique que dynamique : *differentias intelligentes et confitentes divinitatis atque humanitatis.* En parlant de deux natures, il n'entendait pas parler de deux personnes, ni diviser ce qui était uni *(adunationis divisionem)* de telle sorte que l'on arrivât à une quaternité (de personnes), comme a dit l'insensé Nestorius, pas plus qu'il ne voulait, en confessant l'unique personne du Christ, confondre, comme l'avait fait l'impie Eutychès, les natures unies. Comme règle de foi, il gardait le *Tome* de Léon et toutes ses lettres, aussi bien que les quatre conciles de Nicée, de Constantinople, d'Éphèse et de Chalcédoine. De tout quoi les correspondants pourraient prendre plus ample connaissance, quand ils auraient reçu l'exemplaire complet de sa définition. Pour ce qui était des acémètes, comme ils paraissaient, de toute évidence, céder au nestorianisme, l'Église

romaine les condamnait elle aussi et les hauts dignitaires feraient bien de se conformer à la règle qui interdit aux chrétiens de se mettre en rapport avec des excommuniés. C'était dire aux gens de Ravenne qu'ils agiraient sagement en ne s'occupant pas de ceux-ci.

Ainsi l'Église romaine faisait siennes, comme avait déjà fait celle de Constantinople, les décisions qu'avait arrêtées l'autorité de l'empereur. Celui-ci tenait, de toute évidence, à ce que ces formulaires fissent partie du protocole qui désormais réglait les détails de l'intronisation d'un pape. A l'arrivée à Constantinople du successeur de Jean II, Agapet, renouvellement de la profession de foi en question fut demandé au nouveau titulaire du Siège apostolique. Celui-ci ne put que s'exécuter, en louant la piété du prince, son zèle à promouvoir la foi orthodoxe, à assurer l'unité de l'Église et à ramener les dissidents. Tout au plus laissait-il entendre que ce n'était pas le rôle des laïques d'entrer en ces questions : *non quia laïcis auctoritatem prædicationis admittimus;* du moins donnait-il aux formules imposées par le basileus une approbation sans réserve, et confirmait-il la sentence de son prédécesseur contre les acémètes. Lettre du 18 mars 536, Jaffé, n. 898, dans la *Collectio Avellana*, n. 91, p.342 sq. Vigile à son tour devra reconnaître les mêmes formulaires. Cf. art. Trois-Chapitres.

Telle fut la fin de la controverse théopaschite. Sous la pression du pouvoir civil, Rome adoptait, en fin de compte, une terminologie qui, dans le principe, avait semblé au pape Hormisdas avoir un relent de monophysisme. Pour sauvegarder le dogme de l'unique personne, qu'on lui représentait comme en péril, le Siège apostolique se ralliait à la formule de l'unique *subsistence* (de l'unique hypostase) du Verbe incarné dont le *Tome* de Léon n'avait point parlé et qui s'était introduite timidement dans la définition de Chalcédoine. C'est qu'aussi bien la théologie byzantine, sous la plume de Léonce, achevait à ce moment de se constituer. Au IVe siècle les Grecs avaient fini par imposer en théologie trinitaire le terme d'ὑπόστασις comme synonyme de personne, en dépit des répugnances des Latins. Unifiant maintenant le vocabulaire trinitaire et le vocabulaire christologique, ils imposaient le terme métaphysique d'hypostase comme équivalent absolu du terme plus psychologique et plus juridique de personne. De cette identification ils tiraient aussitôt les conséquences : à l'une des trois hypostases de la Trinité on subjoignait la nature ἐνυπόστατος qu'avait créée, en se l'unissant, la deuxième hypostase divine. Pourquoi ne pas aller jusqu'au bout et ne pas déclarer que cette hypostase du Verbe, à qui était sous-jointe la nature humaine était l'un de la Trinité? Tout cela était on ne peut plus logique. Mais cela n'allait pas non plus sans quelque inconvénient. Celui d'abord de rendre suspect de « nestorianisme » tous les anciens docteurs qui n'avaient pas prévu un tel développement de la pensée théologique. Les vieux Antiochiens et leurs disciples ne pourraient plus désormais éviter une condamnation; la controverse théopaschite est ainsi le prélude de la querelle des Trois-Chapitres. Par ailleurs on faisait au monophysisme une concession au moins apparente. Un des grands reproches faits à Pierre le Foulon par les chalcédoniens c'était l'introduction dans le *Trisagion* des mots δι' ἡμᾶς ἐσταυρωμένος. Or, voici que l'expression était maintenant imposée par l'autorité impériale et pontificale! N'y avait-il pas là de quoi scandaliser?

Et voilà comment le fait pour Jean II d'avoir cédé aux exigences de Justinien est gros de conséquences. A la doctrine antiochienne de l'*Homo assumptus* qui, reconnue dans l'Acte d'union de 433, avait triomphé à Chalcédoine, se substituait la théologie byzantine de l'*Unus de Trinitate incarnatus* qui s'exprimera au mieux dans les anathématismes doctrinaux du Ve concile, mais qui était déjà préparée par les anathématismes cyrilliens de 430. Après une période d'éclipse le docteur alexandrin triomphait.

Les sources ont été toutes citées en leur lieu au cours de l'article. Se reporter aussi à la bibliographie des articles signalés au début et à l'article Trois-Chapitres. Quelques points de vue nouveaux dans E. Caspar, *Gesch. des Papsttums*, t. II, Tubingue, 1933, c. III : *Das Papsttum im Zeitalter Justinians I.*, p. 214-224; cf. aussi Grumel, *Le Tropaire*, Ὁ Μονογενής, dans *Échos d'Orient*, t. XXII, p. 404-409.

É. Amann.

1. THÉOPHANE LE CLIMAQUE,

moine byzantin, auteur d'une « Échelle des divines grâces » (date inconnue). — Cette « Échelle » de soixante-quatorze vers (avec le titre) dodécasyllabiques, qu'on trouvera dans la Φιλοκαλία τῶν ἱερων νηπτικῶν, Venise, 1782, p. 549-550; Athènes, 1893, t. I, p. 391-392, et qui était réservée au t. CLXII de la *P. G.*, comporte dix degrés : prière pure, chaleur du cœur, sainte opération (ἐνέργεια), larmes du cœur, paix des pensées (λογισμῶν), purification du cœur, contemplation des mystères (θεωρία), illumination admirable (ξένη ἔλλαμψις), illumination (φωτισμός) du cœur, perfection. Cette distribution rappelle étonnamment le début du sermon 9 d'Isaac de Ninive, Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰσαάκ... τὰ εὑρεθέντα ἀσκητικά, édit. N. Theotokou, Leipzig, 1770, p. 59-60; M. J. Rouët de Journel, *Enchiridion asceticum*, 1936, n. 1004. Certains indices trahissent une époque plus récente. L'emploi des termes ξένος (quatre fois), καρδία, καρδιακά (trois fois) est significatif. Notre morceau dont les témoins manuscrits les plus anciens ne dépassent pas le XVIIIe siècle (*Lavra, K 110 = 1397*, fol. 109 vo) ne semble pas antérieur au XIVe siècle.

On connaît un *Théophane le Jeune le Philosophe*, auteur d'*Instructions sur le décalogue*, dans *Bonon. gr. 3642* (année 1598). Nous sommes dans l'impossibilité de tenter non plus que d'exclure un rapprochement avec le *Climaque*.

J. Gouillard.

2. THÉOPHANE III DE JÉRUSALEM,

patriarche de cette ville (1606-15 décembre 1644) et polémiste antilatin. — Son long patriarcat fut marqué principalement par ses luttes contre les catholiques, d'abord pour revendiquer ou défendre les Lieux-Saints avec l'appui des Turcs et ensuite pour combattre l'union des Orientaux avec Rome. Ces deux objets l'amenèrent souvent à Constantinople. Il y était dès 1609 et assistait au synode que le patriarche Néophyte réunit pour régler la question des degrés de parenté en vue du mariage; cf. Rhalli et Potli, Σύνταγμα τῶν ἱερῶν κανόνων, t. V, p. 159. En 1619, il se rendit en Russie et y séjourna près de deux ans, occupé surtout à combattre l'Union de Brest-Litovsk en Ukraine, parcourant le pays, sacrant des évêques et ressuscitant des Églises. Les Grecs, après ses deux successeurs Nectaire et Dosithée, prétendent que ce fut lui qui sacra Pierre Moghila. La preuve est faite aujourd'hui qu'il n'en est rien; cf. A. Malvy et M. Viller, *La Confession orthodoxe de Pierre Moghila*, dans *Orientalia christiana*, t. X, n. 39, p. XIII et note 3. Ses luttes incessantes pour les Lieux-Saints lui coûtèrent beaucoup d'argent et le mirent plusieurs fois au bord de la ruine. De là de fréquents voyages de quête dont il profitait d'ailleurs pour combattre les missions catholiques, comme il fit en Géorgie en 1635. L'année précédente, le voiévode Vasile de Moldovalachie lui avait donné d'un seul coup la somme de 50 000 florins. Il mourut à Constantinople le 15 décembre 1644 et fut enterré, aux frais des princes de Moldavie, dans l'église de la Panaghia de Halki.

Théophane fut en relations avec les protestants par l'intermédiaire de l'ambassade des Pays-Bas à Cons-

tantinople et surtout par le pasteur Antoine Léger, aumônier de cette ambassade. Il recourut plusieurs fois à lui, soit pour soutenir Cyrille Lucaris, soit pour s'en faire aider dans ses tractations avec les Turcs au sujet des Lieux-Saints. Il fut un partisan convaincu de Cyrille Lucaris, surtout dans sa lutte contre l'Église catholique. Aussi quand les Ruthènes, émus de la confession de foi nettement calviniste du patriarche de Constantinople, envoyèrent à Théophane une députation à Jassy pour lui demander si son collègue était vraiment tombé dans l'apostasie, il répondit que c'était là une infâme calomnie (1630). Voir art. LUCAR, t. IX, col. 1015-1016. Il composa même à leur intention un traité en seize chapitres afin de prouver que Cyrille Lucaris était complètement innocent des accusations portées contre lui. Un de ses successeurs, Dosithée (1669-1707), a transcrit le premier chapitre de cet ouvrage dans la préface de sa Confession de foi (1699). E. Legrand, *Bibliographie hellénique du XVIIe siècle*, t. III, p. 71-72. Il est intitulé : ὅτι ἡ ἀνατολικὴ ἐκκλησία τῆς τῶν Λουτέρων καὶ Καλβίνων αἱρέσεως οὐ μετέχει. Sa réfutation est des plus simples. Tout ce qu'on dit contre Cyrille est une invention des Latins. Cyrille honore les images comme tous les orthodoxes; il admet le libre arbitre puisqu'il dit que la semence de tout bien vient de Dieu et que c'est à nous à l'arroser par le choix que nous faisons du bien et du mal; il croit que le pain et le vin sont changés au corps et au sang du Sauveur à la messe; il n'est pas en communion de foi avec les luthériens et les calvinistes, tout en entretenant de bonnes relations avec leurs ambassadeurs. S'ils constatent la faillite de l'Église romaine, peut-on les en empêcher? Peut-on aussi s'empêcher de voir que la source de toutes ces hérésies soit le pape? Et c'est lui qui accuse d'athéisme les orthodoxes qui suivent fidèlement les Pères! Théophane était-il sincère en disculpant Cyrille Lucaris? C'est possible, quoique très douteux. Il n'ignorait certes pas l'intimité qui existait entre le patriarche de Constantinople et le pasteur Léger, avec qui il entretenait lui-même des relations, aussi peut-on se demander s'il n'était pas au courant des tractations secrètes entre ces deux personnages. Dans ce cas, il aurait préféré donner le change à ses correspondants en niant purement et simplement les faits.

D'après Dosithée de Jérusalem, Περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχευσάντων p. 1180, col. 1, Théophane a également composé un traité contre les Latins au sujet de la procession du Saint-Esprit : Συνταγμάτιον περὶ ἐκπορεύσεως τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, qui ne semble pas avoir été publié.

Chr. Papadopoulos, Ἱστορία τῆς Ἱεροσολυμιτικῆς Ἐκκλησίας, p. 437-520; E.-G. Pantélakès, au mot Θεοφάνης, dans Μεγάλη Ἑλληνικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία, t. XII, p. 540; A.-C. Démétracopoulos, Ὀρθόδοξος Ἑλλάς, p. 155.

R. JANIN.

3. THÉOPHANE III DE NICÉE, théologien byzantin, métropolite de la ville au XIVe siècle, mort entre juin 1380 et mai 1381. I. Vie. II. Œuvres.

I. VIE. — De la vie du personnage nous connaissons fort peu de chose. Sa première mention comme évêque de Nicée date de 1366 : signature au bas d'un acte publié en 1927 dans la revue grecque Ἐπετηρὶς ἑταιρείας βυζαντινῶν σπουδῶν, t. IV, p. 248. En 1369, nous le voyons dans l'entourage de l'ex-empereur Jean VI Cantacuzène, devenu moine sous le nom de Joasaph († 15 juin 1383). Paul, patriarche latin de Constantinople, préoccupé de procurer l'union des Églises, vent se renseigner sur la controverse palamite, qui fait rage depuis une vingtaine d'années et divise les Byzantins en deux factions rivales. Il s'adresse, dans ce but, à l'ex-empereur, grand protecteur des palamites, par une lettre, que Jean a traduite en grec et a insérée dans un recueil de documents encore inédits. Cf. les mss *Vaticani græci 673* et *674*, datés de 1371, et les mss *Paris. 1241* et *1242*, qui sont sans doute des autographes. Craignant sans doute de se compromettre, le moine Joasaph ne répondit pas directement au prélat latin. Il chargea l'évêque de Nicée, Théophane, de le faire à sa place. Cette réponse nous est parvenue dans plusieurs manuscrits et nous en reparlerons tout à l'heure. Elle nous montre en Théophane un disciple fidèle de Palamas, soucieux pourtant d'éviter certaines outrances de la terminologie palamite. Évêque de Nicée, Théophane ne put prendre possession de son siège, sinon durant tout son épiscopat, du moins pendant plusieurs années, les Turcs ayant occupé la ville dès 1330. Le pasteur en fut réduit à envoyer des lettres à ses ouailles. Il séjourna habituellement à Constantinople, prenant part au synode permanent. Nous le voyons paraître au synode du 21 janvier 1370, sous le patriarche Dosithée, où il signe : « évêque de Nicée et exarque de toute la Bithynie », Miklosich et Müller, *Acta patriarchatus Constantinopolitani*, t. I, Vienne, 1860, p. 531; à celui du 9 mai 1371, cf. *P. G.*, t. CLII, col. 1441 C; à celui de juin 1380, Miklosich et Müller, *op. cit.*, t. II, p. 7. A partir de cette date, l'histoire le perd de vue. Nous savons seulement qu'en mai 1381 il avait pour successeur sur le siège de Nicée un certain Alexis. *Ibid.*, p. 25, 27. Il est donc mort, ou a démissionné, entre juin 1380 et mai 1381.

II. ŒUVRES. — 1° *Œuvres pastorales.* — L'héritage littéraire de Théophane est assez considérable mais presque entièrement inédit. Il figure dans la *P. G.* par trois de ses mandements à ses ouailles, que publia pour la première fois, à Rome, en 1590, Gonzalve Ponce de Léon, en présentant leur auteur comme identique à saint Théophane Graptos, surnommé le Confesseur, mort évêque de Nicée en 845, malgré la mention expresse de l'hérésie de Barlaam et d'Acyndine dans le premier document : *Theophanis archiepiscopi Nicæni quæ exstant opera nunc primum ex bibliotheca vaticana græce et latine edita, D. Consalvo Ponce de Leon interprete, qui annotationes etiam addidit et varias lectiones ex alterius codicis collatione*, Rome, 1590, reproduit dans *P. G.*, t. CL, col. 279-350. Ces mandements sont à la fois édifiants et doctrinaux. Les deux premiers sont adressés à tous les fidèles en général; le troisième est destiné spécialement aux membres du clergé et constitue un petit résumé de théologie avec des considérations sur le sacerdoce. Le premier fut écrit aussitôt après la nomination de Théophane, avant son ordination, alors qu'il était encore ὑποψήφιος. Le prélat exhorte ses ouailles à mener une vie vraiment chrétienne et les met en garde contre la nouvelle hérésie de Barlaam et d'Acindyne. Le second est une longue exhortation à la patience et à la longanimité.

2° *Œuvres polémiques.* — En dehors de ces mandements, Théophane a laissé surtout des traités de polémique religieuse. Il a bataillé à la fois contre les Juifs, contre les antipalamites et contre les Latins.

1. *Contre les Juifs :* Πραγματεία κατὰ Ἰουδαίων ἐν τμήμασι τρισὶ καὶ λόγοις θ', ouvrage inédit contenu en entier dans le *Vatic. græc. 372*, contemporain de l'auteur. L'ouvrage est divisé en trois parties : les deux premières parties comprennent chacune quatre λόγοι ou traités ; la troisième partie est divisée en 25 chapitres. C'est d'après cette division du manuscrit vatican qu'il faut corriger les données contradictoires fournies tant par les catalogues des manuscrits que par les historiens de la littérature byzantine sur le nombre des traités de l'ouvrage. Fabricius-Harlès, *Bibliotheca græca*, t. XI, Hambourg, 1808, p. 221, signale une traduction latine de cet ouvrage faite par

François Torrès, S. J., et conservée manuscrite au Collège romain.

2. *Contre les barlaamites et les acindynistes.* — Théophane a laissé un ouvrage en cinq livres sur la lumière thaborique, contenu dans plusieurs manuscrits, notamment dans le *Parisinus 1249* (xve s.), fol. 26-112. D'après le titre du l. I dans ce ms., nous aurions dans cet ouvrage un développement de la *Réponse* aux questions posées à Jean Cantacuzène par le patriarche latin de Constantinople Paul, mort avant le 10 février 1371. Cette *Réponse à Paul* porte le titre suivant dans les mss : Ἐπιστολὴ ἐν ἐπιτόμῳ δηλοῦσα τίνα δόξαν ἔχει ἡ καθ' ἡμᾶς Ἐκκλησία περὶ τῶν παρὰ τοῦ Παύλου προενηνεγμένων ζητήσεων συγγραφεῖσα παρὰ Θεοφανοῦς, ἐπισκόπου Νικαίας ὡς ἐκ προσώπου τοῦ βασιλέως, dans le *Paris. græc. 1249*, fol. 20-25, le *Panteleim. Athonensis 179*, du xvie siècle, fol. 108 sq.

Théophane est encore l'auteur du dialogue antipalamite intitulé : Διάλεξις ὀρθοδόξου μετὰ βαρλααμίτου κατὰ μέρος ἀνασκευάζουσα τὴν βαρλααμιτίδα πλάνην. Cf. S. Lambros, *Catalogue of the Greek manuscripts on Mount Athos*, t. I, Cambridge, 1895, p. 358. C'est par erreur qu'A. Ehrhard, dans Krumbacher, *Gesch. der byzant. Literatur*, 2e éd., p. 105, lui a attribué le dialogue intitulé Θεοφάνης ἢ περὶ θεότητος καὶ τοῦ κατ' αὐτὴν ἀμεθέκτου τε καὶ μεθεκτοῦ, qui appartient à Grégoire Palamas : édition de Matthæi dans le t. II des *Lectiones Mosquenses*, reproduite dans la *P. G.*, t. CL, col. 909-960.

3. *Contre les Latins*, c'est-à-dire spécialement contre la doctrine de la procession du Saint-Esprit *a Filio*, les manuscrits signalent de notre théologien un traité en 3 livres. Voir, en particulier, le *Cod. Baroccianus Oxoniensis 193*, du xive siècle, fol. 88-251; cf. Henri O. Coxe, *Catalogi codd. mss bibliothecæ Bodleianæ pars I recensionem codd. græcorum continens*, Oxford, 1853, p. 327 (Coxe date, par erreur, le ms. du xvie s.). Le ms. *246* de la bibliothèque synodale de Moscou (xvie s.) parle d'un quatrième livre contre les Latins, commençant par les mots : Τοῖς προεστηκόσι καὶ ὑπεραγωνιζομένοις τῆς κατ' εὐσέβειαν ἀληθείας, fol. 261-264. Cf. Vladimir, archimandrite, *Description systématique des manuscrits de la bibliothèque synodale de Moscou*, t. I, *Manuscrits grecs* (en russe), Moscou, 1894, p. 329. On trouve le même petit traité dans le *Cod. Marcianus Venetus 506*, qualifié de *Sermo dogmaticus* par M. Zanetti, *Græca D. Marci bibliotheca codd. mss per titulos digesta*, Venise, 1740, p. 271. De plus, le *Baroccianus Oxoniensis 193*, fol. 82 v°-87 v°, contient un court *Traité sur la Trinité*. Cf. Coxe, *op. cit.*, p. 327 : Incipit : Τοῖς πρὸ μικροῦ σταλεῖσι τῆς σῆς συνέσεως γράμμασι. Cela ferait donc en tout un ouvrage en trois livres et deux autres petits traités que Théophane aurait écrit sur la procession du Saint-Esprit, car nous soupçonnons que l'opuscule sur la Trinité se rapporte aussi à ce sujet. Mais tout cela aurait besoin d'être contrôlé de près. Il pourrait se faire que les deux petits traités en question ne soient que des extraits de l'ouvrage en trois livres. Ce qui est sûr, c'est que ces λόγοι sur la procession du Saint-Esprit n'étaient pas du premier venu : Georges Scholarios, au siècle suivant, en faisait le plus grand cas et les plaçait à côté du grand ouvrage de Nil Cabasilas, où les adversaires du *Filioque*, au concile de Florence, allaient surtout puiser leurs arguments; cf. Scholarios, *Premier traité sur la procession du Saint-Esprit*, dans *Œuvres complètes*, t. II, Paris, 1929, p. 3. Voir aussi : *Troisième traité sur la procession du Saint-Esprit*, *ibid.*, p. 485.

4. *Traité philosophico-théologique sur l'éternité du monde*, intitulé dans les manuscrits : Ἀπόδειξις δι' ἐπιβολῶν τινων ἀναγκαίων νομιζομένων, ὅτι ἐδύνατο ἐξ ἀϊδίου γεγενῆσθαι τὰ ὄντα... καὶ ἀνατροπὴ ταύτης καὶ ἔλεγχος τῆς ἀπάτης τῆς δοκούσης ἐκ τῶν ἐπιχειρημάτων ἀνάγκης; cf. le *Paris. græc. 1249* (xve s.), fol. 1-19. Par le titre on voit que Théophane soutient la thèse diamétralement opposée à celle de saint Thomas dans la *Somme théologique* et l'opuscule *De æternitate mundi*. Il y a même tout à parier que l'évêque de Nicée réfute directement ce dernier opuscule, que Prochoros, le frère de Démétrius Cydonès venait de traduire en grec. Cf. G. Mercati, *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone, Manuele Caleca e Teodoro Metiteniota ed altri appunti per la storia della teologia e della letteratura bizantina del secolo XIV*, Rome, 1931, p. 33, n. 2.

3° *Œuvres liturgiques.* — Notre auteur a laissé quelques compositions liturgiques, qu'il faut se garder de confondre avec celles de son illustre homonyme et prédécesseur sur le siège de Nicée, saint Théophane Graptos, un des plus célèbres mélodes byzantins. Il faut signaler tout d'abord l'*Oratio eucharistica ad Dominum nostrum Jesum Christum pro liberatione pestis et mortis*, éditée par Ponce de Léon avec les trois mandements aux fidèles de Nicée : Εὐχὴ εὐχαριστήριος εἰς τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ῥηθεῖσα ὑπὲρ ἀπαλλαγῆς λοιμοῦ καὶ θανάτου, *P. G.*, t. CL, col. 351-356. Elle paraît authentique. Le *Barberinus græc. 351* ancien *(III-70)* porte au compte de notre auteur quatre canons : 1. *In Eudocium;* 2. *In Theophylactum, episcopum Nicomediæ;* 3. *In Sophronium, patriarcham Hierosolymitanum;* 4. *In Theophanem.* Ce dernier canon en l'honneur de saint Théophane Graptos, patron de notre Théophane, fait bien augurer de l'authenticité des trois autres.

4° *Traité sur la médiation universelle de la Mère de Dieu.* — Le meilleur des écrits théologiques de Théophane, composé en dehors de toute préoccupation polémique, est sans doute ce long discours ou traité sur les grandeurs de la Mère de Dieu qui n'était connu jusqu'à ces dernières années que par le seul titre donné par deux mss et que nous avons publié en 1935 sous le titre : *Theophanes Nicænus. Sermo in sanctissimam Deiparam, Textus græcus cum interpretatione latina, introductione et criticis animadversionibus*, Rome, 1935 (dans *Lateranum*, nouv. sér., an. I, n. 1), d'après le *cod. Baroccianus Oxoniensis 193*, du xive siècle. Le titre donné par l'auteur à son œuvre en indique bien la thèse fondamentale : *Discours sur Notre-Dame la Mère de Dieu tout immaculée et toute sainte, célébrant de diverses manières, tout au long, ses grandeurs ineffables et dignes de Dieu, montrant que le mystère de l'incarnation de Dieu le Verbe est la rencontre et l'union de Dieu et de toute la création : ce qui constitue le bien suprême et la cause finale des êtres.* Ce discours, sans être un traité complet de mariologie, encore moins un traité complet du mystère de l'incarnation, touche à la fois à ces deux sujets. C'est une vue d'ensemble sur tout le plan de Dieu dans ses œuvres *ad extra*, une sorte de conception du monde illuminée par les données de la foi. La thèse fondamentale est celle-ci : dans le plan divin conçu de toute éternité, la création de l'univers entier est subordonnée à l'incarnation du Verbe, de telle manière que, si le Verbe n'avait pas dû s'incarner, le monde n'aurait pas été créé. Sans l'incarnation, la création aurait été une œuvre inutile et vaine, parce qu'elle aurait été imparfaite. En voici la raison : dans la réalisation du plan divin de la création, il faut distinguer deux étapes. Dans la première, qu'on peut appeler la *création première*, Dieu tire les êtres du néant et leur donne la simple existence, τὸ ἁπλῶς εἶναι. Dans la seconde, il leur confère, par l'intermédiaire du Verbe incarné et de sa Mère, l'existence heureuse, la vie parfaite, le vrai bien-être, τὸ εὖ εἶναι. A quoi eût servi la simple existence aux créatures intellectuelles, si celles-ci n'avaient pas dû parvenir à l'existence heureuse? D'elles on aurait pu dire ce que le Sauveur a dit du traître : *Bonum erat ei si natus non*

fuisset. L'existence heureuse, la *seconde création*, n'est pas autre chose que la déification, ἡ θέωσις, par la grâce, des créatures intellectuelles, anges et hommes et, d'après le plan divin, cette déification est un effet, un fruit de l'incarnation du Verbe. Pourquoi? Parce que, dans sa bonté et afin d'être tout en tous, Dieu s'est uni hypostatiquement la création tout entière en la personne de son Verbe fait homme. L'homme, en effet, est un microcosme, un petit monde résumant tout l'univers, réunissant en lui le monde sensible et le monde spirituel, la matière et l'esprit. En s'unissant à une nature humaine complète, le Verbe s'est uni, par le fait même, à la création tout entière. Toutes les créatures ont ainsi contribué, pour leur part, à la formation du chef-d'œuvre de Dieu *ad extra*, à la constitution de l'Homme-Dieu. Dieu ne s'est pas uni à une nature angélique, parce que l'ange, quoique supérieur à l'homme par la perfection de son être, n'est pas, comme lui, le « nœud de la création », suivant l'expression du Damascène. Devant s'incarner, le Verbe avait besoin d'une mère. Il convenait qu'il choisît pour cette dignité celle d'entre toutes les créatures intellectuelles, anges ou hommes, qui s'en montrerait le plus digne par sa correspondance à la grâce. Par sa prescience, Dieu a vu que cette créature était la Vierge Marie. Si le Verbe n'avait pas dû s'incarner, celle-ci aurait occupé le premier rang parmi les séraphins. Mère du Verbe fait homme, Marie tient la première place dans la hiérarchie des êtres créés et vient immédiatement après l'Homme-Dieu, son Fils. Son rôle est celui de médiatrice universelle après et tout à côté du Médiateur universel. Cette médiation est à la fois d'ordre physique, par le fait même de la maternité divine, et d'ordre spirituel et surnaturel, parce que Jésus, source première des biens divins, les distribue à la fois aux anges et aux hommes par l'intermédiaire de sa Mère, qui est le *second réservoir dans lequel se déverse la plénitude de la divinité, le cou du corps mystique du Christ* constitué par les anges et les hommes. Nulle grâce, nulle influence vitale de la tête, qui est le Christ, sur les membres de ce corps, qui ne passe par elle. C'est bien la thèse de la médiation universelle de la Mère de Dieu telle que l'entendent les théologiens catholiques de nos jours. C'est aussi la thèse scotiste sur le motif de l'incarnation développée dans toute son ampleur. Il ne semble pas, du reste, que Théophane, soit tributaire, en quoi que ce soit, de la théologie occidentale. Pour établir sa théorie, il n'en appelle qu'à l'autorité de Maxime le Confesseur et du Damascène. Il cite aussi souvent le Pseudo-Denys l'Aréopagite, dont il emprunte fréquemment le vocabulaire étrange. Par contre, il ne fait aucune allusion aux magnifiques passages des épîtres aux Éphésiens et aux Colossiens sur la primauté du Christ, qui auraient pu étayer utilement sa conception.

A un endroit de son discours (§ 13, p. 72 de l'édition), Théophane enseigne explicitement que les anges n'ont obtenu la déification complète, la vraie béatitude, la connaissance parfaite du mystère de l'Homme-Dieu que postérieurement à l'incarnation. Ils ont sans doute été initiés en quelque façon à ce mystère avant sa réalisation dans le temps; mais la connaissance qu'ils en ont eue n'a guère dépassé celle des patriarches et des prophètes.

Nous avons rassemblé, dans l'introduction à notre édition du discours sur la Vierge, ce qu'on peut savoir actuellement de la vie et des œuvres de Théophane avec l'indication des sources. Sur la médiation universelle de Marie d'après ce discours, voir le travail du P. Pierre Aubron, *Le discours de Théophane de Nicée sur la très sainte Mère de Dieu*, dans *Rech. de science rel.*, t. XXVII, p. 257-271.

M. Jugie.

THÉOPHILANTHROPIQUE (CULTE). — Culte des *amis de Dieu et des hommes*, ce culte est la dernière de ces créations à caractère plus ou moins religieux dont se servit la Révolution pour saper les disciplines de l'Église catholique et substituer à son culte proscrit une religion civile. Toutes tentatives qui devaient échouer, condamnées d'avance comme le sont toutes les violences faites à l'histoire, à la race, à la foi d'un peuple.

Après le schisme de la Constitution civile du clergé (voir l'article) établi par la Constituante pour rompre tous les liens d'autorité et de juridiction qui rattachaient l'Église de France à son chef suprême; après l'institution par la Convention du calendrier républicain, essai public de divinisation de la Nature, suivi du Culte de la Raison, glorification matérielle des théories philosophiques du XVIII[e] siècle; après la tentative théiste de Robespierre faisant décréter par cette même Convention le culte de l'Être suprême (18 floréal an II) et s'en sacrant lui-même le grand pontife; comme pour corriger sous une forme nouvelle les erreurs et l'insuccès de ces téméraires entreprises de déchristianisation, parut sous le Directoire, vers la fin de 1796, un nouveau culte procédant lui-même de la Religion naturelle si vantée par les philosophes de cette époque. Ce fut la *Théophilanthropie* ou culte des théophilanthropes ou théoandrophiles. L'esprit de Voltaire en fut le principal inspirateur, comme celui de Rousseau avait inspiré Robespierre dans la création du culte de l'Être suprême.

I. Origines et fondateurs. — En nommant Voltaire, nous évoquons l'origine étrangère de ce nouveau culte. L'auteur des *Lettres philosophiques* en avait importé l'idée d'Angleterre. Il avait clarifié, formulé, popularisé en France la conception d'un culte exclusif de toute mystique et indépendant de toute révélation, principes qui deviendront la base de la Théophilanthropie des Anglais. Les Anglais reprirent à leur compte la religion naturelle de Voltaire pour en essayer l'application. C'est ainsi qu'en 1776 on vit David Williams, auteur d'une liturgie fondée sur les principes universels de religion et de morale, réunir les *Free Thinkers* ou libres penseurs anglais dans un temple à Londres pour y adorer Dieu et s'y encourager à l'amour des hommes. Cette tentative à laquelle Voltaire devait applaudir, comme le grand Frédéric, n'obtint guère qu'un succès de curiosité. Mais elle fut, comme on dit, montée en épingle dans les milieux philosophiques, où l'on se plut à recommander une religion dégagée de toute dogmatique et une morale que l'on déclarait « admise de tout temps par les honnêtes gens ». Les *Lettres philosophiques* de Voltaire, connues encore sous le titre de *Lettres aux Anglais*, contribuèrent particulièrement à la diffusion de sa religion naturelle. Elles ne pouvaient qu'inspirer les précurseurs immédiats de la *théophilanthropie* : Thomas, Plaine, Daubermesnil, Sobry, dont les *Études et leçons* de M. Aulard (t. II, p. 148) sauveront peut-être les noms d'un complet oubli. L'un d'eux, Sobry, avait publié une brochure intitulée : *Rappel du peuple français à la sagesse et aux principes de la morale*. En annonçant cet écrit dans son numéro du 13 ventôse, an IV, le journal *L'Ami des Lois* devait préciser par avance les tendances de la nouvelle religion et son caractère exclusivement rationaliste : « Nous demandons, disait-il, depuis huit mois, à mains jointes qu'on veuille bien nous donner la morale avec laquelle nous pourrions redevenir l'honneur et l'admiration de l'Europe, et nous passer du catholicisme, du mahométanisme, du protestantisme et autres cultes fabriqués par la main des hommes et présentés sous une enveloppe céleste. Nous avons prié tous les bons citoyens de s'occuper de cet important ouvrage et d'apporter

chacun une pierre pour l'édifice du théisme et de la philanthropie. » Daubermesnil, député à la Convention, avait répondu à ce vœu en créant l'association des théoandrophiles, herceau de la théophilanthropie. Mais la pierre angulaire de l'édifice fut apportée par Chemin, professeur, littérateur et libraire, que l'on peut regarder comme le véritable fondateur du culte qu'il exerça sous le Directoire. Il rédigea le *Manuel des théophilanthropes* dont l'*Année religieuse* développa les principes. Il fut aidé dans cette œuvre par quatre collaborateurs : Mareau, Mandar, Jeanne et Haüy, qui devinrent, avec Chemin, les chefs de la nouvelle secte. De ces quatre collaborateurs l'histoire n'a retenu que le nom de Valentin Haüy, le fameux éducateur des aveugles.

II. La doctrine théophilanthropique. — La théophilanthropie s'apparente aux autres croyances religieuses par sa reconnaissance de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme; elle s'en distingue par son refus d'admettre aucune révélation surnaturelle et aucun dogme mystique, qu'elle remplace par une profession de foi en la fraternité et en l'humanité. Ses adeptes poussent même le libéralisme jusqu'à admettre dans leurs assemblées des athées comme Sylvain Maréchal. Le fait est moins contradictoire qu'il ne paraît, puisque certains d'entre eux, dans le Doubs, en particulier, s'intitulent seulement *philanthropes*. Cependant le groupe dans son ensemble est déiste. Le Dieu auquel il fait profession de croire est le Dieu de Voltaire ou « Dieu de la raison » et, pour quelques-uns même, le Dieu élargi de Diderot dans le culte de l'éternelle et universelle nature. Ce déisme préconisé par les philosophes était alors la forme la plus populaire de la *Libre pensée*.

Deux traits sont à signaler dans ce qu'on pourrait appeler la doctrine théophilanthropique : 1° son esprit de tolérance; 2° son caractère avant tout pragmatique.

1° Les théophilanthropes ne doivent proscrire, ni condamner, ni attaquer aucune autre religion. « Ils les respectent, disent-ils, et les honorent toutes, évitent toute controverse de propagande. » Telle est la leçon qui leur vient de leur fondateur : « Loin de chercher, dit Chemin, à renverser les autels d'aucun culte, vous devez même modérer le zèle qui pourrait vous porter à faire des prosélytes au nôtre. Professez-le modestement et attendez en paix que ceux à qui sa simplicité convient se joignent à vous... Soyez circonspects... Ne cherchez pas à faire des prosélytes... Ne vous occupant, dans vos fêtes, que de la religion et de la morale, il ne doit par conséquent y être jamais rien avancé qui ne convienne à tous les temps, à tous les pays, à tous les cultes, à tous les gouvernements. » On verra plus loin que ces conseils ne furent pas longtemps ceux qui guidèrent l'action des adeptes de la théophilanthropie.

2° Il y a la morale et il y a la religion. Pour les théophilanthropes la religion est avant tout, sinon exclusivement, destinée à faciliter la pratique des devoirs que commande la morale et surtout l'amour de la patrie et l'amour de la république. La morale théophilanthropique, dégagée des sanctions et de l'obligation qu'apporte le christianisme, se borne à énoncer des principes généraux comme les suivants : « Le bien est tout ce qui tend à conserver l'homme ou à le perfectionner. Le mal est tout ce qui tend à le détruire ou à le détériorer. Et par ce mot : l'homme, « on n'entend pas un seul homme mais l'espèce hu- « maine en général ». La religion consistera surtout à s'assembler soit dans la famille, soit dans le temple pour s'encourager à pratiquer la morale. D'où le caractère pragmatique que nous lui avons donné et qui ressort encore du fait que les théophilanthropes aspireront plus tard à confondre toutes les religions dans une sorte d'*Institut de morale*. Et ce sera la principale originalité de leur enseignement.

III. Le culte. — Il n'y a pas de religion même rationaliste, même laïque, sans manifestations extérieures, c'est-à-dire sans culte. Les théophilanthropes définissent ainsi leur action : « Notre assemblée est culte et n'est pas culte. Elle est culte pour ceux qui n'en ont pas d'autre, elle est seulement *société morale* pour ceux qui ont un culte. » Et cette distinction révèle des tendances analogues à celles qui caractérisent la théosophie telle qu'elle se pratique de nos jours. Le culte théophilanthropique eut donc ses temples, grâce à la haute protection de La Revellière-Lepeaux et du Directoire qui favorisèrent les réunions de la secte comme étant « les écoles de la plus saine morale ». Les théophilanthropes n'occupaient d'abord que trois ou quatre temples. Mais, en vendémiaire an VII, ils s'étaient installés dans quinze églises de Paris où ils célébraient leur culte en cohabitation le plus souvent avec les autres cultes, à des heures différentes. Grégoire rapporte dans son *Histoire des Sectes* que le Directoire paya aux théophilanthropes les frais de leur installation à Notre-Dame. Cette cohabitation des cultes sous le régime de la séparation ne se fit point de bonne grâce. C'est ainsi qu'en l'an VII, à Paris, la municipalité du IXe arrondissement s'étant réservé pour le culte décadaire le chœur et la nef de Notre-Dame et ayant relégué le culte catholique et le culte théophilanthropique dans les bas-côtés, les catholiques se montrèrent très justement froissés de cette disgrâce. Les théophilanthropes exigèrent seulement qu'on leur remboursât ce que leur avait coûté l'érection de l'autel en plâtre qu'ils avaient érigé dans le chœur de l'antique basilique et que les adeptes du culte décadaire avaient détruit.

Comme les temples protestants, les temples des théophilanthropes doivent exclure toute décoration, toute pompe. Quelques inscriptions morales comme celle-ci : « Adorez Dieu, chérissez vos semblables, rendez-vous utiles à la Patrie »; un autel simple sur lequel ils déposent en signe de reconnaissance pour les bienfaits du Créateur quelques fleurs ou quelques fruits, suivant les saisons, une tribune enfin pour les lectures ou discours, voilà tout l'ornement du temple théophilanthropique. Les orateurs et lecteurs peuvent revêtir un costume spécial : habit bleu, ceinture rose, mais le costume n'est pas obligatoire.

Les rites du culte, célébré d'abord le décadi, puis le dimanche, se déroulent dans l'ordre suivant : les cérémonies commencent par une invocation au Père de la nature, à laquelle succèdent quelques minutes de silence où chacun fait tout bas son examen de conscience. « Le chef de famille peut aider cet examen par diverses questions auxquelles chacun se répond à lui-même tacitement. » On entend ensuite des discours, on chante des cantiques en langue française, on se met en face du Dieu de la nature. A l'occasion, on procède à la célébration des baptêmes, des mariages et des funérailles. Ceux qui pour ces cérémonies faisaient fonction de prêtres (car la théophilanthropie n'en avait pas d'autres que ses adeptes) revêtaient une robe blanche assez semblable à une aube et serrée à la taille au moyen d'une ceinture tricolore. Un autre trait caractéristique du culte théophilanthropique, c'est l'hommage rendu aux hommes qui ont honoré l'humanité : Socrate, saint Vincent de Paul, Jean-Jacques Rousseau, Washington, défilent tour à tour dans ce palmarès des hommes illustres.

Ce culte rationaliste pouvait convenir à des libres penseurs, mais il était trop froid pour rallier la masse de la nation, habituée aux splendeurs et au symbolisme du culte catholique. En vendémiaire an VII, les théophilanthropes s'étaient installés, comme nous

l'avons vu, dans quinze églises de Paris. C'était trop pour leur nombre, ils ne purent fournir à chacun de leurs temples qu'un petit groupe d'adhérents. Leurs exercices qui, à l'origine, avaient attiré beaucoup de curieux ne furent plus suivis bientôt que par les véritables fidèles qui à chaque réunion devenaient plus rares. En frimaire an VII (décembre 1798), le commissaire du Directoire, Dupin, déclare qu'ils « semblent disparaître ». Il en donne cette raison : « Ceux qui suivaient leurs assemblées par civisme semblent préférer les fêtes décadaires et ceux qui y allaient par curiosité n'éprouvent plus d'attrait. » En nivôse an VII, le même commissaire relate : « Les théophilanthropes existent encore, mais leur nombre ne s'accroît pas et leur existence est sans éclat. » La réduction résultant de cet abandon finit cependant par se fixer et, en germinal an VII, Dupin peut encore écrire sur le même sujet : « Sans accroissement ni diminution », *Paris pendant la réaction*, t. v, p. 96, 172, 237, 273, 327, 479.

Ce prétendu culte n'eut d'ailleurs quelque consistance qu'à Paris. Après moins de cinq ans d'existence il ne comptait plus qu'un petit noyau de fidèles. Il faut reconnaître cependant, qu'à défaut du nombre, la théophilanthropie réussit à grouper une élite assez variée dans sa composition. On y vit, rapporte M. Aulard (*Histoire politique de la Révolution*, p. 648), d'anciens constituants, d'anciens conventionnels, d'anciens ministres, des membres de l'Institut entre autres Creuzé, Latouche, Goupil, de Prefelne, Dupont (de Nemours), Bernardin de Saint-Pierre qui fut parrain à Saint-Thomas d'Aquin, Marie-Joseph Chénier, Andrieux, le peintre David, Servan, Rossignol, Santerre, Lamberty, Ulrich, l'ex-abbé Parent, l'ex-abbé Danjou, la citoyenne Augereau, mère du général, etc. Mais la masse de la nation resta indifférente à cette tentative d'organisation de la religion naturelle. Les railleries de la foule ne manquèrent pas d'ailleurs aux adeptes de la secte. L'aversion qu'elle lui inspirait se traduisit même quelquefois par des actes regrettables. C'est ainsi que, le 20 nivôse an IX (10 janvier 1801), des perturbateurs entrèrent à Saint-Gervais « temple de la jeunesse », y démolirent l'autel des théophilanthropes et arrachèrent leurs décorations. Mais les jours du culte théophilanthropique étaient comptés comme ceux du culte décadaire, aux cérémonies duquel, lors de la mise en activité du Concordat, les fonctionnaires publics étaient presque seuls à assister. Cf. Sciout, *Le Directoire*, t. iv, p. 414. La participation que plusieurs sectateurs de « la religion naturelle » crurent devoir apporter au coup d'État du 18 brumaire, comme l'approbation de l'acte de Bonaparte ne sauvèrent pas le culte théophilanthropique. La secte perdit d'abord la protection du gouvernement, lors de la réaction qui suivit la victoire de Marengo. Puis, sans attendre la publication du Concordat, le premier Consul, ennemi de tous les idéologues, supprima le culte par son arrêté du 12 vendémiaire an X (4 octobre 1801), lequel enlevait aux théophilanthropes la jouissance des édifices nationaux. En vain sollicitèrent-ils l'autorisation de louer un local pour la célébration de leur culte. Leur pétition resta sans réponse. Selon Grégoire, *Histoire des sectes*, t. i, p. 454, Chemin, le fondateur de la secte aurait continué secrètement le culte dans une école où il donnait des leçons de latin. La théophilanthropie aurait gardé encore quelques fidèles en maintenant sa doctrine, à défaut de ses rites, dans certaines familles. Mais on peut dire, qu'à partir de l'arrêté du 12 vendémiaire an X, elle perdit toute existence légale et partant toute importance historique.

IV. La théophilanthropie et l'Église catholique. — La théophilanthropie fut-elle au service du Directoire un instrument de guerre contre l'Église catholique? C'est bien le fait qui résulte de l'ensemble de sa politique.

La constitution votée par la Convention le 22 août 1794 et dite Constitution de l'an III déclarait sans doute (art. 354) que « Nul ne peut être empêché d'exercer en se conformant aux lois le culte qu'il a choisi ». Elle affirmait que « Nul ne peut être forcé de contribuer aux dépenses d'un culte », qu'enfin « la République n'en salarie aucun ». Ces principes qui constituaient le régime de l'État laïque, celui de la séparation de l'Église et de l'État n'avaient pas empêché la Convention de multiplier contre tous les ecclésiastiques, sans excepter les prêtres constitutionnels, des décrets de terreur et de mort. Cet esprit de malveillante intolérance à l'endroit de l'Église catholique fut également l'esprit qui inspira la conduite du Directoire. Son parti pris d'hostilité se manifesta en particulier dans une lettre, signée de trois de ses membres, La Revellière-Lepeaux, Barras et Reubell, qui fut adressée au général Bonaparte le 15 pluviôse an V (3 février 1797). Il y était dit : « Le Directoire exécutif a cru s'apercevoir que le culte romain était celui dont les ennemis de la liberté pouvaient faire d'ici longtemps le plus dangereux usage... Il est sans doute des moyens à employer dans l'intérieur pour anéantir insensiblement son influence soit par des voies législatives, soit par des institutions qui effaceraient les anciennes impressions en leur substituant des impressions nouvelles plus analogues à l'ordre de choses actuel, plus *conformes à la raison et à la saine morale...* » Archives nat., AFm*20, n. 288. Un des moyens pouvant servir à cette fin, et que révèlent presque tous les actes politico-religieux du Directoire, était « de favoriser le développement de cultes nouveaux à base rationaliste de manière à ce qu'ils supplantent peu à peu les cultes anciens à base mystique ». Aulard, *op. cit.*, p. 643. Mais, pour éliminer ainsi progressivement la religion catholique de la conscience nationale, en faisant l'éducation de cette conscience par un système laïque d'instruction publique et de fêtes civiques, quel autre culte répondait mieux aux vues sectaires du Directoire que le culte théophilantropique? On ne saurait donc s'étonner de la protection et des faveurs que les théophilanthropes ne cessèrent de rencontrer, tantôt secrètement, tantôt publiquement, auprès de ce gouvernement. Un de leurs adeptes inavoués, le directeur La Revellière-Lepeaux reconnaît dans ses *Mémoires* qu'il se chargea de plaider lui-même auprès de ses collègues la cause de l'Église théophilanthropique. « Le Directoire, dit-il, en jugea ainsi, et donna des ordres au ministre de la police, Sotin, pour protéger les fondateurs de cette nouvelle institution et pour leur accorder, sur les fonds de la police, les très modiques secours dont ils pouvaient avoir besoin pour la célébration d'un culte aussi simple et aussi peu dispendieux. Certes les fonds secrets des gouvernements n'ont pas toujours un emploi aussi honnête ni aussi utile. » Aux frais encore du gouvernement, les théophilanthropes purent installer leur culte à Notre-Dame, concurremment avec le culte catholique, et obtenir plus tard à Paris la jouissance de quatre, puis de quinze et enfin de dix-huit églises ou chapelles. Le ministre de l'Intérieur crut rendre enfin « un grand service aux progrès de la morale » en envoyant gratuitement, sous son seing, le *Manuel* de Chemin dans les départements. On fit plus, le jury d'instruction approuva officiellement le catéchisme des théophilanthropes qui devint un livre classique et devait servir dans la pensée du gouvernement comme contre-poids à l'enseignement catholique. Il y aura même une tentative pour faire déclarer la théophilanthropie religion d'État. « Ce fut, dit M. Aulard,

l'objet du discours sur *l'existence et l'utilité d'une religion civile en France*, prononcé par Leclercq de Maine-et-Loire à la tribune des Cinq-Cents, le 9 fructidor an V (26 août 1797). Mais la tentative n'aboutit pas. »

La théophilanthropie compléta finalement la faillite de toutes ces entreprises de déchristianisation que l'on vit se succéder sous la Révolution. Elle fut éphémère comme les persécutions elles-mêmes. A la fin du *Directoire*, près de 40 000 églises avaient déjà été rendues au clergé. Le Concordat devait achever le rétablissement officiel du culte catholique et permettre à la religion héréditaire de conduire, dans la splendeur de ses autels relevés et plus que jamais aimés, les funérailles de tous ces cultes rationalistes imposés de force à la France et destinés à détruire des croyances ancrées au tréfonds de l'âme nationale.

A. Aulard, *Histoire politique de la Révolution française (1789-1804)*, Paris, 1905; Grégoire, *Histoire des sectes religieuses, depuis le commencement du siècle dernier jusqu'à l'époque actuelle*, 1810-1818, 5 vol. in-8°; Hipp. Carnot, *Mémoires de Grégoire* (écrits en 1808, publiés en 1940), 2 vol. in-8°; La Revellière-Lepeaux, *Mémoires* (écrits pendant la Restauration, encore manuscrits en 1883); Chemin, *Manuel des théophilanthropes*, *l'Année religieuse des théophilanthropes*, 4 vol. in-18; Dupin, *Paris pendant la réaction*, 5 vol. in-8°; Ludovic Sciout, *Le Directoire à Paris pendant la réaction*, 4 vol. in-8°; *Annales de la religion*, du 6 messidor an VI; *Annales catholiques*, du 1er décembre 1797; Abbé Delarc, *L'Église de Paris pendant la Révolution*, t. III. Sur les personnalités ayant adhéré au mouvement théophilanthropique et citées dans cet article, voir le catalogue d'une importante collection, Paris, Charavay, 1862, in-8°, n° 192 à 194; voir encore l'*Inventaire des autographes de M. Benjamin Fillon*, Paris, Charavay, 1878, n. 647.

J. Brugerette.

1. THÉOPHILE D'ALEXANDRIE, patriarche de cette ville (385-412). — I. Vie. II. Écrits. III. Doctrine.

I. Vie. — Successeur du patriarche Timothée, Théophile d'Alexandrie s'est distingué dès les débuts de son pontificat par son ardeur à poursuivre le paganisme et à détruire ses temples : cette politique lui rapportait de nombreux deniers, qu'il dépensait volontiers en pieuses constructions. Il a joué un rôle considérable dans les affaires religieuses de son temps. Il apparut d'abord à l'Église comme l'ange de la réconciliation : arbitre du schisme d'Antioche en vertu d'une décision du concile de Capoue (392), juge de l'affaire de Bostra au synode de Rufin (394), il remplit son office avec une louable modération; de 395 à 397 il s'efforça d'apaiser les différends qui opposaient saint Jérôme à Jean de Jérusalem et à Rufin. Mais, vers ce temps, le démon de l'intrigue s'empare de lui. En 398 il cherche en vain à placer une de ses créatures sur le siège de Constantinople et ce n'est pas de bon cœur qu'il consacre saint Jean Chrysostome. En 399, il s'attaque à l'hérésie anthropomorphite; mais l'attitude décidée des moines égyptiens le fait reculer. Vers la fin de la même année ou au début de l'année suivante, il s'en prend à l'origénisme; et c'est le début d'une lamentable histoire, qui se dénouera en 403 par la condamnation de saint Jean Chrysostome et par son exil en 404. Excommunié par le pape Innocent, Théophile vivra dans le schisme ses dernières années. Le prestige de son successeur et neveu saint Cyrille lui vaudra une sorte de réhabilitation : au Ve et au VIe siècle son nom est cité avec respect en Orient comme en Occident. Mais, par la suite la piété toujours croissante des fidèles envers saint Jean Chrysostome nuira fort à sa mémoire dans le monde byzantin comme chez les Latins. En revanche, dans les Églises monophysites il sera toujours vénéré comme un grand bâtisseur de sanctuaires, un homme de Dieu favorisé de visions surnaturelles et un ami des saints moines du désert.

Pour plus de détails voir les art. Jean Chrysostome (Saint), Jérôme (Saint), Origénisme et Synésius.

II. Ses écrits. — Il n'existe actuellement aucune édition satisfaisante des œuvres de Théophile. Celle de Gallandi, *Bibliotheca veterum Patrum*, t. VII, p. 601-652, reproduite dans *P. G.*, t. LXV, col. 33-68 est absolument insuffisante. Une telle édition sera d'ailleurs fort difficile à réaliser en raison du mauvais état de la tradition manuscrite. Du texte original grec ou copte — car Théophile écrivait les deux langues — peu de chose s'est conservé et sous une forme très fragmentaire. Dans la plupart des cas il faut se contenter de traductions syriaques, arabes ou arméniennes. Ajoutons qu'une bonne part de ces traductions sont encore inédites, que l'apocryphe n'y manque pas et l'on comprendra pourquoi il est difficile de porter actuellement un jugement d'ensemble sur l'activité littéraire du patriarche. Cependant on peut souligner dès maintenant le caractère exclusivement pastoral de cette activité : orateur facile, épistolier abondant, pamphlétaire à l'occasion, Théophile n'a jamais composé de traités proprement dits. Mais, comme les exigences de son ministère, tel qu'il le comprenait, l'amenèrent souvent à traiter dans ses lettres et ses sermons certains points de doctrine, l'historien de la théologie aurait tort de le négliger. Nous verrons : 1° les lettres pascales; 2° les autres lettres; 3° les sermons; 4° les autres œuvres.

1° *Lettres pascales.* — 1. Des vingt-sept lettres pascales de Théophile, aucune ne nous est parvenue entière dans le texte grec. Mais nous en trouvons trois, traduites en latin par saint Jérôme, dans les éditions de sa correspondance. Ce sont, la 16e lettre (an. 401), *Hier.*, *Epist.* XCVI, édit. Hilberg du *Corpus script. eccl.*, de Vienne, t. LV, p. 159-181; la 17e (an. 402), *Hier.*, *Epist.* XCVIII, *édit. cit.*, p. 185-211; la 19e (an. 404), *Hier. Epist.* C, p. 213-232. — 2. En outre les florilèges dogmatiques grecs nous ont conservé certains fragments des 1re (an. 386), 5e (an. 390), 6e (an. 391), 16e et 17e lettres. Ils sont rassemblés dans *P. G.*, t. LXV, col. 53-60, à part quatre passages de la 16e lettre, que l'on trouvera dans la *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi*, édit. Diekamp, Munster-en-W., 1907, p. 180-183. — 3. On en trouve d'autres dans certains florilèges orientaux. Signalons seulement ceux dont le texte original est perdu : un fragment de la 3e lettre (an. 388) dans Timothée Élure, *Widerlegung der auf der Synode zu Chalcedon festgesetzten Lehre*, édit. K. Ter-Mekerrtschian et E. Ter-Minassiantz, Leipzig, 1908 (en arménien), p. 161; deux fragments de la 18e lettre (an. 403) dans Sévère d'Antioche, *Contra Grammaticum Oratio* III, *pars altera*, édit. J. Lebon dans le *Corpus script. christ. orient.*, *Script. syri*, ser. IV *a*, t. VI, Paris-Louvain, 1933, p. 317 (syr.), et p. 234 (trad.) (cf. *Revue biblique*, 1938, p. 393); trois fragments de la 21e lettre (an. 406) dans Timothée Élure, *Widerlegung*, *édit. cit.*, p. 30, 160 et 195 : le dernier se retrouve dans Sévère d'Antioche, *Antijulianistica*, édit. Sanda, Beyrouth, 1934, p. 170 (syr.) et p. 202 (trad.), et ailleurs encore; deux fragments de la 22e lettre (an. 407) dans Timothée Élure, *édit. cit.*, p. 160 et 195 : le second figure également dans la lettre de celui-ci contre les eutychiens Isaïe et Théophile reproduite par Zacharie le Rhéteur, *H. E.*, l. IV, c. XII, édit. Brooks, dans le *Corpus script. christ. orient.*, *Script. syri*, ser. III *a*, t. V, Paris, 1919 (texte), Louvain, 1924 (trad.), p. 198 (syr.) et p. 137 (trad.); un fragment de la 24e lettre (an. 409) dans Sévère d'Antioche, *Antijulianistica*, p. 170 (syr.) et p. 202 (trad.), et ailleurs encore.

2° *Autres lettres.* — 1. Nous trouvons dans la correspondance de saint Jérôme quatre autres lettres de Théophile : deux lettres à saint Jérôme (an. 400),

Hier., Epist. LXXXVII et LXXXIX, *édit. cit.*, p. 140 et 142 sq.; une lettre à saint Épiphane, *Hier., Epist.* XC, p. 143 sq.; une lettre synodale aux évêques de Palestine et de Chypre (an. 400), *Hier., Epist.* XCII, p. 147-155. — 2. Ici encore les florilèges dogmatiques grecs apportent leur contribution de fragments. Justinien, *Liber adversus Origenem*, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 967-971, cite une lettre à certains moines origénistes, une lettre aux saints de Scété et une lettre synodale. Le florilège du *Cod. Vat. gr. 1431*, édit. Ed. Schwartz, *Abhandlungen d. bayer. Akad. d. Wiss., Philos.-phil. und hist. Kl.*, t. XXXII, fasc. VI, Munich, 1927, p. 36, donne un fragment d'une lettre aux moines (an. 401). Le Ve concile œcuménique, Mansi, t. IX, col. 251 sq., cite deux fragments d'une lettre à Porphyre évêque d'Antioche (après 404). Ajoutons un court fragment d'une lettre aux évêques de Palestine (an. 400) et un autre d'une lettre à saint Jean Chrysostome (an. 402), *P. G.*, t. LXV, col. 61, d'après Palladius. — 3. L'apport des florilèges orientaux est moins riche : il se réduit à deux passages d'une lettre à Flavien, évêque d'Antioche (vers 400), que nous devons à Sévère d'Antioche, édit. E.-W. Brooks, *The sixth book of the select letters of Severus patriarch of Antioch*, Londres, 1904, t. I (syr.), p. 342 et 347; t. II (trad.), p. 303 et 307. — 4. Ces lettres qui, sauf la dernière, ont été toutes provoquées par la querelle origéniste, sont des lettres d'affaire. Dans la littérature hagiographique on en trouve quelques autres d'un caractère assez différent : une lettre à l'évêque Ammon, *P. G.*, t. LXV, col. 61, et Fr. Halkin, *Sancti Pachomi vitæ græcæ, Subsidia hagiographica*, t. XIX, Bruxelles, 1922, p. 121 (cf. *Analecta bollandiana*, t. LIII, 1935, p. 400); une lettre au monastère de Pachôme (syriaque), édit. Bedjan, *Acta martyrum et sanctorum syriace*, t. V, p. 340, trad. Nau, *Une lettre de Théophile, patriarche d'Alexandrie*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, IIe sér., t. IX, 1914, p. 103 sq.; une lettre à l'archimandrite Horsisius et une autre aux moines de Pbou (copte), W.-E. Crum, *Der Papyruscodex sæc. VI-VII der Philippsbibliothek in Cheltenham, Koptische theologische Schriften*, dans *Schriften der wissenschaftlichen Gesellschaft in Strassburg*, t. XVIII, Strasbourg, 1915, p. 12 et 16 (texte), p. 65 et 70 (trad.).

3° *Sermons.* — 1. Le plus important semble être le sermon *In mysticam cenam* (29 mars 400), édité à tort sous le nom de Cyrille d'Alexandrie, *P. G.*, t. LXXVII, col. 1016-1029 (cf. *Revue d'histoire eccl.*, t. XXXIII, 1937, p. 46-54). — 2. Le bref sermon sur la mort et le jugement, *P. G.*, t. LXV, col. 200, dont une traduction syriaque a été éditée par M. Brière dans la *Revue de l'Orient chrétien*, IIe sér., t. VIII, 1913, p. 164 sq., a été utilisé par l'auteur de l'homélie *De exitu animi et de secundo adventu*, *P. G.*, t. LXXVII, col. 1072-1089, attribuée faussement à Cyrille d'Alexandrie. — 3. De trois autres nous n'avons plus que des fragments : il s'agit d'un sermon sur la Providence, Maï, *Nova Patrum bibl.*, t. VI, p. 164; d'une homélie εἰς τὴν αἱμορροοῦσαν citée par le florilège du concile du Latran de 649, Mansi, t. X, col. 1092; d'un sermon sur Matth., IV, 23, cité par Sévère d'Antioche, *Antijulianistica*, édit. Sanda, p. 211 (syr.) et p. 240 (trad.) : le texte grec de ce dernier fragment s'est conservé dans les chaînes sur le psautier, *Revue biblique*, 1938, p. 391. — 4. Une homélie sur la croix et le bon larron (copte) a été éditée et traduite en italien par F. Rossi, *Memorie della R. Academia delle scienze*, IIe sér., t. XXXV, Turin, 1884, p. 241-250, et de nouveau, *I papiri coptici del museo Egizio di Torino*, t. I, Turin, 1887, p. 61-90. Une traduction latine partielle de A. Peyron, faite d'après le même papyrus, avait été éditée auparavant par Tischendorf, *Anecdota sacra et profana*, Leipzig, 1861, p. 121-124. — 5. Une homélie sur le repentir et la sobriété (copte) a été éditée et traduite en anglais par E. Budge, *Coptic homilies in the dialect of Upper Egypt*, Londres, 1910, p. 65 (copte) et p. 212 (trad.). — 6. Il faut bien distinguer de ces sermons, dont l'authenticité est soit certaine, soit très vraisemblable, une série de compositions légendaires manifestement apocryphes. Tels sont : le sermon pour la fête de l'Assomption (copte), édit. W.-H. Worell, *The coptic mss in the Freer collection, Univ. of Michigan studies, Human. ser.*, t. X, 1923, p. 249 (texte) et p. 358 (trad.); le sermon pour la dédicace de l'église des Trois-Enfants à Alexandrie (copte), édit. H. de Vis, *Homélies coptes de la Vaticane*, t. II, Copenhague, 1929, p. 121-157; le sermon pour la dédicace de l'église Saint-Raphaël (copte), inédit à part quelques phrases dans Zoega, *Catalogus cod. copt. Borgian.*, Rome, 1810, p. 612; un sermon sur le séjour de la sainte Famille au mont Coscam (en Égypte), fort répandu dans les littératures orientales. Plusieurs versions ont été éditées et traduites : une version éthiopienne par Conti Rossini, *Rendiconti della R. Academia dei Lincei*, t. XXI, 1912, p. 395-471; deux versions arabes par M. Guidi, *Rendiconti*, t. XXVI, 1917, p. 441-469 et t. XXX, 1921, p. 218-237; une version syriaque par G. Guidi, *Rendiconti*, t. XXVI, 1917, p. 391-440 (texte); t. XXX, 1921, p. 274-309 (trad.) et de nouveau par A. Mingana, *Woodbrooke studies*, t. III, p. 1-92 (= *Bulletin of the John Rylands library*, t. III, 1929, p. 383 sq.). Le texte original copte semble perdu. Sur tous ces documents, cf. W.-E. Crum, *Der Papiruscodex*, p. XVI-XVIII. — 7. Les collections de manuscrits arabes contiennent plusieurs sermons inédits, dont l'authenticité restera sujette à caution tant qu'ils n'auront pas fait l'objet d'un examen sérieux. Signalons une homélie sur l'archange saint Michel dans le *cod. Paris. arab. 4889* (cf. Crum, *op. cit.*, p. XVI); un sermon sur les saints Pierre et Paul, sur le retour à Dieu et sur saint Athanase dans le *cod. Paris. arab. 4771;* le début d'une homélie sur l'aveugle de naissance dans le *cod. Monac. arab. 1066;* un sermon sur l'assistance à la messe dans le *cod. 340* des mss décrits par G. Graf, *Catalogue de mss arabes chrétiens conservés au Caire, Studi e testi*, t. LXIII, Vatican, 1934, p. 127; un sermon sans titre dans le *cod. 438* de la même collection, *op. cit.*, p. 166. — 8. G. Zarbhanalean, *Catalogue des anciennes traductions arméniennes (siècles IV-XIII)*, Venise, 1889 (en arménien), p. 474 sq., signale deux discours de Théophile d'Alexandrie pour le milieu du carême, deux panégyriques des quarante martyrs de Sébaste et un discours sur le récit évangélique de la femme prostituée qui fut justifiée par son onction. Deux discours de Théophile sur les larmes et la confession des péchés (en arménien) existent inédits dans le *cod. Mechitar. Vindob. 364*, fol. 150 v°-159 v°; cf. J. Dashian, *Katalog der armenischen Handschriften in der Mechitharisten Bibliothek zu Wien*, Vienne, 1895 (en arménien), p. 816. Le *cod. Mechitar. Vindob. 313*, fol. 93 v°-96, offre une autre recension du premier discours. Dashian, *op. cit.*, p. 745. Un troisième discours, sur le repentir et les larmes, est contenu dans le *cod. Mechitar. Vindob. 524*, fol. 104 v°-108 Dashian, *op. cit.*, p. 995. M. F. Macler a signalé un extrait du discours de Théophile sur le figuier dans un manuscrit arménien de M. Siméon Mirzayantz, *Revue des études arméniennes*, t. II, 1922, p. 243. Ces traductions arméniennes sont toutes inédites. On ne remarquera pas sans inquiétude que ces sermons semblent tous inconnus des traditions grecque, syriaque, copte et arabe.

4° *Œuvres diverses.* — 1. Du *Canon pascal* pour les années 380-479 seul le prologue nous reste; encore n'est-il complet que dans une traduction latine, qui nous a conservé également la lettre d'envoi adressée à l'empereur Théodose. L'édition de Migne, *P. G.*, t. LXV, col. 48-52, est insuffisante; il faut consulter

celle de Br. Krusch, *Studien zur christlichmittelaltert. Chronologie*, Leipzig, 1880, p. 220-226. — 2. Les réponses de Théophile au synode de Rufin (an. 394) sont citées en latin par le diacre Pélage, *In defensione trium capitulorum*, édit. R. Devreesse, *Studi e testi*, t. LVII, Vatican, 1932, p. 9-10; cf. *P. G.*, t. CXXXVIII, col. 452 CD. — 3. De son pamphlet contre saint Jean Chrysostome, écrit vers 404, le texte original est complètement perdu. Facundus d'Hermiane, *Pro defensione trium capitulorum*, l. VI, c. v, *P. L.*, t. LXVII, col. 676-678, et le diacre Pélage, *op. cit.*, p. 70, citent quelques passages de la version latine de saint Jérôme. D'après dom Baur, la prétendue lettre CXIII de ce saint, *édit. cit.*, p. 393 sq., serait en réalité le début de cette version (cf. *Revue bénédictine*, t. XXIII, 1906, p. 430 sq.). — 4. *Décisions canoniques :* les collections canoniques byzantines attribuent à Théophile quatorze canons tirés de cinq écrits, édit. J.-B. Pitra, *Juris ecclesiastici græcorum hist. et monum.*, t. I, Rome, 1864, p. 646-649; *P. G.*, t. LXV, col. 64 C et 33-45. Un texte inédit sur l'usage du fromage et des œufs en carême n'est pas authentique. — 5. *Apophtegmes :* texte grec, *P. G.*, t. LXV, col. 197-201; traduction latine, *P. L.*, t. LXXIII, col. 771, 801, 858 sq., 861, 872, 957 et 961. Il faut noter que les deux traditions ne coïncident pas exactement. — 6. Les chaînes exégétiques grecques ont conservé quelques fragments de Théophile, extraits, semble-t-il, de lettres et de sermons, édit. M. Richard, *Les fragments exégétiques de Théophile d'Alexandrie et de Théophile d'Antioche* dans la *Revue biblique*, 1938, p. 387-397. — 7. Le *Tractatus contra Origenem de visione Isaiæ*, édité par Dom Amelli, Mont-Cassin, 1911, sous le nom de saint Jérôme, semble être la traduction d'un ouvrage grec. Théophile, parmi d'autres, pourrait en être l'auteur; cf. Fr. Diekamp dans *Literar. Rundschau für d. kathol. Deutschland*, t. XXVII, 1901, p. 293 sq.

III. SA DOCTRINE. — Théophile n'est pas un grand théologien : ses volte-face dans l'affaire origéniste, ses complaisances à l'égard des apollinaristes le prouvent suffisamment. Toutefois il est intéressant comme témoin de l'enseignement doctrinal à Alexandrie au début du Ve siècle. Son témoignage est particulièrement précieux en ce qui concerne : 1° la christologie; 2° l'eucharistie.

1° *Christologie.* — Les erreurs des apollinaristes et celles d'Origène ont donné à Théophile l'occasion d'exposer à plusieurs reprises, avec une clarté suffisante, sa pensée sur ce mystère. C'est pour notre salut, pour nous faire participer à la nature divine, que le Verbe vivant de Dieu est venu sur terre, que le Sauveur s'est fait homme. *Epist. pasch.*, 17, § 4-5, Hilberg, p. 187 sq. Sans que sa divinité subisse la moindre offense, il s'est fait entièrement semblable à nous : *mirum in modum cœpit esse, quod nos sumus, et non desivit esse, quod fuerat, sic adsumens naturam nostram, ut quod erat ipse non perderet. Ibid.*, p. 188. L'humanité assumée ne s'est pas changée en divinité, ni la divinité en humanité : οὔτε τῆς ἡμετέρας ὁμοιώσεως, πρὸς ἣν κεκοινώνηκεν, εἰς θεότητος φύσιν μεταβαλλομένης, οὔτε τῆς θεότητος αὐτοῦ τρεπομένης εἰς τὴν ἡμετέραν ὁμοίωσιν. Μένει γὰρ ὁ ἦν ἀπ' ἀρχῆς θεός· μένει καὶ τὴν ἡμῶν ἐν ἑαυτῷ παρασκευάζων ὕπαρξιν. *Epist. pasch.* 16, § 4, *P. G.*, t. LXV, col. 56 D. Théophile revient souvent sur ces vérités essentielles; il s'en prend à ceux qui veulent que le Verbe se soit transformé en chair ou en quoi que ce soit d'autre, *Epist. pasch.*, 16, § 5; 17, § 4, Hilberg, p. 162 et 182, comme à ceux qui nient la consubstantialité du Père et du Christ à cause de l'incarnation. *In mysticam cenam, P. G.*, t. LXXVII, col. 1028 C. Mais il insiste beaucoup plus encore sur la perfection de la nature assumée : *Unde sciendum est quod... perfectam similitudinem nostræ condicionis adsumpserit, nec carnem tantum, nec animam irrationalem et sine sensu, sed totum corpus, totamque animam sibi socians perfectum in se hominem demonstrarit. Epist. pasch.*, 17, § 8, Hilberg, p. 191. Un long passage de cette même lettre, § 4-8, s'attache à démontrer la présence dans le Christ d'une âme humaine. Cette âme, il ne l'a pas amenée du ciel; elle a été créée et assumée au moment de l'incarnation : *in adsumptione enim hominis et anima ejus adsumpta est. Ibid.*, p. 193. Le Christ nous est donc parfaitement semblable, hormis le péché. *P. G.*, t. LXV, col. 56 B. Pour que rien ne lui manque de cette ressemblance, il a voulu naître d'une femme; Théophile revient à plusieurs reprises sur la possibilité et la haute convenance de la maternité virginale, par exemple *Epist. pasch.*, 5-6, *ibid.*, col. 60.

Le Christ est donc à la fois Dieu et homme, ἄμφω τυγχάνων Θεός τε καὶ ἄνθρωπος, δοῦλος ὁρώμενος καὶ κύριος γνωριζόμενος. *Ibid.*, col. 56 C. Seule son humanité se voyait; mais ses œuvres prouvaient qu'il était Dieu : ἄνθρωπος μὲν φαινόμενος, ὡς ἡμεῖς, κατὰ τὴν τοῦ δούλου μορφήν, ἐκ δὲ τῶν ἔργων ἀποδεικνύμενος, ὅτι τῶν ἁπάντων δημιουργὸς καὶ κυριός ἐστι πράττων ἔργα Θεοῦ. *Ibid.*, col. 60 B. Théophile prend encore argument de l'eucharistie pour prouver que le Christ n'est ni un homme seul, ἄνθρωπος ψιλός, ni Dieu nu, Θεὸς γυμνός, mais le Dieu Verbe incarné. *In mysticam cenam, P. G.*, t. LXXVII, col. 1028 sq. Il ne craint pas cependant de l'appeler simplement Dieu, Fils du Dieu vivant, et surtout, à la suite de l'Apôtre (I Cor., II, 8), Seigneur de gloire : c'est Dieu qui pendait au haut de la croix, *Hom. de cruce et latrone*, Tischendorf, *Anecdota sacra et profana*, p. 122 sq.; c'est le créateur qui, le soir de la cène, lavait les pieds des apôtres. *In mysticam cenam, P. G.*, t. LXXVII, col. 1024 sq. Cette application si franche de la communication des idiomes montre bien la foi de Théophile en l'unité du Christ : il ne veut pas que l'on divise l'union : ...μὴ διαιροῦντες εἰς δύο πρόσωπα τὴν θείαν καὶ ἀδιάσπαστον καὶ πρός γε τούτῳ ἀσύγχυτον ἕνωσιν [τοῦ ἑνος] τῆς παντίμου Τριάδος, *In mysticam cenam*, col. 1029 B; il ne connaît pas deux sauveurs, *P. G.*, t. LXV, col. 56 B.

Il sait cependant distinguer ce qu'il faut distinguer : que l'on ne dise pas que l'âme du Christ et Dieu sont d'une même nature, *Epist. pasch.*, 17, § 14, Hilberg, p. 198; ni que cette âme et le Fils sont un comme le Père et le Fils : ἡ δὲ ψυχὴ καὶ ὁ υἱὸς ἑτέρα πρὸς ἑτέραν ἐστὶν οὐσία τε καὶ φύσις... Ὁ γὰρ υἱὸς καὶ ὁ πατὴρ ἕν, ἐπειδὴ μὴ διάφοροι ποιότητες· ἡ δὲ ψυχὴ καὶ ὁ υἱός, καὶ τῇ φύσει καὶ τῇ οὐσίᾳ ἕτερον. *P. G.*, t. LXV, col. 57 B. Aussi ne doit-on pas attribuer à la divinité les souffrances de la chair : *Dominus gloriæ in ipsa passione monstratus est, impassibilis permanens majestate et carne passibilis. Epist. pasch.*, 19, § 11, Hilberg, p. 224. La faim, la soif, la fatigue ne sont pas le fait de la divinité, mais bien de l'humanité, οὐκ ἴδια τῆς θεότητος ἦν, ἀλλὰ σωματικὰ γνωρίσματα; de même la parole du Christ sur la croix : « Pourquoi m'as-tu abandonné? ». Cependant c'est au Sauveur qu'on l'attribue avec raison, parce que le Sauveur a fait sienne la faiblesse de son corps : ᾠκειοῦτο τοῦ σώματος τὴν ἀσθένειαν, μένων δύναμις καὶ σοφία Θεοῦ, ὅτι μὴ ἄλλου τινὸς ἀνθρώπου, ἀλλ' αὐτοῦ τοῦ σωτῆρος ἦν, ὅπερ ἐκ Μαρίας ᾠκοδόμησεν ἑαυτῷ σῶμα. *Hom. in* αἱμοροοῦσαν, Mansi, t. X, col. 1092.

Une légère ombre à ce tableau : il semble que Théophile ait partagé l'opinion, courante au IVe siècle, qui écartait de l'union hypostatique le corps du Christ pendant son séjour au tombeau; cf. *P. G.*, t. LXV, col. 65 A. A ce point près, la christologie du patriarche nous apparaît remarquablement juste sinon très évoluée. Elle coïncide presque exactement avec celle de Didyme; cf. G. Bardy, *Didyme l'aveugle*, Paris, 1910, p. 110-129. On pourrait la comparer à un sauvageon,

sur lequel se greffera aussi bien la théologie de Cyrille que celle de Chalcédoine; et l'on comprend ainsi pourquoi du ve au viie siècle deux camps opposés se réclameront de son autorité.

2° *Eucharistie.* — Chaque fois qu'il aborde la question de l'eucharistie, Théophile fait preuve du plus franc réalisme : Θεοῦ σῶμα διαδίδοται... Θεοῦ αἷμα τὸ πόμα... Χριστοῦ σῶμα ἡ βρῶσις, καὶ Χριστοῦ αἷμα ἡ πόσις. *In mysticam cenam*, *P. G.*, t. LXXVII, col. 1028 sq.; cf. *Epist. pasch.*, 16, § 11, 17 et 20, Hilberg, p. 169, 177, 181. En revanche il ne semble pas s'être inquiété du problème de la conversion. Un seul texte fait allusion à la sanctification des *oblata* par le Saint-Esprit : *Dicit enim* [*Origenes*] *Spiritum sanctum non operari ea quæ inanimia sunt, nec ad inrationabilia pervenire. Quod adserens non recogitat aquas in baptismale mysticas adventu Spiritus consecrari panemque dominicum, quo Salvatoris corpus ostenditur et quem frangimus in sanctificationem nostri, et sacrum calicem — quæ in mensa ecclesiæ conlocantur et utique inanimia sunt — per invocationem et adventum Sancti Spiritus sanctificari. Epist. pasch.*, 17, § 14, Hilberg, p. 196. Théophile insiste bien davantage sur les effets de notre participation aux saints mystères, la vie, l'immortalité, la joie, la rénovation de notre nature, la rémission des péchés. *In mysticam cenam*, *P. G.*, t. LXXVII, col. 1020 C, 1021 AB, 1028 B, 1029 AB. Il met bien en relief le caractère sacrificiel de la cène, qu'il distingue du sacrifice de la croix : φοβερὸν τὸ τελούμενον· ὁ μόσχος ὁ σιτευτὸς θυσιάζεται, ὁ ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου σφαγιάζεται· ὁ πατὴρ εὐφραίνεται· ὁ υἱὸς ἑκουσίως ἱερουργεῖται, οὐχ ὑπὸ τῶν θεομάχων σήμερον, ἀλλ' ὑφ' ἑαυτοῦ, ἵνα δείξῃ ἑκούσιον τὸ σωτήριον πάθος. *Ibid.*, col. 1017 A; cf. col. 1028 B, 1029 B. Cependant il existe un rapport entre l'eucharistie et le sacrifice du calvaire; si le Christ a été crucifié pour les démons, comme l'aurait enseigné Origène selon Théophile, ceux-ci ont droit comme nous de participer au repas mystique : *Si enim et pro dæmonibus crucifigetur, ut novorum dogmatum adsertor adfirmat, quod erit privitegium aut quæ ratio, ut soli homines corpori ejus sanguinique communicent et non dæmones quoque, pro quibus in passione sanguinem fuderit. Epist. pasch.* 16, § 11, Hilberg, p. 169. Ce bref résumé montre, croyons-nous, que Théophile mériterait de retenir l'attention des historiens du sacrement de l'eucharistie.

La littérature ancienne concernant Théophile est bien connue. Aux publications récentes citées dans le corps de l'article on peut ajouter les ouvrages suivants : O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. III, Fribourg-en-B., 1923, p. 115-117; R. Basset, *Le synaxaire arabe jacobite*, *Patrol. Orient.*, t. I, p. 345-347; A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922, p. 161; Chr. Baur, *Der heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit*, t. II, Munich, 1929; F. Cavallera, *Saint Jérôme, sa vie et son œuvre*, Louvain, 1922, t. I, p. 193-286; t. II, p. 31-43; W. von Christ, *Griechische Literaturgeschichte*, t. II b, 6e éd. (O. Stählin), Munich, 1924, p. 1381 sq.; Chrysostomos (archim.), Ἀλεξανδρινὰ σημειώματα. Ὁ Ἀλεξανδρείας Θεόφιλος dans Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος, t. XXI, p. 305-335; W.-E. Crum, *Der Papyrus codex sæc. VI-VII der Philippsbibliothek in Cheltenham, Koptische theologische Schriften*, mit einem Beitrag von A. Ehrhard, dans *Schriften der wissenschaftlichen Gesellschaft in Strassburg*, fasc. 18, Strasbourg, 1915; *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, art. *Alexandrie* (J. Faivre), t. II, col. 319 sq.; art. *Anthropomorphites* (A. Lehaut), t. III, col. 537; F.-J. Dölger, *Antike und Christentum*, t. III, Munster-en-W., 1932, p. 189 sq.; E. Drioton, *La discussion d'un moine anthropomorphite audien avec le patriarche Théophile d'Alexandrie en l'année 399* dans la *Revue de l'Orient chrétien*, IIe sér., t. X, 1915-1917, p. 92-100 et 113-128; L. Duchesne, *Le pape Sirice et le siège de Bostra* dans les *Annales de philosophie chrétienne*, t. CXI, 1885, p. 200 sq.; *Histoire ancienne de l'Église*, t. II, p. 608-626; t. III, p. 38-106; B. Evetts, *History of the patriarchs of the coptic Church of Alexandria*, dans *P. O.*, t. I, p. 425-430; F. Haase, *Altchristliche Kirchengeschichte nach orientalischen Quellen*, Leipzig, 1925, p. 200 sq.; P. Ladeuze, *Étude sur le cénobitisme pakhomien*, Louvain, 1898, p. 202; J.-P.-N. Land, *Anecdota syriaca*, t. III, Leyde, 1870, p. 156 sq.; G. Lazzati, *Teofilo d'Alessandria*, Milan, 1935; H. Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, Tubingen, 1904, p. 36 sq. et 76; H.-G. Opitz, art. *Theophilos von Alexandrien* dans Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, t. V A, 2, 1934, col. 2149-2165; M. Richard, *Une homélie de Théophile d'Alexandrie sur l'institution de l'eucharistie* dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. XXXIII, 1937, p. 46-54; *Les écrits de Théophile d'Alexandrie* dans *Le Muséon*, t. LII, 1939, p. 33-50; A. Struckmann, *Die Eucharistielehre des heiligen Cyrill von Alexandrien*, Paderborn, 1910, p. 12 et 130-138; S. Vismara, *Un patriarca alessandrino del V^o secolo* dans *La Scuola cattolica*, 1935, p. 513-517; Ed. Weigl, *Christologie vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch des nestorianischen Streites*, *Münchener Studien zur hist. Theologie*, fasc. 4, Munich, 1925, p. 113-120.

R. Delobel et M. Richard.

2. THÉOPHILE D'ANTIOCHE (SAINT),

sixième évêque de cette ville, sous le règne de Marc Aurèle. — I. Vie et œuvres. II. Doctrine.

I. Vie et œuvres. — La vie de saint Théophile nous est à peu près inconnue. Nous savons seulement qu'il naquit près de l'Euphrate, ce qui ne l'empêcha pas de recevoir une éducation grecque très soignée. Élevé dans le paganisme, il se convertit au christianisme par la lecture de la Bible et par le spectacle des vertus chrétiennes. Il fut nommé évêque d'Antioche en 169 d'après Eusèbe, dont la chronologie est d'ailleurs fort douteuse : l'historien en effet place en 177, l'élection du successeur de Théophile, Sérapion, mais il se trompe entièrement, car Théophile lui-même parle dans son *Apologie* de la mort de Marc-Aurèle arrivée en 180. Ce que l'on peut dire de mieux, c'est que l'épiscopat de saint Théophile couvre une partie du règne de Marc-Aurèle et qu'il dut s'achever assez peu de temps après l'avènement de Commode.

Eusèbe, *Hist. eccles.*, IV, XXIV, énumère plusieurs ouvrages de saint Théophile :

1° *Trois livres à Autolycus.* — Ils constituent pour nous tout l'héritage littéraire de leur auteur. A la différence de la plupart des autres apologies, ils ne sont pas adressés aux empereurs ni à l'opinion publique en général, mais à un personnage, vrai ou fictif, du nom d'Autolycus. Le l. Ier s'efforce de réfuter les objections du destinataire sur la nature de Dieu, la providence, la signification du nom chrétien, la foi à la résurrection des morts. Il s'achève par la démonstration de la folie du paganisme. Le l. II continue et complète le l. Ier : il oppose à la mythologie païenne et aux enseignements contradictoires des poètes et des philosophes grecs la doctrine des prophètes et les récits de la Genèse sur les origines du monde et de l'humanité. Enfin le l. III est consacré à l'examen des griefs les plus habituellement opposés au christianisme par l'opinion publique, anthropophagie, immoralité, etc. Il s'achève par la démonstration de l'antériorité des écrits mosaïques sur les ouvrages grecs les plus anciens : selon Théophile, Moïse doit avoir vécu de neuf cents à mille ans avant la guerre de Troie. Les livres saints des chrétiens sont donc bien plus vieux que n'importe quel livre profane.

2° *Contre l'hérésie d'Hermogène.* — Cet Hermogène était un gnostique, différent, semble-t-il, de celui contre qui écrivit Tertullien et qui était peintre à Carthage. On ne voit pas pourquoi l'évêque d'Antioche aurait réfuté un hérétique africain.

3° *Contre Marcion.* — Loofs a essayé de démontrer non seulement que l'ouvrage de saint Théophile contre Marcion aurait été connu et utilisé par saint Irénée, mais encore qu'il était possible, par les citations qu'en

a faites l'évêque de Lyon, de le reconstituer, au moins dans ses grandes lignes. Cette hypothèse n'a généralement pas rencontré beaucoup de crédit parmi les historiens. De fait, elle s'appuie sur des arguments fort ténus et ne mérite pas confiance. Au plus, faut-il reconnaître que Loofs a eu le mérite de retenir l'attention sur les sources de saint Irénée, aussi bien celles de sa pensée que celles de son ouvrage contre les hérésies.

4° *Sur les histoires*, Περὶ ἱστοριῶν. Cet ouvrage historique serait particulièrement précieux à connaître. Peut-être était-il un essai de chronologie, assez analogue à celui que saint Hippolyte devait entreprendre au début du IIIe siècle.

5° *Des ouvrages de catéchèse* destinés à l'instruction des fidèles ou des catéchumènes. On songe naturellement ici à la *Démonstration* de saint Irénée. Ici encore, la perte de ces livres est regrettable, étant donné le très petit nombre d'ouvrages anciens de ce genre qui nous sont parvenus.

6° *Des commentaires* sur les Proverbes et sur les Évangiles, signalés par saint Jérôme, *De vir. ill.*, 25. Ces commentaires ont aussi complètement disparu. En 1575, Marguarin de La Bigne a édité à Paris sous le nom de Théophile un commentaire des Évangiles, qui est reproduit par Otto, *Theophili commentariorum in sacra quatuor Evangelia libri quatuor*, dans le *Corpus apolog.*, t. VIII, p. 278-324. Zahn a cru pouvoir démontrer que ce commentaire était authentique, au moins dans son ensemble, *Forschungen zur Geschichte des N. T. Kanons*, t. II, 1883; mais il a été réfuté par Harnack, *Texte und Untersuchungen*, t. I, fasc. 4, Leipzig, 1883, p. 97-176. On s'accorde à voir dans ce commentaire une compilation qui daterait de la fin du Ve siècle et qui proviendrait du sud de la Gaule. Cf. H. Quentin, dans *Revue biblique*, 1907, p. 107 sq.

7° Saint Jérôme, *Epist.*, CXXI, 6, 15, signale sous le nom de Théophile une *harmonie évangélique* dont nous ne savons rien.

La valeur littéraire et philosophique de saint Théophile a été très diversement appréciée. Tixeront lui témoigne beaucoup de faveur : « Inférieur à Justin et à Athénagore en profondeur philosophique, il leur est supérieur en culture littéraire étendue et variée. Sa manière est vive, imagée, originale; son style est élégant et orné. Il avait beaucoup lu, mais ses lectures n'avaient étouffé en lui ni la réflexion ni les vues personnelles. » *Patrologie*, Paris, 1919, p. 58. Par contre, Puech se montre très sévère pour lui : « L'ouvrage de Théophile n'a qu'une médiocre valeur... Je ne me sens aucune tentation de défendre ce bavard superficiel, chez qui le style et le vocabulaire rivalisent de pauvreté avec la pensée... Ce Tatien sans talent qu'est Théophile ne mérite en somme par lui-même que peu d'intérêt. » *Les apologistes grecs*, p. 210.

La vérité semble bien être entre les deux extrêmes. Saint Théophile n'a pas l'ardeur, la verve, l'ironie d'un Tatien, il n'a pas davantage la culture philosophique d'un saint Justin et ne s'intéresse guère aux grands problèmes métaphysiques. Sa culture générale est de seconde main. Il a consulté plus volontiers les florilèges que les ouvrages originaux et, lorsqu'il se mêle de chronologie, il se contente d'apporter, sans essai de contrôle, les dates qu'il a trouvées ici ou là. D'ailleurs, il écrit mal et il ne sait pas composer un ouvrage. Il va un peu au hasard plutôt qu'il ne suit un plan déterminé; il se laisse aller à des digressions et la clarté est trop souvent chez lui la rançon de l'inexactitude. Mais il rachète en partie ses défauts par sa bonne foi, par sa sincérité. Il reconnaît lui-même, *Ad Autol.*, II, 1, qu'il ne sait pas parler et on peut l'en croire. Bien plus qu'un sophiste comme Tatien, il est d'abord un croyant : aux argumentations subtiles de l'intelligence, il préfère la rectitude de l'esprit et du cœur et il n'hésite pas à parler longuement des exigences morales de la foi dans un passage où sa conviction l'élève presque à l'éloquence. Il faut ajouter, et ceci est capital, que saint Théophile est un évêque. Seul dans le groupe des apologistes, il appartient à la hiérarchie ecclésiastique et se trouve par là constitué gardien de la tradition apostolique. Nulle part, il ne se targue de son titre pour se faire valoir. Ne sent-on pas la conscience qu'il a de ses fonctions dans la timidité de telle ou telle formule, dans le soin avec lequel il fait appel aux sources de la foi? Nous n'avons pas à craindre de le voir innover. Et lorsqu'il emploie des termes que l'on n'a pas encore rencontrés dans les écrivains antérieurs, comme celui de Trinité, τριάς, sans se croire obligé de donner à leur sujet aucune explication, on peut penser qu'il ne les a pas inventés; c'est parce qu'il les a trouvés dans la tradition qu'il les utilise si volontiers.

Ce n'est pas à dire que son langage soit toujours correct et que ses formules soient à l'abri de toute erreur. Il ne faut pas oublier que saint Théophile vit à une époque où les grands problèmes doctrinaux n'ont pas encore été posés en termes définitifs et qu'il est plus ou moins solidaire de ses devanciers. Il n'a pas aussi vif que saint Irénée le sens de la tradition; il n'a pas surtout la vigueur intellectuelle du grand évêque de Lyon. Peut-être aussi faut-il ajouter que, écrivant pour des païens et soucieux avant tout de leur faire comprendre les enseignements de la foi chrétienne, il ne se soucie pas d'apporter dans ses exposés une précision qui leur aurait échappé. Quelques historiens ont même évoqué à ce sujet la loi de l'arcane. Il ne semble pas qu'il soit besoin de faire appel à une discipline qui ne devait pas encore être rigoureusement observée vers la fin du IIe siècle et qui ne s'est développée que plus tard. Seulement, une apologie n'est pas une catéchèse : elle prépare de loin les esprits à la foi; elle n'explique pas, un par un, les articles du symbole. Elle présente de son mieux les vérités générales sous une forme accessible et, lorsqu'il le faut, elle utilise des expressions usuelles qui ne sont pas à prendre en toute rigueur mais qui ont l'avantage d'être faciles à comprendre ou à retenir. Saint Théophile a suivi les lois du genre : peut-être si nous possédions ses autres ouvrages, en particulier celui qu'il a composé contre Marcion, n'y trouverions-nous pas les formules qui nous surprennent un peu dans les *Discours à Autolycus*.

II. Doctrine. — Saint Théophile insiste avant tout sur la préparation morale sans laquelle il est impossible de parvenir à la connaissance de Dieu : « Si tu me dis : Montre-moi quel est ton Dieu, je te dirai : Montre-moi quel homme tu es et je te montrerai quel est mon Dieu. Montre-moi si les yeux de ton âme voient clair et si les oreilles de ton cœur savent entendre... Dieu est aperçu par ceux qui sont capables de le voir, quand ils ont les yeux de l'âme ouverts. Tous les hommes, en effet, ont des yeux, mais il en est qui les ont troubles et aveugles, insensibles à la lumière du soleil; mais, parce qu'il y a des aveugles, il n'en résulte pas que la lumière du soleil ne brille pas. Que les aveugles s'accusent eux-mêmes et qu'ils ouvrent les yeux. Pareillement, ô homme, tu as les yeux troublés par tes fautes et tes actions mauvaises. Il faut avoir l'âme pure comme un miroir bien poli. S'il y a de la rouille sur le miroir, il ne reproduit pas l'image de l'homme. De même quand le péché est dans l'homme, le pécheur n'est pas capable de voir Dieu. » *Ad Autol.*, I, 2.

Un tel langage surprend un peu Autolycus et l'irrite. Le païen ne peut pas ou ne veut pas comprendre que la pureté de l'âme est nécessaire pour qui désire atteindre la connaissance de Dieu. Théophile n'est pourtant pas le premier à dire ces choses et le Sauveur avait

déjà proclamé la béatitude des cœurs purs, parce qu'ils verront Dieu. Mais il les dit avec une assurance et une clarté qui ne sauraient guère être dépassées.

Où faut-il s'adresser pour trouver la vérité? Aux Livres saints qui ont été inspirés par l'Esprit-Saint. Saint Théophile se plaît surtout à citer le témoignage de l'Ancien Testament, des prophètes qui ont annoncé l'avenir, mais qui ont aussi rappelé les grandeurs de la création. Il parle ainsi de l'Écriture sainte, de l'Écriture divine, de Salomon le prophète, etc. Beaucoup plus rarement il fait appel au témoignage du Nouveau Testament : il cite une fois, *Ad Autol.*, II, 22, le prologue de saint Jean; en dehors de là, les seules traces de l'Évangile que l'on relève chez lui sont une citation du discours sur la montagne, *Ad Autol.*, III, 13-14, et peut-être de saint Luc, XVIII, 27. *Ad Autol.*, II, 13. Par contre, il est important de souligner que, pour lui, le Nouveau Testament est aussi bien inspiré que l'Ancien. « De là vient, écrit-il, l'enseignement des saintes Écritures et de tous les inspirés, de Jean par exemple, qui dit : Au commencement était le Verbe. » *Ad Autol.*, II, 22. La parole de Paul, dit-il ailleurs, est aussi une parole divine, θεῖος λόγος. *Ad Autol.*, III, 14. Personne avant lui n'avait affirmé avec la même clarté l'inspiration des livres du Nouveau Testament.

Les Écritures nous révèlent avant tout l'unité de Dieu. Dieu est éternel, tout puissant, créateur du ciel et de la terre : « Tout d'abord les prophètes nous ont enseigné d'un commun accord que Dieu a créé l'univers du néant. Car rien ne lui est contemporain, mais lui, qui est à lui-même son bien, qui n'a besoin de rien, qui existe avant tous les siècles, a voulu créer l'homme pour être connu de lui. » *Ad Autol.*, II, 10. Saint Théophile insiste beaucoup sur l'idée que Dieu ne peut pas être contenu dans un lieu, qu'il n'y a pas de lieu où il se promène et où il se retire pour prendre son repos. *Ad Autol.*, II, 22. Les anthropomorphismes de la Genèse l'obligent à cette insistance et tout autant la nécessité de montrer à Autolycus la spiritualité de Dieu.

Bien qu'il soit unique, Dieu est pourtant Trinité. Saint Théophile, nous l'avons déjà remarqué, est le premier à employer le mot de τριάς et il le fait sans nous prévenir, sans paraître y attacher d'importance, comme la chose la plus naturelle du monde, ce qui nous amène à conclure que ce mot était déjà usuel dans le milieu antiochien : « Les trois jours qui ont eu lieu avant les astres sont des images de la Trinité de Dieu, de son Verbe, de sa Sagesse. » *Ad Autol.*, II, 15.

Sur Dieu, c'est-à-dire sur la première personne de la sainte Trinité, Théophile n'insiste pas autrement. Il développe au contraire, en commentant le récit de la création, le rôle du Verbe : « Dieu donc, ayant son Verbe intérieur, ἐνδιάθετον, en ses entrailles, l'a engendré avec sa Sagesse, le proférant avant l'univers. Il se servit du Verbe comme d'un aide, ὑπουργός, dans les œuvres qu'il fit et c'est par lui qu'il a tout fait. Ce Verbe est dit principe, ἀρχή, parce qu'il est principe et Seigneur de toutes les choses qui ont été faites par lui. » *Ad Autol.*, II, 10.

Le Verbe est le Fils de Dieu : « Il n'est pas son Fils, au sens où les poètes et les mythographes racontent que les fils des dieux sont nés de rapports sexuels, mais selon que la vérité nous décrit le Verbe intérieur existant toujours dans le cœur de Dieu. Car, avant que rien fût produit, il avait ce Verbe comme conseiller, lui qui est son intelligence et sa pensée. Mais, quand Dieu voulut faire ce qu'il avait projeté, il engendra le Verbe en le proférant, premier-né de toute la création. Par là, Dieu ne se priva pas lui-même de son Verbe, mais il engendra son Verbe et s'entretenait toujours avec lui. » *Ad Autol.*, II, 22.

On peut d'abord relever ici l'emploi des termes techniques : λόγος προφορικός et λόγος ἐνδιάθετος, Verbe proféré et Verbe intérieur, pour désigner les deux états du Verbe après et avant la création. La doctrine elle-même n'est pas nouvelle; mais nul des apologistes antérieurs, du moins dans les ouvrages que nous avons conservés, n'utilise ces expressions qui étaient couramment usitées dans la philosophie stoïcienne. Il est curieux que saint Théophile les adopte sans donner aucune explication, ce qui permet de supposer que ses lecteurs étaient à même de les comprendre et même que, dans l'Église d'Antioche, elles étaient déjà employées.

Quant à la doctrine que traduisent ces formules, saint Théophile l'a reçue de ses devanciers. Avant la création, de toute éternité, Dieu possède son Verbe intérieur, sa raison. Puis, pour créer le monde, il le profère et le Verbe devient parole. Peut-on dire que le Verbe intérieur possédait déjà la personnalité, ou bien qu'il ne l'a acquise qu'en devenant Verbe proféré? Il est difficile de répondre à la question : « Saint Théophile décrit le Verbe intérieur comme le conseiller de Dieu, mais il ajoute aussitôt qu'il était son intelligence et sa prudence; puis il déclare : Quand Dieu voulut faire ce qu'il avait projeté, il engendra le Verbe en le proférant premier-né de toute la création. Ainsi certaines expressions sauvegardent l'éternelle personnalité du Verbe; d'autres la compromettent; si on les presse, on se représentera le Verbe de Dieu comme étant d'abord son intelligence, sa prudence; puis, quand Dieu veut créer, il l'engendre en le proférant. Cette génération, intimement liée à la création, a comme elle le caractère d'un acte temporel et libre. Il faut reconnaître dans tout cela beaucoup de confusion. » J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité*, t. II, p. 511.

Il est difficile de mieux traduire l'impression que l'on éprouve en lisant les textes de Théophile. Évidemment l'apologiste ne s'est pas posé le problème de la même manière que nous et il n'a pas été par suite sensible aux difficultés que nous soulevons nous-mêmes. L'Évangile de saint Jean fait du Verbe l'instrument de la création. La Genèse montre l'efficacité de la parole de Dieu. Il est naturel de conclure que le monde est créé dès que Dieu profère la parole et par suite que Dieu n'a parlé que pour créer. D'ailleurs la parole de Dieu subsiste avec lui : en la proférant, Dieu ne se prive pas d'elle, mais il l'engendre et la garde auprès de lui.

Le Verbe, une fois proféré, est particulièrement l'instrument de Dieu pour toutes ses œuvres extérieures. Cest lui, par exemple, qui « prend le rôle du Père et du Seigneur de l'univers, c'est lui qui se trouvait dans le paradis, y jouait le rôle de Dieu et s'y entretenait avec Adam. Et en effet, l'Écriture divine elle-même nous enseigne qu'Adam dit qu'il entendit la voix. Or, une voix, qu'est-ce autre chose que le Verbe de Dieu, qui est aussi son Fils? » *Ad Autol.*, II, 22. Dieu ne quitte pas le ciel. Il ne se manifeste pas dans un lieu. C'est le Verbe qui parle à Adam et qui se promène dans le paradis.

C'est aussi le Verbe qui inspire les prophètes : « Ce Verbe donc, étant esprit de Dieu et principe et sagesse et puissance du Très-Haut descendait dans les prophètes et par eux énonçait ce qui regarde la création du monde et tout le reste. Car les prophètes n'étaient pas quand le monde fut fait, mais seulement la Sagesse qui est en lui, la Sagesse de Dieu et son Verbe saint qui est toujours avec lui. » *Ad Autol.*, II, 10.

Nous sommes aujourd'hui plus habitués à attribuer l'inspiration au Saint-Esprit. La pensée de Théophile lui-même semble un peu hésitante, puisque dans le passage que nous venons de citer, il parle en même temps du Verbe et de la Sagesse comme inspirateurs des prophètes.

Sous le nom de Sagesse en effet, l'évêque d'Antioche

désigne habituellement le Saint-Esprit. Non seulement la Sagesse est le dernier terme de la sainte Trinité, dans le texte, *Ad Autol.*, II, 15, que nous avons déjà cité, mais elle apparaît encore ailleurs avec le même rôle : « Dieu a fait l'univers par son Verbe et par sa Sagesse. » *Ad Autol.*, I, 7. On ne saurait donc accuser saint Théophile d'avoir confondu le Verbe et le Saint-Esprit. La Sagesse, pour lui, est distincte du Verbe. Du moins en est-il ainsi quand il surveille son langage. Mais, parfois, il lui arrive de parler comme si la Sagesse et le Verbe étaient une seule et même personne.

On peut rappeler à ce propos que saint Irénée identifie lui aussi la Sagesse et l'Esprit-Saint, mais d'une manière beaucoup plus régulière que saint Théophile. L'évêque de Lyon a-t-il emprunté à l'évêque d'Antioche cette manière de s'exprimer? ou tous deux dépendent-ils sur ce point d'une tradition commune? Le problème est loin d'être facile à résoudre, bien que l'hypothèse d'une tradition commune soit assez vraisemblable.

Parmi les créatures, l'homme occupe la première place : « Quant à ce qui concerne la création de l'homme, c'est une œuvre qui dépasse tout ce que l'homme en peut dire, bien que l'Écriture sainte la décrive brièvement. Car, lorsque Dieu dit : « Faisons « l'homme à notre image et ressemblance », il signifie d'abord la dignité de l'homme. Car Dieu, qui a tout fait d'une parole, qui a regardé toutes les autres choses comme secondaires, a regardé la création de l'homme comme le seul ouvrage qui fût digne de ses mains. Et l'on remarque encore que Dieu, comme s'il avait besoin d'un aide, dit : « Faisons l'homme à notre image et « ressemblance ». Et il ne dit : « faisons » à personne autre qu'à son Verbe et à sa Sagesse. » *Ad Autol.*, II, 18. La création de l'homme est donc quelque chose d'unique; elle suppose une sorte de délibération entre les trois personnes divines; et il est remarquable de voir comment saint Théophile interprète de la sorte le pluriel employé par le récit de la Genèse.

Il faut ajouter que le monde a été créé pour l'homme qui en est le roi : « Dieu... a voulu créer l'homme pour être connu de lui; c'est donc pour lui qu'il prépara le monde. » *Ad Autol.*, II, 10. L'homme est libre, et il peut abuser de sa liberté pour faire le mal : nous savons déjà qu'en péchant il se rend incapable de connaître Dieu.

Mais il y a plus. Si Théophile n'ignore pas que beaucoup regardent l'âme comme immortelle, il ne peut pas se contenter de cette doctrine philosophique et c'est à la Bible qu'il demande la solution du problème. Voici ce qu'il y trouve : l'homme dès le principe, devait être immortel ou mortel suivant qu'il obéirait ou désobéirait à Dieu. Il a désobéi et est devenu mortel. Mais Dieu, par miséricorde, lui offre encore la vie qu'il peut mériter en observant la loi. *Ad Autol.*, II, 19, 27. Cette solution nous étonne un peu. On ne saurait pourtant dire que Théophile est le seul à l'avoir adoptée. Il faut d'ailleurs remarquer qu'il parle de l'homme tout entier et non pas seulement de l'âme.

Sur les autres points de la doctrine chrétienne, c'est à peine si nous trouvons quelques indications dans l'ouvrage de Théophile. Nous sommes surtout étonnés du peu de place qu'y tiennent la personne et l'œuvre du Sauveur. La réserve de l'évêque d'Antioche sur ce point lui est commune avec les autres apologistes, à l'exception de saint Justin. Le genre apologétique, tel qu'il était alors compris, suffit à l'expliquer. Avant de faire connaître le Sauveur aux païens, il fallait bien expliquer la doctrine chrétienne sur l'unité de Dieu, répondre à leurs difficultés à ce sujet et réfuter les erreurs de l'idolâtrie; il fallait aussi faire valoir la sainteté des mœurs chrétiennes et montrer comment les chrétiens, bien loin de se rendre coupables d'anthropophagie, d'incestes et d'autres crimes semblables, se proposaient au contraire la pratique des plus belles vertus. Théophile remplit exactement ce programme : il serait injuste de lui demander davantage.

On aimerait connaître, avec quelque précision, les sources de la doctrine de Théophile et mesurer l'étendue de son influence. « On peut s'aider pour cela des *Homélies clémentines :* on y trouve l'identification de l'Esprit et de la Sagesse... Est-il téméraire de reconnaître là des traces d'une tradition orientale, syrienne ou palestinienne, où Théophile et Irénée auraient puisé? On comprendrait d'ailleurs que, chez des chrétiens de langue syriaque ou araméenne, l'identification de l'Esprit et de la Sagesse ait été suggérée par la forme féminine des mots. » J. Lebreton, *op. cit.*, p. 570. Loofs a poursuivi ces recherches en dépit de leurs difficultés et avec un esprit de système que l'on ne saurait méconnaître. Il a cru pouvoir relever l'existence d'une tradition qui remonterait d'une part, sinon à saint Ignace d'Antioche, du moins à un théologien du milieu du IIe siècle et qui, de l'autre aboutirait à Paul de Samosate. Cette reconstitution offre beaucoup de points faibles : elle est surtout intéressante parce qu'elle pose un problème. Il semble de plus que Tertullien a subi l'influence de Théophile : il y aurait lieu de rechercher comment cette influence a pu s'exercer sur lui et quels rapports pouvaient relier Antioche et Carthage.

Les livres à Antolycus ont été édités par dom Maran, dont le texte est reproduit par *P. G.*, t. VI. Ils figurent également dans Otto, *Corpus apologetarum*, Iéna, 1861, t. VIII.

A. Puech, *Les apologistes grecs du IIe siècle*, Paris, 1912, p. 207-227; J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité*, Paris, 1928, t. II, p. 506-513; O. Gross, *Die Weltentstehungslehre des Theophilus*, Iéna, 1895; le même, *Die Gotteslehre des Theophilus*, Chemnitz, 1896; A. Pommrich, *Des Apologeten Theophilus Gottes-und Logoslehre*, Dresde, 1902; J. Geffcken, *Zwei griechische Apologeten*, Leipzig, 1907; F. Loofs, *Theophilus von Antiochien und die anderen theologischen Quellen bei Irenäus*, Leipzig, 1930; E. Rapisarda, *Teofilo di Antiochia*, Turin, 1937.

G. Bardy.

THÉOPHYLACTE, archevêque de Bulgarie et écrivain ecclésiastique du XIe siècle. — On sait peu de chose sur sa vie. Originaire de l'Eubée, où il naquit vers 1030, il fut à Constantinople l'élève du fameux Michel Psellos, avec qui il resta toujours lié d'une étroite amitié. Il était diacre de Sainte-Sophie et prédicateur de la Grande Église quand l'empereur Michel VII Ducas (1071-1078), lui confia l'éducation de son fils Constantin. En 1078, ou au plus tard en 1090, Théophylacte fut élevé au trône archiépiscopal de Bulgarie et fut dès lors obligé de résider dans la ville d'Ochrida en Macédoine occidentale. Ses lettres témoignent du dégoût et du mépris qu'il éprouvait pour ses fidèles rustiques et malodorants. C'était une rude épreuve pour ce fin lettré et ce Byzantin raffiné que de vivre au milieu de gens encore à demi barbares. Aussi se dédommageait-il dans sa correspondance en daubant sur ses ouailles. Il aurait bien voulu revenir à Constantinople et y faire de longs séjours auprès de ses amis, mais on voit par ses lettres qu'il avait dans la capitale des ennemis très influents qui ne le lui permirent pas. On ne connaît pas exactement la date de sa mort, mais on la fixe cependant avec assez de vraisemblance à 1108, car on ne possède aucune lettre de lui postérieure à cette date.

Théophylacte a beaucoup écrit. La plupart de ses ouvrages sont d'exégèse et embrassent une bonne partie des livres de l'Ancien Testament et presque tous ceux du Nouveau. Plusieurs de ses traités furent composés à la demande de l'impératrice Marie, femme de Michel VII Ducas. Une édition générale de ses œuvres a été publiée en quatre volumes à Venise (1754-1763) par Fr. Foscati, aidé de Bonaventure

Finetti et d'Antoine Bongiovanni. Elle est reproduite dans Migne, *P. G.*, t. CXXIII-CXXVI. On y trouve les commentaires sur cinq des petits prophètes : Osée, Habacuc, Jonas, Nahum et Michée, sur les quatre évangiles, sur les Actes des apôtres, sur toutes les épîtres de saint Paul, sur les épîtres catholiques. Comme discours il y a une homélie sur l'adoration de la Croix, une sur la Présentation de la Sainte Vierge, des fragments du discours sur le onzième évangile du matin, un panégyrique des quinze martyrs mis à mort sous Julien l'Apostat à Tibériopolis (Gumuldjina), un panégyrique d'Alexis Comnène écrit en 1092 ou peu auparavant. Cent trente lettres nous restent de Théophylacte. Elles sont généralement adressées à des correspondants de Constantinople très haut placés, comme le césar Jean Comnène, le césar Nicéphore Bryennios, le grand drongaire Grégoire Pacourianos, Grégoire le Taronite, Nicolas Calliclès, médecin et poète, ou à des collègues dans l'épiscopat, comme Nicétas, évêque de Serrès, Nicolas, métropolite de Corfou, à des suffragants de Bulgarie, etc. L'édition des lettres par Migne a été reproduite, avec une traduction bulgare par Syméon, métropolite de Varna, dans le *Recueil de l'Académie bulgare des sciences*, t. XXVII (Classes d'hist. et de philol., de philos. et de sc. soc.; 15), Sofia, 1931. Le texte de Migne est malheureusement fautif sur bien des points et Syméon n'y a pas toujours apporté des corrections heureuses. Cf. Alice Leroy-Molinghem, compte rendu dans *Byzantion*, t. XI, 1936, p. 770-771. Mme Alice Leroy-Molinghem doit donner une nouvelle édition et une traduction française de ces lettres. On trouve encore dans l'édition de Venise un livre sur les griefs imputés par les Grecs aux Latins, un traité sur l'éducation des princes composé pour Constantin, fils de Michel VII Ducas, et enfin la *Vie de saint Clément de Bulgarie*, dont on ne doute plus aujourd'hui qu'elle ne soit l'œuvre de Théophylacte. M. Jugie, *L'auteur de la Vie de saint Clément*, dans *Échos d'Orient*, t. XXIII, 1924, p. 5-8. Le reste des commentaires des petits prophètes n'est connu qu'en partie. Basile Georgiadès en a publié des fragments dans Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, t. IV, p. 109-115, 135-138, 141-143; t. V, p. 11-13. Le commentaire sur les psaumes est encore inédit. On connaît de Théophylacte onze homélies sur la Résurrection du Sauveur et deux poèmes en vers iambiques intitulés Εἰς συμφορὰν ἐμπέσοντα τινὰ et Πρὸς πονηρὸν ἀπόγνοντα, dans Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, t. IV, p. 142-143. Un traité contre les Juifs est inédit. Les vingt-cinq homélies publiées à Trieste en 1903 par Sophrone Eustratiadès comme étant de Théophylacte sont en réalité l'œuvre de Jean IX Agapetos; cf. ici art. JEAN AGAPETUS, t. VIII, col. 641-645.

Dans son exégèse sur l'Écriture sainte, Théophylacte n'indique pas ses sources, mais il est assez facile de les reconnaître. Pour l'Ancien Testament on voit qu'il s'est inspiré de Théodoret de Cyr; pour le Nouveau il suit en général saint Jean Chrysostome, les trois grands docteurs cappadociens (saint Basile, saint Grégoire de Nazianze et saint Grégoire de Nysse), Clément et Cyrille d'Alexandrie et le pseudo-Denys l'Aréopagite. Il donne les trois sens traditionnels : littéral, moral et analogique. Son livre sur les erreurs des Latins, Περὶ ὧν ἐγκαλοῦνται Λατῖνοι, *P. G.*, t. CXXVI, col. 221-229, adressé au diacre Nicolas Castrinsios, est de ton généralement modéré. Théophylacte croit à la primauté de saint Pierre, mais ne semble pas la reconnaître à ses successeurs. Pour la procession du Saint-Esprit, il admet que les Latins puissent employer la formule *Filioque* par suite de la pauvreté de leur langue qui est incapable d'exprimer correctement la doctrine de l'Église, mais seulement dans le langage privé et non dans le langage officiel et surtout dans la liturgie. Quant au pain azyme, il pense que Notre-Seigneur ayant consacré après avoir mangé la Pâque légale, l'a fait *in azymo;* il prétend cependant qu'on ne peut l'imiter sur ce point parce que l'azyme n'est pas un vrai pain, ἄρτος, que c'est une nature morte, figure de l'Ancien Testament, qui n'a plus de place dans le Nouveau, puisque celui-ci est essentiellement vivant. M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. I, p. 285-286, 303-310, 318-320, 325-327, 348-351.

Dans ses commentaires sur la sainte Écriture Théophylacte ne garde pas la modération qu'il montre dans son traité contre les erreurs des Latins. Quand il s'en prend aux messaliens, aux ariens, aux nestoriens, aux arméniens et aux Latins, le ton est violent et finit par fatiguer le lecteur, de l'aveu même des Grecs. Sa Παιδεία βασιλικὴ s'inspire surtout de l'antiquité et c'est Xénophon, Platon, Polybe, Diogène Laërce, Synésius, surtout Dion Chrysostome et Thémistius qu'il met à contribution; il fait même des emprunts à Julien l'Apostat. K. Prächter, *Antike Quelle des Theophylaktos von Bulgarien*, dans *Byzant. Zeitschrift*, t. I, 1892, p. 399-414. La partie la plus originale et la plus intéressante de son œuvre ce sont ses lettres. Il y a là une source précieuse de renseignements sur la situation ecclésiastique, intellectuelle, sociale et même politique de son temps. Son style est pur, quoique maniéré selon le genre de l'époque mis en honneur surtout par Michel Psellos.

Théophylacte joua un grand rôle dans le monde ecclésiastique et il est à bon droit considéré comme un des prélats les plus représentatifs de l'Église byzantine au XI[e] siècle. Il en a en effet la formation solide, la vaste érudition, la connaissance approfondie des Écritures et des Pères, mais aussi des préventions contre tout ce qui regarde Rome et la papauté, d'où des arguments parfois inattendus et des puérilités pour réfuter les soi-disant erreurs des Latins.

Fr. J.-F. Bern.-Maria de Rubeis, O. P., *Dissertatio de Theophylacti Bulgariæ archiepiscopi gestis, scriptis et doctrina*, *P. G.*, t. CXXIII, col. 9-130; K. Krumbacher, *Gesch. der byzant. Literatur*, 2[e] éd., 1897, p. 133-135, 463-464; E.-G. Pantélakès, art. Θεοφύλακτος dans Μεγάλη Ἑλληνικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία, t. XII, p. 548; B. Georgiadès, Μνημεῖα ἀνέκδοτα ἐκ τῶν τοῦ Θεοφυλάκτου dans Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, t. IV, p. 109-116, 135-138, 141-143, et t. V, p. 11-13; H. Engberding, art. *Theophylakt* dans *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. X, col. 86; N. Adontz, *L'archevêque Théophylacte et le Taronite* dans *Byzantion*, t. XI, 1936, p. 577-588; Alice Leroy-Molinghem, *Les lettres de Théophylacte de Bulgarie à Grégoire Taronite*, dans *Byzantion*, t. XI, 1936, p. 589-592; la même, *Prolégomènes à une édition critique des « Lettres » de Théophylacte de Bulgarie*, dans *Byzantion*, t. XIII, 1938, p. 253-262; Diogenes A. Xanalatos, *Beiträge zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte Makedoniens im Mittelalter, hauptsächlich auf Grund der Briefe des Erzbischofs Theophylaktos von Achrida*, 1937.

R. JANIN.

THÉORIEN, écrivain byzantin du XII[e] siècle. — Théorien est le nom d'un haut fonctionnaire byzantin, qualifié par ses lettres de créance de μαΐστωρ καὶ φιλόσοφος, qui fut envoyé, à deux reprises, en 1170 et 1172, par le basileus Manuel Comnène (1143-1180) au catholicos d'Arménie Narsès II, pour amener la réconciliation entre les deux Églises arménienne et grecque. De cette double légation il subsiste deux comptes rendus, accompagnés de plusieurs lettres officielles, qui sont précieux pour l'étude des rapports entre l'Église byzantine et les dissidences. Dans *P. G.*, t. CXXXIII, col. 113-298. On sait que, pour des raisons diverses où la politique jouait un grand rôle, Manuel Comnène s'était mis en tête de faire l'union de tous les chrétiens, de plus en plus menacés par l'avance de l'Islam. Par l'intermédiaire du roi de France Louis VII, il avait noué des relations avec le pape Alexandre III; les

négociations pour l'union devaient échouer par suite de la mauvaise volonté du clergé grec. Au même moment le basileus entreprenait la réconciliation avec l'Église impériale des dissidences monophysites : jacobite et arménienne. C'est dans ces conjonctures que Théorien fut envoyé au catholicos d'Arménie. Une première prise de contact eut lieu en mai 1170 et les discussions commencèrent aussitôt sur les différends, d'ordre dogmatique ou liturgique, qui séparaient les deux Églises et dont le catholicos avait donné le détail dans une lettre envoyée par lui au basileus. Au point de vue du dogme, le point crucial était la renonciation de l'Arménien à la formule de « l'unique nature » et l'admission de Chalcédoine. C'est là-dessus que porta le fort de la discussion où Théorien fit montre de réelles qualités de théologien et de polémiste. Il s'était parfaitement assimilé non seulement la terminologie et la dialectique où s'appuyait la théologie orthodoxe, mais était bien au courant de la littérature patristique. L'essentiel était de convaincre le catholicos, qui était d'ailleurs acquis à l'idée d'union, qu'entre chalcédoniens et monophysites il n'y avait qu'une question de vocabulaire, que la doctrine des deux natures était admise de part et d'autre, quoi qu'il en fût de la manière dont on s'exprimait. A côté de cette divergence de fond il restait des points tout à fait secondaires et reconnus comme tels par les deux parties : selon les Arméniens, le Verbe incarné aurait séjourné au sein de la Vierge neuf mois et cinq jours; la fête de la nativité de Jésus se célébrait le 6 janvier en même temps que celle du baptême; à la fin du Trisagion on ajoutait : « qui a été crucifié pour nous »; pour la confection du saint-chrême on employait non de l'huile d'olives, mais de l'huile de sésame; on admettait comme règle que les églises étaient réservées exclusivement à la célébration du sacrifice et que les fidèles, durant cet acte, devaient se tenir au dehors. Sur ces divers points Théorien établit le bien fondé de ce qui se faisait dans l'Église grecque.

Cette première prise de contact amena la rédaction par le catholicos d'une lettre secrète à Manuel, où il déclarait recevoir le concile de Chalcédoine. Théorien la rapporta à Constantinople et revint, deux ans plus tard, avec une lettre du basileus et une autre du patriarche Michel III; l'un et l'autre pressaient le catholicos de faire adhérer le synode de l'Église arménienne aux vues du catholicos. Tout ceci fut exposé par Théorien devant une assemblée assez restreinte de prélats, qui se montra d'ailleurs plus difficile à convaincre. Outre les différends dogmatiques furent évoquées de nouvelles divergences en matière de culte : Théorien attachait beaucoup d'importance au fait que les Arméniens ne mêlaient pas d'eau au vin de la messe : sans eau, disait-il, il manque quelque chose à la divine liturgie : ἄνευ γὰρ αὐτοῦ τελεία ἱερουργία οὐ γίνεται, col. 257 C; par contre il n'avait pas d'objections graves contre l'emploi que faisaient les Arméniens du pain azyme. On revint encore à la question de la célébration des fêtes, pour laquelle il était bien souhaitable que les Arméniens se rapprochassent de l'usage général. Les demandes de Théorien sont récapitulées en une sorte d'aide-mémoire, col. 269 AB, où l'on remarquera le dernier point : confirmation par le basileus de l'élection du catholicos. Théorien reconnaissait, d'ailleurs, que toutes ces exigences n'étaient pas mises sur le même pied et qu'il pourrait y avoir lieu à transaction sur l'une ou l'autre. Narsès promit de soumettre ces divers points au concile général de sa nation; mais il lui fallait en plus s'entendre avec le catholicos d'Albanie, sans lequel il ne pouvait rien décider. Cf. col. 272 B.

Au retour Théorien se rencontra avec un délégué du catholicos des jacobites. Le seul point difficile avec cette Église, c'était de lui faire rejeter la Μία φύσις; la dialectique du μαΐστωρ byzantin eut à se mesurer avec celle, non moins redoutable, d'un philosophe dissident. Pour les questions de calendrier, de rites, etc., il n'y avait point de divergences sérieuses entre jacobites et grecs.

A tous égards ces divers comptes rendus, pris sur le vif, sont intéressants; ils témoignent en particulier du fait, déjà signalé ici au vocable MONOPHYSITE, que les divergences doctrinales entre l'Église byzantine et les dissidents s'étaient bien atténuées et que seul l'esprit de contention ou, si l'on veut, l'attachement aveugle à la tradition maintenait le schisme. De cet esprit de contention Théorien, pour son compte, n'était pas la victime. Il s'est conservé de lui une lettre — publiée seulement en partie — qu'il adressait à des moines byzantins, pour leur demander de traiter les Latins comme des frères : « Ils sont orthodoxes, ils sont fils de l'Église catholique et apostolique. Les discussions que nous avons ensemble ne touchent pas à la foi. Ni chez eux, ni chez nous il n'y a rien dans les coutumes ecclésiastiques qui s'écarte du bien et de l'honnête. » Et Théorien visait surtout l'usage des azymes, reconnaissant volontiers que c'était là une question accessoire. Azyme ou fermenté, le pain de l'eucharistie est apte à devenir par la consécration et l'épiclèse le corps du Seigneur; de même que peu importe la couleur du vin employé à la messe, de même peu importe que le pain eucharistique soit ou non fermenté. Cette largeur de vues de Théorien ne se retrouvait pas malheureusement chez beaucoup d'ecclésiastiques byzantins. L'opposition se monta contre Manuel Comnène; la mort du basileus (1180) fut suivie à Constantinople d'une vive réaction contre les tentatives d'union. Elle emporta les espérances que l'on avait fondées soit pour l'Occident, soit pour l'Orient. L'union avec l'Église arménienne, à laquelle avait travaillé Théorien, fut indéfiniment ajournée.

La première *Disputatio* publiée d'abord par Leunclavius, Bâle, 1578, mais assez incomplète, l'a été une seconde fois par A. Maï dans *Scriptor. veter. nova collectio*, t. VI, qui a édité pour la première fois la seconde. Le tout reproduit dans *P. G.*, t. CXXXIII, col. 120-297. La lettre aux ermites grecs n'a été publiée que fragmentairement : en voir des débris dans *P. G.*, t. CXXXIII, col. 297, note 43; t. XCIV, col. 405-409 et col. 85-86 où l'on trouvera le début, qui indique le sujet de la lettre : les divergences entre Grecs et Latins sur le jeûne du samedi, les azymes, le mariage des prêtres, le port de la barbe.

Voir Fabricius-Harles, *Bibl. græca*, t. XI, p. 281; A. Ehrhard, dans Krumbacher, *Gesch. der byz. Literatur*, 2e éd.*, p. 88.

É. AMANN.

THÉOSOPHIE. — I. Caractères généraux et origines. II. Écoles théosophiques (col. 543). III. Les enseignements théosophiques et la doctrine chrétienne (col. 546).

I. CARACTÈRES GÉNÉRAUX ET ORIGINES. — 1° *Généralités.* — Sous le vocable de théosophie, dérivé du grec Θεός, Dieu et σοφία, science, devons-nous chercher une religion, comme l'affirme une de ses plus ferventes adeptes, Mme Annie Besant, *Introduction à la théosophie?* Ou faut-il ne voir dans son enseignement qu'une spéculation philosophique, une étude des croyances religieuses comparées, selon l'opinion d'une non moins notable adepte de cette doctrine, Mme Blavatsky, *The Key to Theosophy?* Ces deux opinions s'accordent dans le fond plutôt qu'elles ne s'excluent apparemment. « La théosophie, nous dit le programme de la « Société théosophique », peut être définie comme l'ensemble des vérités qui forment la base de toutes les religions. » « Elle éclaire les Écritures sacrées de toutes les religions, en révèle le sens caché et les justifie aux yeux de la raison comme à ceux de l'intuition. » Elle se

présente donc bien comme une science, une étude des religions comparées. Mais la théosophie va plus loin. Si tous les membres de la « Société théosophique » doivent étudier ces vérités qui concernent Dieu et l'homme, vérités sur lesquelles la théosophie prétend apporter un enseignement complet, ceux-là seuls, nous dit-on encore, sont « des théosophes, au véritable sens du mot. qui les veulent vivre ».

Dans l'enseignement théosophique il faut donc voir autre chose qu'un syncrétisme, une synthèse des croyances religieuses, où se trouvaient autrefois confondus l'enthousiasme et l'observation de la nature, la tradition et le raisonnement, l'alchimie et la théologie, la métaphysique et la médecine, où, de nos jours, le spiritisme, la réincarnation et toutes les sciences dites occultes jouent un rôle de tout premier ordre. Le but pratique et dernier de la spéculation théosophique est de remplacer toute religion. Par quels moyens opérer cette substitution? En ouvrant à la pensée, par un langage ordinairement symbolique, des horizons mystiques encore inexplorés, en fournissant des règles nouvelles pour la conduite de la vie « présentée sous un aspect éminemment grandiose », grâce à une adaptation plus ou moins diluée d'hindouisme et de bouddhisme au christianisme.

Et c'est ici que se révèle un nouveau caractère de cette prétentieuse doctrine : l'illuminisme, dont la théosophie n'est qu'une variété. Il y a en effet cette différence entre la théosophie et la théologie que, dans celle-ci, l'homme cherche à connaître Dieu et que dans celle-là cette connaissance lui vient par illumination. Voir Annie Besant, *Le pouvoir de la pensée;* M. C., *La lumière sur le sentier;* H.-P. Blavatsky, *La voix du silence.* En vertu de ce principe que l'entendement est le réceptacle de la lumière, l'illuminisme doit mettre l'homme en communication avec le monde spirituel, en commerce avec les esprits et lui découvrir les mystères les plus obscurs. Il faut s'entendre toutefois sur les dons particuliers provenant de cette communication avec la divinité ou avec les esprits. On nous avertit prudemment que la lumière, ne venant pas de nous, n'est destinée qu'à cette minorité de croyants que ne peuvent plus rassasier les enseignements ésotériques de leur religion, elle n'est pas donnée à ceux qui en sont pleinement satisfaits. Mais, comme le gnostique des premiers siècles de l'ère chrétienne, l'illuminé ne contemple pas ce qu'il voit, mais ce qu'il ne voit pas. Il ne se doute pas qu'il n'est que la dupe d'une aberration de son propre esprit.

La faveur que la théosophie devait trouver dans notre monde contemporain a fait croire à ses adeptes que cette doctrine se présentait à eux avec tout l'attrait d'une nouveauté. Elle n'était en réalité qu'une réédition, une adaptation de théories très anciennes à une mentalité et à des aspirations dues, comme nous le verrons plus loin, à des circonstances particulières.

Dès les premiers temps de l'ère chrétienne, le gnosticisme se présentait, de même que la théosophie, comme un syncrétisme de doctrines philosophiques et religieuses fondées sur une prétendue connaissance supérieure et mystérieuse, pour conduire à la perfection. La célèbre théorie gnostique des *Éons*, êtres spirituels émanés du sein de Dieu, puis s'éloignant du foyer divin pour se matérialiser et revenant enfin à leur point de départ pour le rétablissement de l'harmonie primitive, cette théorie n'évoque-t-elle pas toutes ces vies successives de la *réincarnation* que les théosophes ont tirées des sources indiennes et grecques. Sans remonter aussi loin, la théosophie trouve sa place dans les spéculations religieuses et scientifiques du XV[e] et du XVI[e] siècle. On compte parmi ses adeptes de grands esprits, dupes de leur imagination et d'un sentiment religieux mal compris et mal dirigé, les uns moins savants et plus portés vers les idées religieuses comme Paracelse, Jacob Bœhm, Giehtel, Saint-Martin, Scheiblet, d'autres plus cultivés et plus portés à la discussion comme Corneille Agrippa, Valentin Weigel, Robert Flud!, Mercurius Van Helmont, Jean Amos. Le plus célèbre d'entre eux, Valentin Weigel, laissera des ouvrages de théosophie qui firent grand bruit dans les XVI[e] et XVII[e] siècles. Cf. Diderot, *Opinion des anciens philosophes théosophes.* Le même Diderot, dans l'*Encyclopédie*, cite l'exemple de Th. Morus qui passa successivement de l'aristotélisme au platonisme, du platonisme au scepticisme, du scepticisme au quiétisme, du quiétisme à la théosophie et enfin à la kabale. Il nous apprend encore que l'application de la philosophie au Coran aurait engendré parmi les musulmans une espèce de théosophisme qu'il déclare « le plus détestable de tous les systèmes ». *Opinion des anciens philosophes : Sarrasins II.*

2° *Les sociétés théosophiques.* — La théosophie a donc de lointains ancêtres, qui eux-mêmes auraient pu trouver des devanciers dans les pratiques théurgistes en honneur chez les derniers Alexandrins. Elle n'a toutefois atteint son plein développement que dans la constitution de ces sociétés dites théosophiques que l'on voit apparaître dans les dernières années du XIX[e] siècle et produire, au siècle suivant, des rejetons dans toutes les parties du monde. Une statistique du mouvement théosophique, donnée en 1908 par un de ses plus notables adhérents français, M. Édouard Schuré, auteur des *Grands initiés*, enregistrait les chiffres suivants : 10 000 membres, 500 branches ou sections et une vingtaine de revues. La section de l'Inde, qui se recrutait surtout parmi les Hindous, s'élevait à 4 000 membres. L'Amérique du Nord en comptait 2 500, l'Angleterre 1 800, l'Allemagne 900. Mais ce dernier chiffre, grâce à l'influence du maître styrien Rudolf Steiner, était presque triplé en 1913. La société théosophique représentée en France par la revue *Le lotus bleu*, que dirigeait le commandant Courmes, ne compta tout d'abord qu'un très petit nombre d'adhérents qui s'accrut sensiblement à la suite des conférences faites à Paris en 1907 par Mme Annie Besant et par le docteur Rudolf Steiner. Le mouvement progressa surtout pendant et après la guerre de 1914-1918, dans un monde intellectuel toutefois assez restreint. C'est à Paris et à Nice, siège de la branche *Agni*, qu'il trouva peut-être, sous la direction de la comtesse suédoise Prozor, ses plus fervents adhérents.

A quelles causes faut-il attribuer le développement des doctrines théosophiques et des initiations qui se pratiquaient dans les loges tenues par leurs adeptes? Cette renaissance des erreurs gnostiques fondée sur une prétendue tradition ésotérique tient sans doute à une connaissance élargie des philosophies et des religions de l'Inde; tout autant à la grande influence exercée par des animateurs qui croyaient pouvoir adapter les mythes hindous à l'enseignement chrétien. Mais le succès de la propagande théosophique tient principalement à l'ignorance religieuse d'un trop grand nombre de nos contemporains. Il répond à cet affaiblissement des croyances et des pratiques religieuses qui fut l'œuvre d'un scientisme anticlérical et de l'hypercritique moderniste. La théosophie se présentait comme la synthèse de toutes les religions et implicitement comme la plus haute religion, celle qui ne demandait que l'adhésion à la fraternité humaine, laquelle supposait la mise en action d'un principe divin commun à tous les hommes. Sa couleur très prononcée d'orientalisme et d'hindouisme lui conférait le charme du mystère qui était en même temps celui du fruit défendu. La place importante faite d'autre part au spiritisme dans les loges théosophiques, avant et sur-

tout pendant la guerre de 1914-1918, leur attira une foule d'adeptes meurtris par des deuils cruels et alléchés par les consolations qu'ils comptaient retirer de leur commerce avec les esprits de leurs chers disparus. Cette illusion ou plutôt ce mensonge contribua dans une large mesure à la fortune des aberrations théosophiques. Notons toutefois que, sans nier la réalité des phénomènes spirites, certains théosophes reconnaissent que « les prétendus rapports avec les esprits sont sans contrôle ». M. A. de F., *La Compagnie de Jésus et la Théosophie*, Paris, 1906.

II. Écoles théosophiques. — Sous leur forme actuelle les sociétés théosophiques sont d'une époque récente et rappeler leur histoire c'est rattacher leur fondation et leur développement à trois écoles ou pour mieux dire aux œuvres de deux femmes : Mmes Blavatsky et Annie Besant, complétées et rectifiées par le maître styrien Rudolf Steiner.

1° *L'œuvre de Mme Blavatsky.* — C'est à Hélène Petrovna de Hahn, veuve du général Nicéphore Blavatsky, que l'on doit la fondation à New-York de la première société théosophique (17 novembre 1875). Initiée aux sciences occultes par des maîtres indigènes, lors d'un voyage qu'elle fit aux Indes, douée de remarquables facultés de médium, elle ne tarda pas à conquérir en Amérique de nombreux adeptes au spiritisme et à la société qu'elle avait fondée grâce au concours apporté par un journaliste américain, le colonel Olcott. Cette société fut comme une école de sciences occultes, où Mme Blavatsky s'employa avec une ardeur inlassable à faire prédominer l'essentiel des philosophies et des religions de l'Inde qui lui tenaient particulièrement à cœur. Elle en consacra et affermit le succès par la publication de nombreux volumes qui servirent de commentaires à sa doctrine. Tels furent : *Isis unveiled*, 2 vol., 1875; *The secret Doctrine*, 6 vol.; *The Key to Theosophy*, 1 vol., 1889 (*Publications théosophiques*, Paris, 10, rue Saint-Lazare).

Mais un coup cruel allait être porté à l'œuvre si imprégnée d'hindouisme dont Hélène Blavatsky était l'âme. Sous l'inspiration de sa présidente, la société théosophique de New-York crut devoir transporter à Adyar, dans l'Inde, le siège de son œuvre. C'était comme le sanctuaire où s'opéraient les merveilles des pratiques occultistes, merveilles dont nul n'aurait songé à nier la réalité. Mais une enquête scientifique dirigée sur place par la « Société des recherches scientifiques de Londres » apporta bientôt la preuve qu'on était en présence de simples jongleries exécutées par d'habiles prestidigitateurs. *Proceedings of the Society for psychical research*, décembre 1884; *Report on phenomens connected with Theosophy*, p. 209-401, cité par le R. P. L. de Grandmaison. Il est des coups dont on se relève difficilement. Celui qui venait d'atteindre la Société théosophique fut encore aggravé, quand on apprit que l'un de ses vice-présidents « fabriquait de toutes pièces les messages » que des adeptes trop confiants attribuaient aux *Mahatmas* thibétains, dépositaires prétendus de la sagesse antique ». L'œuvre de la Société, si justement déconsidérée par cette pratique déloyale, ne pouvait guère se relever qu'en passant sous une autre direction. Une autre femme se présenta pour la sauver. C'était Mme Annie Besant.

2° *L'œuvre de Mme Annie Besant.* — Celle qui recueillit la succession de Mme Blavatsky, en devenant, en 1913, la présidente de la Société théosophique, était une femme d'une rare intelligence, qui portait en elle le besoin d'une activité toujours prête à se renouveler et trouvait sa force dans l'exaltation de ses sentiments, si variables fussent-ils. Son évolution religieuse rappelle par la volte-face de ses changements celle de Morus dont nous avons parlé précédemment. Élevée dans l'évangélisme le plus austère, qui loin d'étouffer son esprit lui permettait de s'élever à une sorte d'extase, puis mariée à un ministre anglican d'un caractère tout différent du sien, le Rev. Frank Besant, Annie Vood, épouse Besant, vit bientôt sa foi anglicane comme sa foi chrétienne chanceler, s'effondrer même, au point d'entraîner dans cette débâcle religieuse l'abandon de son foyer et de ses deux enfants. Ainsi dégagée de tous liens de famille et de religion et de plus en plus exaltée, cette femme est mûre pour toutes les aventures. De concert avec le célèbre athée Brudlangh, elle prêche le matérialisme et le malthusianisme le plus effrontés et complète l'œuvre de ses tapageuses conférences par la publication d'un *Manuel du libre penseur* en deux volumes. Dix ans se passent dans cet apostolat antireligieux. Annie Besant finit par se lasser du matérialisme. Une rencontre avec Hélène Blavatsky qui, nous dit le R. P. de Grandmaison, « la conquiert, la magnétise, l'initie », va achever et fixer son évolution religieuse. La théosophie a trouvé dans Annie Besant le génie qui dirigera et intensifiera son action. La franc-maçonnerie ne la comptera pas moins parmi ses plus ferventes adeptes en élevant S.·. Annie à l'un de ses plus hauts grades.

Après avoir recueilli la succession de Mme Blavatsky à la présidence de la Société théosophique, Mme Besant accrut le prestige de son influence en se fixant dans le sanctuaire d'Adyar. C'est de ce centre religieux, de cette « maison des Sages », que rayonne son action accrue par des tournées triomphales à travers l'Europe et par de nombreux écrits comme *La mort et l'au-delà; La réincarnation; Le pouvoir de la pensée; Des religions de l'Inde; Vers le temple*, etc. (*Publications théosophiques*, Paris, 10, rue Saint-Lazare, 1910).

Moins exclusive toutefois que Mme Blavatsky qui avait dilué la figure de Jésus jusqu'à un effacement presque total devant celle de Bouddha, présenté comme l'initié supérieur et parfait, elle répare le silence ambigu de la fondatrice de la Société théosophique sur la personnalité du Christ et sur la valeur intrinsèque du christianisme par la publication de son livre sur le *Christianisme ésotérique*. Le congrès théosophique tenu à Paris en 1906 marque le couronnement de l'œuvre d'Annie Besant, complément de celle d'Hélène Blavatsky, mais il en marque également le déclin qui sera la conséquence des fautes de celle dont le Congrès avait salué le triomphe.

3° *Les fautes de Mme Besant et la crise de la Société théosophique.* — Sans parler ici de la concurrence qui lui vint du docteur styrien Rudolph Steiner, Annie Besant allait trouver dans ses propres fautes un discrédit personnel qui fit un très grand tort au mouvement théosophique que son action avait porté à son apogée.

C'est ici que prend place l'histoire d'une colossale supercherie, renouvelée des diableries de Léo Taxil, et dans laquelle sombra le prestige de la grande maîtresse théosophique. Annie Besant avait rêvé, dans son imagination si souvent délirante, de présenter à l'adoration de la secte un nouveau Messie. C'était un jeune Hindou, âgé de treize ans, et qui portait le nom de Krishnamurti. Mais, pour assurer le succès de sa folle entreprise, elle fit appel au concours d'un maître réputé ès sciences occultes, M. Leadbeater, qui avait reçu à Ceylan le baptême bouddhique (le *pansil*) des mains du grand-prêtre Sumegulu. Aucune collaboration n'était moins désirable. L'homme choisi par Annie Besant pour sa campagne messianique avait été dénoncé par le Congrès de Paris, en 1906, pour l'immoralité de ses pratiques dans l'initiation théosophique des enfants et mis en demeure, devant la réprobation unanime soulevée par ses procédés et méthodes, de démissionner de la société. Mme Besant réussissait

cependant, deux ans plus tard, à obtenir la réintégration dans la secte de cet indésirable instructeur dont le concours lui paraissait indispensable. Entre leurs mains le jeune Hindou baptisé du nom poétique d'Alcyone devint un jouet assez malléable pour être présenté comme Maître et Messie aux hommages des théosophes. Pour authentifier la merveilleuse carrière de ce nouveau Messie et assurer le succès du rôle qu'on voulait lui faire jouer, Leadbeater rédigea des mémoires qui lui furent attribués et publiés sous ce titre : *Aux pieds du Maître*, par Alcyone. Il corsa le faux par une biographie où étaient longuement exposées les trente-deux incarnations successives de Krishnamurti, et en son honneur fut fondé l'ordre mystique « L'Étoile d'Orient ». La pente est rapide sur le chemin de la mystification, elle n'est pas moins accélérée sur la voie du ridicule. Annie Besant prit, à son tour, la plume pour décrire la préhistoire lunaire de son Messie. Il faut lire dans le curieux et très instructif opuscule du docteur Eugène Lévy, théosophe désabusé, il faut lire dans cette brochure intitulée : *Mme Annie Besant et la crise de la société théosophique*, les détails stupéfiants que renferme cette préhistoire lunaire. On est non moins édifié par la lecture d'un autre écrit signé des noms de A. Besant et de C.-W. Leadbeater : *Man; Where-Now Wither*, 1913. On y apprend (p. 34) l'origine simiesque du jeune Alcyone, d'Annie Besant et de Leadbeater eux-mêmes.

C'était vraiment faire la part trop grande à la plus basse crédulité. Des protestations s'élevèrent contre la conduite de la Société théosophique. Et, sous l'influence de son chef Rudolph Steiner, la section allemande qui comptait 2 400 adhérents mit Annie Besant en demeure de s'expliquer sur le compte de son Messie, au congrès qui devait se tenir à Gênes en 1911. Mais Mme Besant fut assez habile pour faire décommander ce trop gênant congrès, elle réussit même à faire exclure de la Société théosophique toute la section allemande. Ces mesures dictatoriales ne sauvèrent cependant ni le prestige d'Annie Besant, ni l'unité de la Société théosophique. Celle qui avait inventé le nouveau Messie fut partout l'objet des quolibets de la presse. D'autre part, une scission s'opéra dans la société soumise à son obédience. Sans parler des théosophes allemands, la plupart des théosophes suisses et plusieurs loges alsaciennes, françaises, belges, anglaises et même hindoues vinrent se ranger sous la direction du maître styrien Rudolph Steiner, qui apportait à ses adhérents une nouvelle conception de la théosophie.

4° *L'œuvre de Rudolph Steiner : L'anthroposophie.* — Avec Rudolph Steiner venait de se lever un nouveau soleil au firmament théosophique, où les avatars de Mme Besant continuèrent, même au cours de la guerre de 1914, à soulever nombre d'orages. Par un changement de méthode et d'orientation, la théosophie allait devenir l'anthroposophie, en descendant de l'étude du divin à celle de l'humain.

Le docteur Rudolf Steiner, à la fois mystique et occultiste, était né, en 1861, à Krutzevic en Hongrie. D'une nature grave et concentrée, il se sentit attiré tout jeune par la poésie du culte catholique et la profondeur des mystères religieux. Ses biographes nous assurent qu'il avait « le don inné de voir les âmes ». En lui grandissait une volonté silencieuse et inflexible, celle de se rendre maître des choses par l'intelligence. A l'âge de quinze ans, Rudolf Steiner fit la connaissance d'un savant botaniste, de passage en son pays, qui l'initia à la connaissance des vertus « occultes » du monde végétal et du double courant d'évolution et d'involution qui constituerait le mouvement même du monde. Ce n'était pas encore le maître qu'il cherchait, mais, à dix-neuf ans, notre aspirant aux mystères rencontra son véritable guide dans un homme inconnu de ses contemporains et soucieux lui-même de garder un incognito qu'il regardait comme la condition de sa force. Ce guide, très instruit de la tradition occultiste, n'eut plus de peine à compléter l'éducation de son jeune disciple en lui révélant par un enseignement oral les secrets de la synthèse ésotérique des religions et des forces spirituelles. Dix ans d'études et de préparation technique permirent à Rudolf Steiner de prendre le grade de docteur en philosophie et d'achever son initiation aux pratiques de l'occultisme (1881-1891). A cette période en succéda une autre, de dix ans également, qui fut pour lui un temps de luttes et de controverses dues à l'originalité de ses idées (1891-1901). La maîtrise qu'il s'était acquise lui fit un grand renom dans le monde théosophique. Il fut ainsi appelé à relever le drapeau de la Société théosophique. Il lui apportait un esprit et des enseignements nouveaux résumés dans sa doctrine de l'anthroposophie.

Sous ce vocable, il faut voir tout d'abord un renversement dans la conception théosophique de l'occultisme. L'homme n'est plus invité à « la recherche des vérités et des pouvoirs suprasensibles, qui trop souvent lui fait perdre son équilibre en le détournant avec mépris de ses devoirs sociaux ». Ce n'est pas, en effet, nous dit-on, « dans la passivité ni dans l'intervention d'une mystérieuse puissance venant d'en haut que l'homme peut développer sa clairvoyance et les pouvoirs supérieurs qu'il recèle en lui-même ». C'est, au contraire, en s'astreignant aux méthodes et à la pratique de certains exercices, que le Maître Steiner recommande, qu'il s'agit d'éveiller les forces occultes. « L'activité intérieure de l'occultisme est solidaire de l'activité normale de nos facultés intellectuelles et autres. » Là est son sol nourricier. Et Rudolf Steiner ne craint pas de proclamer que « la théosophie perd son originalité et son caractère propre si elle ne s'appuie pas sur la base scientifique de l'expérimentation ».

Le maître styrien complète ce nouvel enseignement théosophique de l'occultisme en le ramenant des sources et traditions indiennes, où il se cristallisait sous l'influence de Mme Blavatsky, aux sources et traditions occidentales, c'est-à-dire chrétiennes. Sans prétendre infirmer la foi des théosophes européens qui, par tempérament et par conviction, regardaient le Bouddha comme « l'initié supérieur et parfait », Rudolf Steiner se fit le théoricien du christianisme ésotérique, comme plus apte à pénétrer dans les esprits occidentaux que les idées des philosophes de l'Inde. On doit d'ailleurs tenir compte de ce fait que « le monde actuel tourne autour du Christ comme autour de son axe et que toute l'évolution historique s'opère sous son signe et son esprit ». Désireux toutefois de ne briser aucune idole, Rudolf Steiner propose de voir dans le Christ une réincarnation et une synthèse de Mithra et de Dionysos. *Von Jesus zu Christus*, p. 12.

On trouvera dans les deux grands ouvrages du maître styrien, traduits en français : *Le mystère chrétien et les mystères antiques*, et *L'initiation ou la connaissance des mondes supérieurs* (*Publications théosophiques*, Paris, 1909), le développement des théories steinériennes dont nous n'avons pu donner qu'une esquisse. Elles sont devenues celles de tous les philosophes européens ralliés aux doctrines de Rudolf Steiner qui, malgré leurs apparences scientifiques, laissent, comme nous le verrons plus loin, toutes leurs tares originelles aux enseignements fondamentaux de la théosophie.

III. Les enseignements théosophiques et la doctrine chrétienne. — En se présentant, de nos jours, comme « la somme des vérités qui forment la base de toutes les religions et qu'aucune d'elles ne peut

réclamer comme son bien exclusif », en s'attribuant, d'autre part, la mission et le pouvoir d'illuminer les Écritures sacrées par la révélation de leur sens secret, la théosophie s'offre à ses adhérents comme supérieure à toutes les croyances religieuses. Elle apporterait, en effet, une gnose, où ces croyances trouveraient leur fondement, et une exégèse rendant intelligibles les mystères voilés sous le symbole des textes sacrés. Elle serait ainsi la doctrine destinée à remplacer dans un avenir plus ou moins proche toutes les religions. Il importe donc de mettre en lumière les enseignements théosophiques pour montrer combien sont peu justifiées les prétentions de leurs inspirateurs. Cette constatation peut se faire en étudiant spécialement ces enseignements dans leurs rapports avec ceux du christianisme. Ce qui distingue avant tout les premiers des seconds, et ce qu'il convient de ne point perdre de vue dans ce rapprochement des doctrines, c'est l'exclusion systématique de toute idée d'un surnaturel existant. Or, le surnaturel n'est-il pas à la base des religions que la théosophie aspire à remplacer?

1° *La théosophie et sa conception panthéiste de Dieu.* — C'est tout d'abord dans sa conception de Dieu que la théosophie s'oppose à notre conception chrétienne d'un Dieu personnel, créateur et père de Jésus. Ce Dieu-là est considéré par les théosophes comme « un tissu de contradictions et une impossibilité logique ». Aussi, disent-ils, « ne voulons-nous avoir rien à faire avec lui ». *The Key to Theosophy*, p. 42. L'aveu ne peut être plus net; il est confirmé par cette déclaration d'un théosophe américain, Olcott, mettant au défi ceux qui lui reprochaient sa foi en un Dieu personnel d'apporter un seul mot à l'appui de cette accusation. *Religion and occult Science*, note, p. 38.

Les théosophes rejettent toutefois l'épithète d'*athées*, puisqu'ils affirment leur croyance « en un Principe divin universel dont tout procède et dans lequel tout sera résorbé à la fin du grand cycle de l'Être ». Nous sommes donc ici en plein panthéisme. C'est le fait que souligne Mme Annie Besant dans sa déclaration que « la théologie en matière religieuse est panthéiste ». *Why I became a theosophist*, Londres, 1891. Dieu est Dieu et tout est Dieu : « La vie divine c'est la présence de l'esprit dans tout ce qui existe, dans l'atome comme dans l'archange. Ce grain de poussière cesserait d'être si Dieu en était absent. Ce Séraphin sublime n'est rien qu'une étincelle du feu éternel qui est Dieu. » Nous reconnaissons ici, dans la conception de cette « Déité » théosophique, l'émanatisme des sources indiennes.

Une confusion résultant d'une terminologie analogue pourrait néanmoins se produire dans certains esprits qui, trompés par des apparences, croiraient de ce fait retrouver dans la doctrine théosophique une réplique de la Trinité chrétienne : Père, Fils et Saint-Esprit. Mais, d'un côté comme de l'autre, les mots employés pour exprimer la manifestation de la divine Trinité ne répondent pas aux mêmes réalités. Les trois personnes divines du mystère chrétien ne sont dans la doctrine théosophique autre chose que des forces impersonnelles groupées en triades empruntées à la trimourti hindoue ou à une sélection de dieux helléniques, des vocables pour désigner les notions de cause, d'énergie et de matière. Cette trinité n'a donc rien de commun que le nom avec notre Trinité chrétienne.

2° *Le Christ des théosophes.* — Tout ce que le christianisme nous enseigne sur la personne de Jésus-Christ fils de Dieu, médiateur unique entre son Père et les hommes et Rédempteur, toute cette dogmatique qui constitue le fondement de notre foi ne rencontre que négation ou déformation de la part des théosophes dirigeants. Pour eux, le Christ clôt la liste de ces grands initiés dont M. Édouard Shuré a esquissé l'histoire : Rama, Krishna, Hermès, Moïse, Orphée, Pythagore, Platon. Mais le témoignage des évangiles touchant l'existence historique elle-même du divin Rédempteur est pratiquement sans valeur, au dire d'Annie Besant (Déclaration faite à Calcutta le 24 mars 1911). Steiner n'est pas moins catégorique dans sa négation. « On ne peut, affirme-t-il, absolument rien tirer des sources sur la personne de Jésus » (Déclaration faite à Carlsruhe le 3 octobre 1911). Dans ces conditions, tout théosophe peut se faire l'idée qu'il veut du fondateur du christianisme. Mme Besant s'y emploie d'ailleurs avec une fantaisie et une exubérance d'imagination que facilite son dédain des témoignages historiques et d'une science exacte. Elle invente un Christ prétendu historique, qu'elle distingue du Christ « mythique », Dieu solaire, et du Christ « mystique », symbole du développement de l'initié, et le fait naître en 105 avant notre ère. Elle s'en sert comme du jeune Krishnamurti pour en faire un parfait occultiste, qui payera de sa vie son dévouement à la cause ésotérique, et dont l'influence sur ses disciples s'exerça durant cinquante ans au moyen de son corps astral. Et, pour compléter ce roman théosophique, Steiner propose, comme nous l'avons rappelé, de voir dans le Christ « une réincarnation et un symbole de Mithra et de Dionysos ». *Von Jesus zu Christus*, p. 19. Quant à l'œuvre rédemptrice du Christ nous verrons plus loin comment elle est battue en brèche par la morale théosophique. Mais il importe auparavant de rappeler tout au moins sommairement la place que l'homme tient dans cet univers « créé par l'émanation du grand souffle de l'Unité ». A. Besant, *Introduction à la théosophie*, p. 21.

3° *L'homme et ses corps.* — La psychophysiologie théosophique ne s'accorde guère mieux que sa théodicée avec la doctrine chrétienne pour nous expliquer la nature de l'homme. Sur cette nature le christianisme comme le spiritualisme nous apportent ces simples données : l'homme est un être composé d'un corps mortel et d'une âme immortelle. La conception émanatiste de la substance humaine est infiniment plus complexe pour le théosophe. Ses instructeurs s'autorisent des prétendus résultats de leurs observations personnelles pour affirmer : 1. que l'homme est un esprit pur qui se manifeste dans ce qu'on est convenu d'appeler l'âme, c'est-à-dire dans l'intelligence, l'émotion, l'activité; 2. qu'il possède un ou plus exactement plusieurs corps, ses véhicules et ses instruments, dans les divers mondes du vaste univers d'où ils tirent les noms sous lesquels ils sont désignés dans la terminologie théosophique. Ces mondes que les théosophes appellent encore des « plans » ne sont pas séparés dans l'espace, ils sont tous à la fois en notre présence et représenteraient des degrés différents parmi les agglomérations de la nature.

S'il faut en croire les inventeurs de cette psychophysiologie, l'homme existerait dans plusieurs de ces mondes, mais ne connaîtrait normalement que le plus bas d'entre eux : le monde physique. Comment les autres se révéleraient-ils à lui? Dans les rêves et dans l'hypnose. En correspondance avec ces mondes imaginaires, le corps dit physique, constitué par des cellules ou agrégats atomiques imperceptibles à l'œil nu mais visibles au microscope, ce corps appartenant à notre monde inférieur ou physique fonctionnerait dans une région de l'univers appelée « plan astral », d'où il tirerait avec son nom sa force vitale, grâce à l'enveloppe de substance astrale qui recouvre ses atomes. La communication aurait lieu quand l'homme se sépare de son corps physique, ce qui se produirait automatiquement pendant le sommeil et volontairement à la suite d'un entraînement spécial. Le corps astral dégagé des

liens du corps physique nous donnerait la faculté de nous transporter à n'importe quelle distance et sans le moindre inconvénient pour le corps physique paisiblement endormi sur un lit. Il reste à l'homme un corps posthume, le corps dit « mental », que l'homme revêt le jour où, débarrassé par la mort de son vêtement de chair, il entrera dans le monde « mental ». Ce corps, formé de la substance de cette région de l'univers, serait d'une matière infiniment plus subtile que celle du monde astral et surtout du monde physique. C'est ce corps qui, agissant sur les deux autres, produirait toutes les manifestations de la conscience et de l'intelligence.

Cette doctrine si complexe et si obscure de l'homme et de ses corps était celle de l'ancienne Société théosophique dirigée successivement par Mme Blavatsky et Mme Besant. Elle a été révisée, sans gagner beaucoup en clarté, par Rudolf Steiner, qui a cru pouvoir faire la synthèse de tous ces corps d'origine bouddhique et hindouiste dans un principe individuel le *Moi* virtuellement triple qui serait « le nœud vital et comme le gond du composé humain ». On ne voit guère le rôle que joue l'âme dans tous ces dédoublements corporels qui ne sauraient infirmer la doctrine chrétienne ou même simplement spiritualiste sur la formelle distinction du corps et de l'âme.

4° *La morale théosophique.* — On comprendra mieux encore l'opposition foncière qui existe entre le christianisme et la théosophie, si l'on transporte leurs enseignements sur le terrain de la morale. « La Société théosophique, nous dit-on, n'a pas de dogmes et ne connaît pas d'hérétiques. Personne n'en est exclu pour ne pas croire à tel ou tel de ses enseignements. On peut même les repousser tous, sauf le principe de la fraternité humaine », principe fondé sur l'unité des êtres. « Faire le mal, c'est verser un poison dans les veines de l'Humanité, c'est commettre un crime contre l'unité. » Cette exclusion de tout dogme — le principe de la « fraternité universelle » mis à part — nous explique l'absence de tout code moral dont se fait gloire la théosophie. Elle se borne à cueillir dans les philosophies anciennes ou modernes, dans les doctrines bouddhistes plus spécialement, ce qu'elle en appelle « les fleurs les plus parfumées », c'est-à-dire les maximes qui répondent le mieux à ses aspirations. On voit déjà ce qui en principe oppose la morale théosophique à celle qui fut codifiée en dix commandements sur les hauteurs du Sinaï et perfectionnée par la loi évangélique de l'amour. Et l'on comprend que toute énumération de devoirs soit absente d'une morale qui ne fait pas dépendre ces devoirs de Celui-là seul qui a le droit de les imposer à tous les hommes et le pouvoir d'en sanctionner l'accomplissement.

A défaut de prescriptions divines, deux concepts constituant la doctrine fondamentale de toutes les religions de l'Inde, trouvent une place de tout premier rang dans la morale théosophique : le *Karma* et la *réincarnation*, l'un et l'autre étroitement liés dans la dépendance et continuité de leur action.

1. *Le Karma ou la loi de causalité.* — Qu'est-ce que le Karma? Mme Annie Besant répond : « Le *Karma* est une loi naturelle universellement reconnue et appelée en Occident : loi de causalité ou loi d'action ou de réaction. Cette loi nous apprend à connaître les conditions à remplir pour produire ou éviter un effet déterminé. L'acte a un passé qui le prépare, un avenir qui le prolonge. Il implique un désir qui l'a inspiré, une pensée qui lui a donné forme et un mouvement visible auquel le terme d'acte est généralement réservé. Tout acte est un maillon dans une chaîne sans fin de causes et d'effets, parce que tout effet devient cause et que toute cause a commencé par être effet. La réaction qui s'en suit serait toujours égale et opposée à l'action. Telle est, en résumé, la doctrine théosophique du *Karma*.

Cette loi d'action et de réaction joue bien dans le domaine des phénomènes physiques et cosmiques, mais les sanctions ou réactions qu'elle comporte ne sauraient constituer la base invariable d'une morale individuelle et sociale. Ses effets ici peuvent être contrariés et même annulés par l'intervention du libre arbitre ou, si l'on aime mieux, de deux facteurs psychologiques dont la théosophie ne semble tenir aucun compte : l'intelligence et la volonté humaines. Leur coopération est souvent assez puissante pour détourner et arrêter les conséquences de nos actes. Comment, d'autre part, concilier cette loi aveugle et automatique du *Karma* dans l'affaire du salut individuel avec la doctrine chrétienne de la grâce, de la rédemption et du pardon? Les théosophes ne veulent admettre que le principe du salut par l'homme seul, principe excluant, disent-ils, « la substitution d'un individu à un autre » dans le rachat des fautes. Ils osent même présenter l'œuvre sublime de la rédemption non seulement comme « un cauchemar de l'intelligence humaine » mais encore comme « un dogme cruel et idiot, conduisant ceux qui continuent d'y croire au seuil de tous les crimes imaginables »! *The Key to Theosophy*, p. 150-151. C'est pourquoi « le sacrifice expiatoire de Jésus ne peut être admis par aucun de ceux qui croient au Karma ». Annie Besant, *Karma*, p. 15.

Puisque l'homme crée sa destinée et nul autre que lui *(id., ibid.)*, puisque seul il est l'artisan de son salut et que « le Divin n'est accessible à l'homme qu'en lui-même », la prière, la grâce, la rédemption sont exclues de la doctrine théosophique, parce que supplications et secours extérieurs sont inutiles. « Il n'existe pas de Dieu vengeur qui punit ou récompense, il n'y a pas de damnation éternelle. » M. Prozor, *Tanha*, p. 30 (*Éditions de la Tortue*, Carros, Alpes-Maritimes).

Quelles sanctions interviendront alors pour récompenser la vertu et punir le crime? L'expérience démontre chaque jour que les sanctions humaines sont souvent déficientes en cette vie. D'où la nécessité des sanctions ultra-terrestres, fondement de la morale chrétienne. Comment sont-elles remplacées dans la morale théosophique?

2. *La réincarnation.* — La théosophie prétend restituer à Dieu sa justice et à l'homme son pouvoir par sa fameuse doctrine de la réincarnation. Lorsqu'il meurt, affirment les théosophes, l'homme ne fait que quitter le vêtement corporel qu'il a revêtu temporairement, pour en prendre un autre et poursuivre ainsi sa carrière, existence après existence, corps après corps, dans un immense cycle de naissances et de morts, jusqu'à ce qu'il ait atteint la perfection. C'est le Karma qui réglemente le nombre de ses vies successives. Après un stade de dissolution plus ou moins long, consécutif à une première mort, l'homme entrerait dans un état nommé le Dévachan, où, suivant le mot de l'Évangile, il récolterait ce qu'il aurait semé, c'est-à-dire subirait les conséquences physiques de ses bonnes et mauvaises actions. Cette métamorphose se produirait par une réincarnation nouvelle dans un état meilleur ou pire que la précédente existence, c'est-à-dire conditionné par la loi du Karma. Si la vie antérieure est lourde de fautes inexpiées, la réincarnation peut se produire dans une espèce animale, voire même végétale ou minérale. On lit dans la brochure intitulée *Tanha*, œuvre de Mme Prozor, théosophe de marque, qui nous confiait en 1925 qu'elle était « la réincarnation du pape Jules II », la déclaration qui suit : « Je suis identifiée à un chêne. Me voici bravant la tempête. A côté un arbre géant est atteint par la foudre. Brisé, noirci, lamentable, il tombe avec fracas. Moi je suis indemne... Ce fut par *ma* force

que fut activé le germe qui, pourri dans le noir humus de la terre, engendra cette entité magnifique. J'en éprouve une joie végétale qui ne ressemble à aucune autre. »

Mme Prozor écrit encore : « Me voici sous terre, au centre d'un bloc de cristal. J'aide à la lente formation de ses lignes de force, à sa croissance, à sa belle et sage organisation intérieure. J'en ai une conscience obscure, massive, un plaisir soutenu et mystérieux. » *Tanha*, p. 61-63. Ces citations échappent à toute discussion. On ne voit pas d'ailleurs par quels arguments elles pourraient établir leur véracité. Retenons encore cette autre affirmation d'une adhérente à la doctrine de la réincarnation, exprimant en notre présence, la volonté de « devenir goutte d'eau ».

Mais ces incarnations rétrogrades dans des espèces inférieures n'excluent pas le retour dans la vie humaine, où le Karma peut s'alléger du salaire dû aux fautes des existences antérieures et, de progrès en progrès, modeler en lignes toujours plus belles la croissance du germe spirituel et divin que l'homme porte en lui, jusqu'à ce qu'il atteigne enfin la stature de l'homme parfait. C'est alors que, pleinement évolué il s'absorbera, se perdra dans l'essence universelle, c'est-à-dire dans la Nirvana boudhique. Mme Blavatsky, *The Key to Theosophy*. Tout ce que nous avons dit du Karma s'applique logiquement à la réincarnation qui exclut le pardon et le salut apportés par la rédemption divine. De l'aveu des dirigeants théosophes, le sacrifice expiatoire de Jésus ne peut être admis par aucun de ceux qui voient la réhabilitation dans les améliorations morales de vies successives et indéfinies.

Telle est dans ses traits essentiels la doctrine de la réincarnation, fondement de toutes les religions de l'Inde, et enseignée par les philosophes grecs tels que Pythagore, Platon, les néo-platoniciens et les gnostiques. Certains théosophes ont voulu voir des allusions à cette croyance dans certains textes évangéliques : Matth., XVI, 13, 14; Marc., VIII, 27-28; Luc., IV, 16-19; Joa., II, 1-15. Ne vont-ils pas, comme la comtesse M. A. de F., dans sa brochure déjà citée, jusqu'à voir dans saint Paul et ses épîtres aux Corinthiens « le plus convaincu et le plus convaincant des théosophes ». Il faut une grande imagination pour trouver dans ces textes une justification quelconque de la réincarnation, que ni le christianisme, ni le judaïsme, ni l'islamisme n'ont jamais comprise dans leurs enseignements. Le mot chrétien de résurrection, tel qu'il est employé dans les évangiles, et qui signifie : « action par le Divin, vie éternelle », a un sens autrement positif et actif que le Nirvana de la sagesse hindoue qui, malgré le sens transcendant que certains théosophes se plaisent à lui donner, aura toujours pour nos oreilles et nos âmes occidentales une couleur négative et passive par sa seule vertu étymologique, en sanscrit : « extinction ».

Nous faut-il ajouter, pour ne laisser dans l'ombre aucun point essentiel, que, en vue de donner une base expérimentale à leurs hypothèses sur la réincarnation, les partisans de cette doctrine ont voulu la justifier par les capacités merveilleuses des enfants prodiges tels que Pascal, Mozart, Hamilton? Bornons-nous à déclarer que le cas des enfants prodiges reste un des problèmes dont la science n'a pu encore apporter la solution. Constatons, au surplus, que l'objection à l'idée de la réincarnation que nous ne conservons aucun souvenir de ces vies antérieures que nous prête la théosophie garde toute sa force. Elle tient contre toutes les explications fournies par ses adeptes.

Conclusion. — En résumé, nous sommes, avec la théosophie, en présence d'une doctrine panthéiste, exclusive de tout surnaturel et dangereuse par ses pratiques occultes. Il n'est pas étonnant que l'Église ait tenu à mettre en garde les catholiques contre les initiations en usage dans les loges théosophiques et contre des enseignements incompatibles avec sa propre doctrine.

Dans une audience plénière tenue le 14 juillet 1919, à une époque où, grâce à l'ignorance religieuse d'un trop grand nombre de nos contemporains, la théosophie bénéficiait, particulièrement en France, d'un crédit exceptionnel, qui lui venait de l'attrait de ses mystérieuses spéculations et de ses pratiques secrètes, la S. C. du Saint-Office intervint, à l'occasion d'une question qui lui fut proposée en ces termes : « Les doctrines dites actuellement théosophiques sont-elles conciliables avec la foi catholique? Est-il permis, en conséquence de donner son nom aux sociétés théosophiques, d'assister à leurs réunions, de lire les ouvrages, revues, journaux et écrits théosophiques? » La réponse fut d'une netteté qui levait tous les doutes : « *Non aux deux questions.* » Cette décision, approuvée par le pape, fut promulguée le 17 du même mois de juillet et publiée dans les *Acta apostolicæ Sedis* du 1er août 1919. On voit quelle conduite impose à ce sujet la profession loyale du catholicisme.

Rappelons, avant de clore cette étude, que les sociétés ou loges théosophiques ont été comprises dans le décret de dissolution des sociétés secrètes, émané du gouvernement que dirigeait le maréchal Pétain (13 août 1940).

Sans qu'il y eût fusion entre les deux organismes théosophique et maçonnique, leurs principes philosophiques et leurs rites, sinon leurs inscrits politiques, les faisaient converger vers une action commune dont le but plus ou moins occulte était la substitution d'une religion naturelle et purement civique à la religion chrétienne, religion impliquant de ce fait la suppression de tout surnaturel. Ainsi l'avait compris Mme Annie Besant qui fut « l'âme et la voix de la Société théosophique » et n'attendit pas de succéder à la présidence de Mme Blavatsky pour se faire initier à la franc-maçonnerie. La revue *La lumière maçonnique* (septembre-octobre 1912, p. 473) inséra à ce sujet une photographie avec cette légende : « La S.·. Annie qui est placée au premier rang, au milieu, est la S.·. Annie Besant 33e. A sa droite est la S.·. Francesca Arundula, 33e, etc. » L'exemple donné par Mme Besant eut de nombreux imitateurs dans le monde théosophique. Un document officiel, en date du 14 octobre 1941, rapporte que, « parmi les 50 000 adhérents actifs environ des diverses obédiences de la franc-maçonnerie, on trouve en général trois catégories », dont la première désignée sous le vocable : les *mystiques* est formée « des philosophes adonnés à la théosophie, à l'occultisme et au spiritisme », c'est-à-dire à tout ce qui est le propre d'une société secrète. *Dix mille* d'entre eux, selon certaines estimations, appartiennent à la Société théosophique.

Indépendamment de tous les ouvrages théosophiques, la plupart ouvrages de fond cités dans cette étude, nous pouvons mentionner : d'Annie Besant, *La théosophie et son œuvre dans le monde; Les lois fondamentales de la théosophie; La réincarnation; Le Bhagava-Gita;* de H.-P. Blavatski, *Doctrine secrète* et la *Voix du silence;* de A. Sinnett, *Le Bouddhisme ésotérique; Le développement de l'âme;* du Dr Th. Pascal, *Les lois de la Destinée.* Pour la réfutation des erreurs théosophiques, voir R. P. Léonce de Grandmaison, *Le lotus bleu*, Paris, 1910; du même, *Nouvelle théosophie*, dans *Études* du 5 décembre 1914 et du 5 mai 1915; art. *Théosophie*, dans *Dictionn. apologétique*, t. IV, col. 1639; Eugène Lévy, *Mme Annie Besant et la crise de la Société théosophique*, Paris, 1919.

J. Brugerette.

THÉRÈSE DE JÉSUS (SAINTE), réformatrice du Carmel et écrivain mystique (1515-1582). — On étudiera la sainte, la réformatrice (col 561), la fondatrice (col. 563) et l'écrivain mystique (col. 566).

I. La sainte. — Il y a intérêt à distinguer deux périodes dans la vie de sainte Thérèse : celle qui a précédé l'élévation habituelle de la sainte aux états mystiques, qui se termine en 1558 (Thérèse a 43 ans), et celle qui l'a suivie de 1558 à 1582 date de sa mort. Dans la première, nous sommes les témoins de son ascension progressive vers la perfection et dans la deuxième nous la voyons vivre dans les états mystiques et en même temps se livrer tout entière à l'œuvre de la réforme du Carmel et de la fondation de ses monastères de carmélites.

De la première partie de la vie de sainte Thérèse trois faits surtout retiendront l'attention de l'historien : la « conversion », la maladie au début de la vie religieuse et l'utilisation de l'oraison comme moyen de sanctification.

1° *La conversion.* — A l'époque de la jeunesse de sainte Thérèse, avant son entrée dans la vie religieuse, y eut-il conversion proprement dite, c'est-à-dire passage de l'état de péché mortel à l'état de grâce? Les circonstances où sainte Thérèse aurait pu pécher gravement sont les suivantes. Née le 28 mars 1515, à Avila, dans une famille bien chrétienne, Thérèse eut une enfance très pieuse. Vers l'âge de douze ans elle se livra avec avidité à la lecture des romans de chevalerie si répandus alors en Espagne, lecture « qui fit le plus de tort à mon âme », dit Thérèse. *Vie*, c. II. Après la mort de sa mère — Thérèse avait treize ans — laissée sans surveillance attentive, elle reçut fréquemment la visite de « plusieurs cousins germains », qui lui parlaient « de leurs inclinations et autres enfantillages qui n'avaient rien de bon ». *Vie, ibid.* Enfin, la fréquentation d'une parente, qui « était des plus légères » et « compagnie dangereuse », mit Thérèse en grave péril d'offenser Dieu. Mais elle ne fit rien qui fût contraire à l'honneur. « Sur ce point, j'étais, ce me semble, dit-elle, inébranlable. » *Ibid.* Après sa grande maladie et étant religieuse depuis plusieurs années, Thérèse connut une autre période d'infidélité, où l'esprit mondain pénétra dans son âme. Thérèse déclare qu'elle éprouvait un véritable « effroi » en pensant qu'elle s'était exposée à de « grands périls » pour son âme pendant ce temps de dissipation. *Vie*, c. V, VII.

Selon l'estimation des biographes de sainte Thérèse, ces fautes, qu'elle se reproche si sévèrement, ne constituent pas des péchés mortels. Lorsqu'elle composa le livre de sa *Vie*, en 1562, elle était arrivée aux états mystiques. Elle avait des lumières très vives sur la malice du péché. Elle était donc portée à exagérer la culpabilité des fautes commises trente ans plus tôt : « Quelque soin qu'elle ait pris d'exagérer ses infidélités, écrit de Villefore, le vice ne donna jamais d'atteinte mortelle à son innocence et tout se réduisit à des transgressions et à des légèretés qu'il ne faut nullement dissimuler, mais aussi qui ne doivent pas être empoisonnées. » *La Vie de sainte Thérèse tirée des auteurs originaux espagnols et des historiens contemporains*, Paris, 1748, t. I, p. 14. Ribera ramène les péchés de Thérèse à des fautes d'imprudence : « Pour mon regard, dit-il, je pense que ses péchés ne furent point autres sinon se mettre et exposer au danger de faire quelque péché ou d'en commettre de griefs par telle conversation, devis et familiarités qu'elle avait avec telles personnes. » *La Vie de la Mère Thérèse de Jésus, fondatrice des Carmes déchaussés*, trad. franç., Paris, 1645, l. 1, c. VII.

Le pape Grégoire XV, dans la bulle de canonisation de sainte Thérèse du 12 mars 1622, a solennellement sanctionné les vues des biographes : *Inter cæteras ejus virtutes... integerrima effulsit castitas, quam adeo eximie coluit, ut non solum propositum virginitatis servandæ a pueritia conceptum usque ad mortem perduxerit, sed omnis expertem maculæ angelicam in corde et corpore servaverit puritatem.* Le P. Bouix est si persuadé que la sainte exagère ses fautes, qu'il n'hésite pas à changer, dans sa traduction de la *Vie*, les passages très affirmatifs où elle en parle. Au début de la vision de l'enfer, *Vie*, c. XXXII, Thérèse écrit : « Je compris que Dieu voulait me montrer la place que les démons m'y avaient préparée [dans l'enfer] et que j'avais méritée par mes péchés. » *Œuvres complètes de sainte Thérèse*, trad. des carmélites de Paris, t. II, 1907, p. 1. (Traduction que je citerai toujours.) Bouix modifie la phrase ainsi : « Je compris que Dieu voulait me faire voir la place que les démons m'y avaient préparée, et que j'aurais méritée par les péchés où je serais tombée si je n'avais changé de vie. » *Œuvres de sainte Thérèse, traduites d'après les manuscrits originaux*, t. I, Paris, 1859, p. 400.

Thérèse, elle, paraît convaincue — son texte le prouve — qu'elle a offensé Dieu gravement. Cette conviction a exercé une réelle influence sur sa sanctification. Elle lui a inspiré une profonde humilité. Dans le Prologue de sa *Vie* elle s'exprime ainsi : « On m'a donné l'ordre d'écrire ma manière d'oraison... J'aurais bien désiré qu'on m'eût également laissée libre de faire connaître clairement, et dans tous leurs détails, mes grands péchés et ma triste vie. C'eût été pour moi une joie bien vive, mais on s'y est refusé et l'on m'a même imposé sur ce point beaucoup de réserve. Ainsi je conjure, pour l'amour de Dieu, ceux qui liront cette relation, de ne jamais oublier combien ma vie a été coupable. » *Œuvres complètes*, t. I, p. 41. Elle revient, pour la regretter, sur cette interdiction de préciser ses fautes aux c. V, VII, X de sa *Vie*. Au c. V, elle parle de la contrition qu'elle eut dans la confession faite durant sa grande maladie : « Cette contrition, dit-elle, eût été suffisante pour assurer mon salut, quand bien même Dieu ne m'aurait pas tenu compte de l'erreur où m'avaient engagée certains confesseurs, en m'assurant qu'il n'y avait point péché mortel là où je reconnus ensuite, d'une manière positive, qu'il existait réellement. » *Ibid.*, p. 85. Le P. Bouix, on le devine, atténue fortement ces passages.

Le sentiment de la crainte fut aussi renforcé dans l'âme de Thérèse par cette conviction d'avoir péché gravement : « Oui, en vérité, dit-elle, au sujet de sa jeunesse, arrivée à cet endroit de ma vie, j'éprouve un tel effroi en voyant de quelle manière Dieu me ressuscita en quelque sorte, que j'en suis, pour ainsi dire, toute tremblante... O mon âme! comment n'as-tu pas réfléchi au péril dont le Seigneur t'avait délivrée? Et si l'amour ne suffisait pas pour te faire éviter le péché, comment la crainte ne te retenait-elle point? Car enfin, la mort aurait pu mille fois te frapper dans un état plus dangereux encore. Et, en disant mille fois, je n'exagère, je crois, que de bien peu. » *Vie*, c. V, *ibid.*, p. 86.

Cette crainte influa sûrement sur sa détermination à la vie religieuse : « Je me disais avec frayeur que la mort m'eût trouvée sur le chemin de l'enfer. Je n'avais pas encore d'attrait pour la vie religieuse, cependant je voyais que c'était l'état le plus excellent et le plus sûr, et peu à peu je me décidai à me faire violence pour l'embrasser. Ce combat dura trois mois... C'était moins l'amour, ce me semble, que la crainte servile qui me poussait à choisir cet état de vie. » *Vie*, c. III, *ibid.*, p. 61-62.

« La voie de la crainte n'est pas celle qui convient à mon âme », dira plus tard Thérèse. *Vie*, c. XXXII, t. II, p. 4. La crainte chez elle ne tarda pas à être « absorbée dans l'amour ». *Vie*, c. VI, t. I, p. 91. Cependant la crainte filiale ne fut jamais absente de son âme. *Vie*, c. XV, p. 199. Ce n'était pas « la crainte du châtiment », mais celle de perdre le Seigneur en l'offensant. *Vie*, c. XXXVII, t. II, p. 95. Dans *Le chemin de la*

perfection, Thérèse recommande instamment à ses filles d'avoir cette crainte dans le cœur. Le « moyen de vivre sans trop d'alarme » au milieu du combat, « c'est, dit-elle, l'amour et la crainte. L'amour nous fera hâter notre marche, la crainte nous fera regarder où nous posons le pied, afin d'éviter les chutes ». C. xl, t. ii, p. 288. « La crainte doit toujours avoir le premier pas. » C. xli, p. 300. Vers la fin de sa vie, alors qu'elle était élevée au mariage spirituel depuis plusieurs années, elle parle encore de la crainte. Lorsqu'on songe, dit-elle, « à certains personnages que l'Écriture mentionne comme ayant été favorisés de Dieu, un Salomon, par exemple, qui a eu tant de communications » avec Dieu, on ne peut « s'empêcher de craindre. Ainsi, mes sœurs, que celle d'entre vous qui se figurerait être le plus en sûreté, soit celle qui craigne davantage ». *Château intérieur*, 7e dem., c. iv, t. vi, p. 305-306. Cette crainte était aussi motivée par la période d'infidélité qui suivit sa grande maladie. Elle était religieuse, dans le monastère de l'Incarnation, depuis plusieurs années et cependant elle fut en grand danger d'offenser Dieu. *Vie*, c. vii. Même dans la vie religieuse la sécurité n'est pas complète : « Quant à la sécurité, n'y comptons pas en cette vie, disait Thérèse à ses sœurs; elle nous serait même très dangereuse. » *Chem. de la perf.*, c. xli, t. v, p. 301.

2° *La maladie du début.* — Quelle est la nature de la maladie dont souffrit Thérèse au début de sa vie religieuse? — Pour essayer de la caractériser il faut tout d'abord en examiner les causes et ensuite la décrire d'après les témoignages de la sainte.

Les circonstances qui précédèrent l'entrée de Thérèse au carmel de l'Incarnation, à Avila, semblent avoir été une épreuve pour sa santé. La précipitation avec laquelle son père, inquiet de la « vie frivole » de sa fille, décida de l'envoyer comme pensionnaire au couvent des augustines d'Avila l'impressionna. Elle lui fit craindre d'avoir nui à sa réputation : « Les huit premiers jours, dit-elle, me furent très pénibles, beaucoup moins par l'ennui de me trouver dans cette maison, que par la crainte de voir ma vaine conduite mise au grand jour. » *Vie*, c. ii, p. 56. Lorsque la pensée d'être religieuse s'empara de son âme, ce fut durant trois mois un rude combat, qui altéra ses forces physiques, entre son « aversion pour l'état religieux » et les aspirations à cet état qui naissaient en elle. Quoique décidée à faire la volonté de Dieu, « pourtant, dit-elle, je redoutais encore la vocation religieuse et j'eusse bien désiré que Dieu ne me la donnât point ». *Vie*, c. iii, p. 59. Durant cette lutte intérieure elle avait été « saisie de grandes défaillances, accompagnées de fièvres ». Car sa santé « laissait toujours beaucoup à désirer ». *Ibid.*, p. 62.

La décision prise d'entrer dans la vie religieuse fut exécutée par Thérèse avec une énergie et une fermeté d'âme peu ordinaires. Mais la violence qu'elle dut se faire ne laissa pas d'avoir de profondes répercussions sur son être physique. Elle partit malgré son père opposé à sa vocation : « Quand je quittai la maison de mon père, écrit-elle, j'éprouvai une douleur si excessive, que l'heure de ma mort ne peut, je pense, m'en réserver de plus cruelle. Il me semblait sentir mes os se détacher les uns des autres. Le sentiment de l'amour divin n'étant pas assez fort pour contrebalancer celui que je portais à mon père et à mes proches, j'étais obligée de me faire une incroyable violence et, si Dieu ne fût venu à mon aide, toutes mes considérations n'auraient pas été suffisantes pour me faire passer outre. Mais en cet instant, il me donna le courage de me vaincre, et je vins à bout de mon entreprise. » *Vie*, c. iv, p. 66.

Thérèse fut heureuse pendant son noviciat. Elle déclare cependant avoir éprouvé « de grands troubles pour des choses en elles-mêmes peu importantes ». *Vie*, c. v, p. 76. Troubles assez fréquents, sans doute, chez les novices. Après sa profession, où elle goûta une « joie si vive », la santé de Thérèse déclina : « Ma santé, dit-elle, souffrit du changement de vie et de nourriture. Mes défaillances augmentèrent, et je fus saisie de douleurs de cœur si aiguës qu'on ne pouvait me voir sans en être effrayé... Telle était la gravité de mon état, que je me voyais continuellement sur le point de perdre connaissance, et parfois je la perdais effectivement. » *Vie*, c. iv, p. 69. Thérèse, à la demande de son père, s'absenta du monastère pendant un an pour se soigner. Dieu la réconforta dans cette épreuve en lui accordant « l'oraison de quiétude et quelquefois même celle d'union ». *Vie*, c. iv, p. 72. Elle fut conduite chez la célèbre empirique de Bécédas, qui devait, pensait-on, la guérir facilement. Le traitement dura trois mois et aggrava la maladie au lieu de la faire disparaître. C'est ici le commencement de la grande crise qui se prolongea, avec des intermittences, pendant « près de trois ans ». *Vie*, c. vi, p. 88. Le récit que fait Thérèse de son entrée dans la vie religieuse et de ses deux premières années au couvent de l'Incarnation, nous laisse supposer qu'une profonde dépression nerveuse s'était produite en elle.

Elle décrit avec précision ce qu'elle souffrit à Bécédas et après : « Mon séjour en ce lieu, dit-elle, fut de trois mois. J'y endurai d'indicibles souffrances, le traitement qu'on me fit suivre étant trop violent pour mon tempérament. Au bout de deux mois, à force de remèdes, on m'avait presque ôté la vie. Les douleurs causées par la maladie de cœur dont j'étais allée chercher la guérison étaient devenues beaucoup plus intenses. Il me semblait par moments qu'on m'enfonçait dans le cœur des dents aiguës. On finit par craindre que ce ne fût de la rage. A la faiblesse excessive — car un dégoût extrême me mettait dans l'impossibilité d'avaler autre chose que des liquides — à une fièvre continue, à l'épuisement causé par les médecines que j'avais prises tous les jours durant près d'un mois, vint se joindre un feu intérieur si violent que mes nerfs commencèrent à se contracter, mais avec des douleurs si insupportables, que je ne pouvais trouver de repos ni jour ni nuit. » Ajoutez à cela une tristesse profonde. « Voilà ce que j'avais gagné, lorsque mon père me ramena chez lui. Les médecins me virent de nouveau. Tous me condamnèrent, disant qu'indépendamment des maux que je viens de dire, j'étais atteinte de phtisie. Cet arrêt me laissa indifférente, absorbée que j'étais par le sentiment des souffrances qui me torturaient également des pieds à la tête. De l'aveu des médecins, les douleurs de nerfs sont intolérables et, comme chez moi leur contraction était universelle, j'endurais un cruel martyre. La souffrance, à ce degré d'intensité, ne dura pas plus de trois mois, me semble-t-il; mais on n'aurait jamais cru qu'il fût possible de supporter tant de maux réunis. Aujourd'hui je m'en étonne moi-même, et je regarde comme une grande faveur de Dieu la patience qu'il m'accorda. » *Vie*, c. v, p. 82-83.

« La fête de l'Assomption de Notre-Dame arriva. Mes tortures duraient depuis le mois d'avril, plus intenses cependant les trois derniers mois. Je demandais instamment à me confesser... On crut que ce désir m'était inspiré par la frayeur de la mort, et mon père, pour ne pas m'alarmer, ne voulut pas le satisfaire. ...Cette nuit-là même, j'eus une crise qui me laissa sans connaissance pendant près de quatre jours. Je reçus en cet état l'extrême-onction. A chaque heure, à chaque moment, on croyait me voir expirer, et l'on ne cessait de me dire le *Credo*, comme si j'eusse pu comprendre quelque chose. Parfois même on me crut morte, au point qu'on laissa couler sur mes paupières

de la cire que j'y trouvai ensuite. Mon père était au désespoir de ne m'avoir pas permis de me confesser... Dans mon monastère, la sépulture était ouverte depuis un jour et demi, attendant mon corps, et dans une autre ville les religieux de notre ordre avaient déjà célébré à mon intention un service funèbre, quand le Seigneur permit que je revinsse à moi. » *Ibid.*, p. 84-85.

« Au sortir de cette crise de quatre jours, je me trouvais dans un état lamentable. Dieu seul peut savoir les intolérables douleurs auxquelles j'étais en proie. J'avais la langue en lambeaux à force de l'avoir mordue, la gorge tellement resserrée par suite de l'absence d'aliments et de l'extrême faiblesse, que je suffoquais et ne pouvais même avaler une goutte d'eau. Tout mon corps paraissait disloqué, ma tête livrée à un désordre étrange. Mes membres contractés étaient ramassés en peloton, par suite de la torture des jours précédents. A moins d'un secours étranger, j'étais aussi incapable de remuer les bras, les pieds, les mains, la tête, que si j'eusse été morte; j'avais seulement, me semble-t-il, la faculté de mouvoir un doigt de la main droite. On ne savait comment m'approcher, toutes les parties de mon corps étant tellement endolories que je ne pouvais supporter le moindre contact. Pour me changer de position, il fallait se servir d'un drap que deux personnes tenaient, l'une d'un côté, l'autre de l'autre.

« Cette situation se prolongea jusqu'à Pâques-fleuries [Dimanche des Rameaux] avec cette seule amélioration que souvent, lorsqu'on s'abstenait de me toucher, mes douleurs se calmaient. Un peu de répit, à mes yeux, c'était presque la santé. Je craignais que la patience ne m'échappât : aussi je fus charmée de voir les douleurs devenir moins aiguës et moins continuelles. Pourtant, j'en éprouvais encore d'insupportables lorsque venaient à se produire les frissons d'une fièvre double-quarte très violente, qui m'était demeurée. Mon dégoût de la nourriture restait aussi accentué.

« Il me tardait à tel point de retourner à mon monastère, que je m'y fis transporter en cet état. On reçut donc en vie celle qu'on attendait morte, mais le corps en pire état que s'il eût été privé de vie; sa seule vue inspirait la compassion. Impossible de dépeindre l'excès de mon épuisement : je n'avais que les os. Cette situation, je le répète, dura plus de huit mois. Quant à la contraction des membres, malgré une amélioration progressive, elle se prolongea près de trois ans. Quand je commençai à me traîner à l'aide des genoux et des mains, j'en remerciai Dieu avec effusion. » *Vie*, c. VI, p. 87-88. Sa patience fut admirable : « Dieu aidant, dira-t-elle, j'endurais très patiemment de cruelles maladies. » *Vie*, c. XXXII, t. II, p. 6.

Cette longue citation était nécessaire pour avoir sous les yeux tous les détails, donnés par Thérèse, sur sa maladie. Celle-ci est évidemment à forme nerveuse : contraction violente des membres du corps, spasmes du cœur, suppression apparente, et une fois prolongée, de la vie par la suspension de la sensibilité extérieure et du mouvement volontaire ou catalepsie. La forte crise fut précédée de « défaillances » physiques assez fréquentes et même de pertes de connaissance. *Vie*, c. IV, p. 69. Sainte Thérèse paraît convaincue de ce caractère nerveux. La cessation progressive de la paralysie et des autres malaises, sans emploi de remède, confirme cette conviction. Thérèse eut recours, il est vrai, à la prière pour obtenir sa guérison. *Vie*, c. VI, p. 91. Thérèse n'obtint cependant pas une guérison subite mais plutôt lente. Voici son témoignage se rapportant aux années de sa vie qui suivirent la grande crise : « Bien remise de la terrible maladie dont j'ai parlé, j'en avais et j'en ai encore [des infirmités] de bien fâcheuses. Depuis peu, il est vrai, elles ont diminué d'intensité; cependant, j'en souffre de bien des manières. Durant vingt ans, en particulier, j'ai eu tous les matins des vomissements... Il est très rare, ce me semble, que je n'éprouve à la fois des souffrances de diverses natures, et par moment bien intenses, celles du cœur par exemple. Seulement ce mal, qui autrefois était continuel, ne se fait plus sentir que de loin en loin. Quant à ces rhumatismes aigus et à ces fièvres qui m'étaient si ordinaires, j'en suis délivrée depuis huit ans. » *Vie*, c. VII, p. 106. Sainte Thérèse écrivait ceci en 1565, une trentaine d'années après la grande maladie.

On a cru pouvoir qualifier d'hystérique la grande maladie de Thérèse. Ce mot doit être écarté, car sa signification, même atténuée, reste péjorative. Il est synonyme de déséquilibre foncier, donc durable, à la fois physique et mental. Or, cette maladie qui vient d'être décrite ne tient pas de l'état constitutif de la sainte. Elle fut, dans la vie de Thérèse, un accident passager, bien localisé dans trois années de sa vie et qui ne se reproduisit plus. Nous en avons discerné et énuméré les causes extérieures immédiates. Et d'ailleurs, d'après ce que nous savons du tempérament de la sainte, il n'y avait en lui aucune tare héréditaire chronique. Tous ses biographes font ressortir les qualités naturelles de Thérèse. Il y avait, en elle, écrit Ribera, « un naturel excellent si enclin de soi à [la] vertu, un entendement clair et fort capable, une grande prudence et quiétude, un courage pour entreprendre [de] grandes choses et industrie et manière pour les accomplir, une persévérance et force pour ne s'y lasser point, et une grande force et grande grâce en son parler, que si on l'eût laissée faire des discours de vertu, elle eût pu facilement gagner beaucoup d'âmes à Dieu. » *La Vie de la Mère Térèse de Jésus*, tr. fr., Paris, 1645, l. I, c. V, p. 42. Son ferme bon sens dans l'appréciation de toutes choses, ses qualités d'écrivain, la sagesse de sa mystique et son œuvre de réformatrice du Carmel et de fondatrice de monastères sont incompatibles avec un tempérament hystérique et une psychologie maladive comme celle des anormaux.

Ce que nous savons de la constitution physique et mentale de la sainte cadre avec le caractère accidentel et passager de sa maladie nerveuse. Névrose, « état de nervosisme grave », si l'on veut, mais ne provenant pas d'une altération complète de l'être physique et mental, comme le prouve surabondamment la vie de Thérèse postérieure à la crise. On peut comparer cette névrose à celle dont M. Olier souffrit pendant deux années. Le tempérament sanguin du fondateur de Saint-Sulpice ne le prédisposait pas, lui non plus, à cette névrose, bien circonscrite par ailleurs dans la durée et qui n'eut pas de suites. Cf. P. Pourrat, *Jean-Jacques Olier, Fondateur de Saint-Sulpice* (Coll. Les Grands Cœurs), p. 80 sq. Les années postérieures à ces accidents de santé furent, pour sainte Thérèse et pour M. Olier, les plus actives et les plus fécondes de leurs vies. L'hystérie, tare congénitale, ne saurait rien produire de semblable. Cf. A. Farges, *Les phénomènes mystiques distingués de leurs contrefaçons humaines et diaboliques*, Paris, 1923, t. II, p. 192 sq.; J. de Tonquédec, *Les maladies nerveuses ou mentales et les manifestations diaboliques*, c. III, L'hystérie, Paris, 1938. Dans le plan providentiel, ces névroses fortuites sont, sans doute, des moyens dont Dieu se sert pour purifier intensément les saintes âmes. Sainte Thérèse, parlant des purifications préparatoires au mariage spirituel, s'exprime ainsi : « Le Seigneur alors envoie d'ordinaire de très grandes maladies. C'est là un tourment supérieur au précédent [les critiques et les moqueries], surtout si les douleurs qu'on éprouve sont aiguës. A mon avis, quand ces douleurs se font sentir avec intensité, c'est

en quelque sorte le plus grand que l'on puisse endurer ici-bas : je parle des tourments extérieurs et du cas où les douleurs atteignent un degré excessif. » *Château*, 6e dem., c. I, t. VI, p. 171. Les peines intérieures sont, en effet, plus douloureuses encore. Thérèse fait allusion ici à sa grande maladie et semble la considérer comme une préparation aux états mystiques. Cf. Grégoire de Saint-Joseph, *La prétendue hystérie de sainte Thérèse*, Lyon, 1895; Dr Goix, *Les extases de sainte Thérèse*, dans *Annales de philosophie chrétienne*, mai-juin 1896; P. de San, *Étude pathologico-théologique sur sainte Thérèse*, Louvain, 1886.

Les écrivains catholiques, qui croient pouvoir qualifier d'hystériques certains phénomènes de la vie de sainte Thérèse ne rejettent pas pour cela l'authenticité de ses états mystiques. Cf. Guillaume Hahn, *Les phénomènes hystériques et révélations de sainte Thérèse*, dans *Revue des questions scientifiques*, Bruxelles, 1883, mis à l'Index le 1er décembre 1885. A tort ou à raison, ils croient possible la conciliation des deux, ce qui nous paraît toutefois impossible. Il n'en est pas de même pour ceux qui nient le caractère surnaturel et divin de tout état mystique. Selon H. Delacroix, l'évolution mystique de sainte Thérèse est un produit de « son activité subconsciente », préparé « par cet « état de nervosisme grave » que même les plus prévenus de ses biographes sont contraints de reconnaître ». Deux étapes dans cette évolution. Dans la première, celle de « l'excitation des images mentales », Thérèse arrive à croire à la présence du Dieu mystique en elle, présence rare d'abord, ensuite continue. Dieu prit ainsi « possession de tous les états » de son âme et la dirigea par sa « parole intérieure ». Puis, il s'opéra en Thérèse « comme un dédoublement » — c'est la deuxième étape — « certaines images s'exaltèrent et s'extériorisèrent : la parole intérieure s'objectiva, lui sembla venir d'un étranger... à qui elle les rapportait. » Ce furent d'abord des paroles qui vinrent du dehors, ensuite les visions. « Ainsi, pendant que se déroulait l'évolution interne qui réalisait en elle le Dieu confus, le divin au-delà de toute forme, il s'organisait au dehors le Dieu objectivé, le Dieu qui parle et qu'on voit, le Dieu qui est le Dieu de l'Écriture. » *Les grands mystiques chrétiens* (Bibl. de phil. contemp.), nouv. édit., 1938, p. 72-75. Vouloir expliquer les faits mystiques par l'activité subconsciente, par « l'irruption des phénomènes subconscients dans la personnalité ordinaire », c'est faire preuve d'incompréhension, c'est prendre pour des états qui peuvent être parfois morbides les manifestations les plus hautes des communications de Dieu avec l'âme humaine. Conséquence du préjugé rationaliste qui rejette la réalité objective du surnaturel et du divin.

3° *L'oraison comme moyen de sanctification.* — Sainte Thérèse est l'apôtre de l'oraison mentale, elle en est aussi, on peut dire, le docteur. Elle a retiré, la première, les plus précieux avantages de cet exercice. Aussi est-ce avec les accents d'une éloquence entraînante qu'elle en recommande la pratique aux autres.

Chez les augustines, elle récitait « beaucoup de prières vocales ». La lecture méditée des livres de piété lui fit comprendre, avant son entrée dans la vie religieuse, « la vanité de tout ce qui est ici-bas, le néant du monde, la rapidité avec laquelle tout passe ». « J'avais pris goût aux bons livres, dit-elle, ils me donnèrent la vie. Je lisais les épîtres de saint Jérôme et j'y puisais tant de courage, que je me décidai à m'ouvrir à mon père de ma vocation religieuse ». *Vie*, c. III, p. 59, 62.

La vie d'oraison proprement dite de sainte Thérèse commença à son entrée au monastère de l'Incarnation d'Avila. La méthode qu'elle suivait alors et les fruits qu'elle retirait de cet exercice sont exposés longuement dans la *Vie*. Elle se servit d'un livre pendant près de vingt ans : « Je n'osais, dit-elle, faire oraison sans un livre. L'aborder sans ce secours causait à mon âme autant d'effroi qu'un combat à soutenir contre une multitude ennemie. » *Vie*, c. IV, p. 74. Elle ne pouvait pas faire l'oraison discursive, car Dieu ne lui avait pas « donné le talent de discourir avec l'entendement », ni celui de se « servir utilement de l'imagination ». *Ibid.*, p. 72. Aussi recommande-t-elle beaucoup l'usage d'un livre aux personnes qui souffrent de cette impuissance. *Ibid.*, p. 73.

Sainte Thérèse faisait ordinairement l'oraison affective où il y a peu de raisonnements. « Ne pouvant discourir avec l'entendement, je cherchais à me représenter Jésus-Christ au dedans de moi. Je me trouvais bien surtout de le considérer dans les circonstances où il a été le plus délaissé; il me semblait que, seul et affligé, il serait, par sa détresse même, plus disposé à m'accueillir. » *Vie*, c. IX, p. 128. Le point capital de l'oraison n'est pas « le travail de l'entendement ». « L'avancement de l'âme ne consiste pas à penser beaucoup mais à aimer beaucoup. » *Fondations*, c. V, t. III, p. 97-98.

L'impuissance à faire l'oraison discursive expose aux distractions et aux sécheresses. Les premières se combattent par l'usage du livre. Mais les autres doivent être subies. Sainte Thérèse parle des « grandes sécheresses » que lui « causait cette impuissance à discourir ». *Vie*, c. IV, p. 73. A cause de cela « et pendant des années, dit-elle, j'étais plus occupée du désir de voir la fin de l'heure que j'avais résolu de donner à l'oraison, plus attentive au son de l'horloge qu'à de pieuses considérations. » Elle devait vaincre sa répugnance, parfois extrêmement vive, pour entrer à l'oratoire où elle faisait son oraison. *Vie*, c. VIII, p. 122. Si elle insiste tant sur les difficultés qu'elle a rencontrées elle-même dans la pratique de l'oraison, c'est pour encourager ceux qui en souffriraient et les empêcher d'abandonner un exercice qui est « la porte par où pénètrent dans l'âme les grâces de choix ». *Vie*, c. VIII, p. 124.

Elle n'hésite pas à dire que, pendant une année, elle abandonna l'oraison, afin de faire éviter ce malheur à d'autres. Elle était cependant appelée à une oraison sublime! Pendant les vingt années d'oraison difficile, elle fut gratifiée, en quelques circonstances, de « l'oraison de quiétude » et « quelquefois même » de « celle d'union ». *Vie*, c. IV, p. 72. Il y eut donc, dans sa vie, une infidélité qui explique cet abandon.

Cette circonstance de la vie de Thérèse est instructive et mérite d'être remarquée. Ce ne fut pas la violence qu'elle devait s'imposer pour se recueillir malgré les distractions, les sécheresses et les aridités qui la détourna de l'oraison. Ce fut la dissipation dans laquelle elle vécut après sa grande maladie. La coexistence dans une âme, disent les auteurs spirituels, de la pratique habituelle de l'oraison mentale et d'une vie de péché est impossible. Ou bien l'âme se convertira ou bien elle laissera l'oraison. Il semble, en effet, qu'il y ait une contradiction intolérable pour une âme que de se recueillir chaque jour en présence de Dieu pendant le temps de l'oraison, et de rester cependant toujours dans le péché. Sans doute, sainte Thérèse ne commit pas des péchés graves. Elle était portée à les croire tels cependant : « J'en vins à m'exposer à de si grands périls et à livrer mon âme à de telles frivolités que j'avais honte de m'approcher de Dieu par cet intime commerce d'amitié qui s'appelle l'oraison. » Le démon put facilement « sous prétexte d'humilité » lui tendre le piège et lui persuader qu'une « personne qui méritait d'habiter avec les démons ne devait pas faire oraison mentale et entretenir des relations si intimes avec Dieu ». *Vie*, c. VII, p. 97-98. La conviction de la

sainte qu'elle péchait gravement fut ici nuisible à sa vie spirituelle. L'autre raison qu'elle donne de l'abandon de l'oraison est bien secondaire : « A mesure que mes fautes augmentaient, je ne trouvais plus dans les choses de la piété le même goût, la même douceur. » *Ibid.*, p. 97. Elle avait bien souvent déjà triomphé de ce dégoût. Elle en aurait sûrement triomphé encore s'il eût été seul à la détourner de l'oraison.

Sainte Thérèse reprit l'oraison après la mort de son père, grâce à l'exhortation d'un dominicain, le P. Baron. Désormais cet exercice va élever son âme aux sommets de la perfection. Dans la lutte qui se livra alors en elle-même entre Dieu et l'esprit du monde, le rôle de l'oraison fut capital. Toujours la même alternative : ou abandonner l'oraison ou abandonner le monde : « La vie que je menais, dit-elle, était extraordinairement pénible, car l'oraison me faisait comprendre mes fautes. D'un côté, Dieu m'appelait; de l'autre je suivais le monde. Je trouvais beaucoup de joie dans les choses de Dieu, et celles du monde me tenaient captive. Je voulais, ce semble, allier ces deux contraires, si ennemis l'un de l'autre : d'une part, la vie spirituelle avec ses consolations, de l'autre les divertissements et les plaisirs des sens. Je souffrais beaucoup dans l'oraison, parce que l'esprit, au lieu d'être le maître, se trouvait esclave. Je ne pouvais me renfermer au-dedans de moi-même, ce qui était toute ma méthode d'oraison, sans y renfermer en même temps mille futilités. Bien des années s'écoulèrent ainsi, et je m'étonne maintenant d'avoir pu supporter un pareil combat sans abandonner l'un ou l'autre. Mais, ce que je sais très bien, c'est qu'il n'était plus en mon pouvoir de renoncer à l'oraison, parce que Celui-là me retenait qui me voulait à lui afin de m'accorder de plus grandes faveurs. » *Vie*, c. vii, p. 111-112.

Notre-Seigneur punissait à sa manière les fautes de Thérèse « par de souveraines délices ». « Avec ma nature, dit-elle, il m'était incomparablement plus pénible, quand j'étais tombée dans des fautes graves, de recevoir des faveurs que des châtiments; aussi je le dis avec assurance, une seule de ces faveurs m'accablait, me confondait, me désolait plus que bien des maladies jointes à toutes sortes d'épreuves. » *Ibid.*, p. 113.

C'est ainsi que Dieu sanctifia Thérèse par l'oraison. Elle a voulu s'étendre sur ce récit « pour montrer quelle grâce Dieu accorde à une âme, lorsqu'il met en elle la résolution bien arrêtée de s'appliquer à l'oraison, n'eût-elle pas encore pour cela toutes les dispositions requises; c'est enfin pour montrer que, si l'âme persévère malgré les péchés, malgré les tentations, malgré les chutes de toutes sortes où le démon l'entraîne, Dieu, j'en suis convaincue, finira par la conduire au port du salut, comme il m'y a, ce semble, conduite moi-même ». *Vie*, c. viii, p. 119.

Aussi, quels éloges elle fait de l'oraison! Exercice « qui n'est autre chose qu'une amitié intime, un entretien fréquent seul à seul avec Celui dont nous nous savons aimés ». *Vie*, c. viii, p. 120. Dieu lui « a fait trouver dans l'oraison le remède » à tous ses maux. P. 125. « La porte par où pénètrent dans l'âme les grâces de choix, comme celles que Dieu m'a faites, c'est l'oraison. » P. 124. « L'heureux sort des âmes qui se déterminent à suivre, par le chemin de l'oraison, Celui qui nous a tant aimés », c'est de commencer « à être les esclaves de l'amour ». *Vie*, c. xi, p. 143. Enfin, dans son grand désir de voir pratiquer ce saint exercice, Thérèse aux c. xii et xiii de la *Vie* exhorte fortement les commençants à faire les efforts nécessaires à l'oraison de méditation. Elle donne les conseils pratiques pour y réussir. Voir aussi *Le chemin de la perfection*, c. xx-xxiii, t. v, p. 158 sq.

II. La réformatrice du Carmel. — Le 24 août 1562 fut établi à Avila le monastère de Saint-Joseph, le premier d'une réforme appelée à un succès si éclatant et si durable. Comment sainte Thérèse fut-elle amenée à entreprendre cette réforme et comment l'opéra-t-elle?

En 1562, elle avait quarante-sept ans. Depuis plusieurs années elle était habituellement dans les oraisons mystiques. A la fin de 1559 ou au début de 1560, elle eut la célèbre vision de l'enfer, qui exerça sur son projet de réformer le Carmel une influence décisive, semble-t-il.

Dans la vision, sainte Thérèse ressentit effectivement les souffrances dont le spectacle était devant elle : « Il plut à Dieu, dit-elle, de me faire ressentir en esprit ces tourments et ces peines, aussi véritablement que si je les eusse soufferts en mon corps... Mon épouvante fut indicible. Au bout de six ans et à l'heure où je trace ces lignes, ma terreur est encore si vive que mon sang se glace dans mes veines. » *Vie*, c. xxxii, t. ii, p. 4. Cette réalisation des souffrances des damnés lui a été, dit-elle, « d'une utilité immense ». Tout d'abord pour l'exciter « à remercier Dieu » de l'avoir « délivrée... de maux si terribles et qui seront sans fin ». Ensuite pour l'aider à supporter les souffrances de cette vie : « Tout ce qu'on peut souffrir ici-bas n'est plus rien à mes yeux, disait-elle, et il me semble en quelque sorte que nous nous plaignons sans sujet. » Enfin pour lui faire déplorer l'inexprimable malheur des âmes qui se damnent. *Ibid.*

Mais Thérèse ne se contente pas d'éprouver « la mortelle douleur » que lui cause « la perte de cette multitude » qui se jette en enfer. Elle éprouve « d'impétueux désirs d'être utile aux âmes ». Pour « en délivrer une seule de si horribles tourments », volontiers elle endurerait « mille fois la mort ». *Ibid.* Elle ressentait « un désir ardent » de faire. pour sauver les âmes, tout ce qui serait en son pouvoir « absolument tout ». *Ibid.*, p. 6. En particulier « faire pénitence ». C'est alors que la pensée d'un ordre plus sévère que le sien se présenta à son esprit. Le monastère de l'Incarnation où était Thérèse « comptait bon nombre de servantes de Dieu, et Notre-Seigneur y était bien servi », mais la vie « y était trop douce ». Il suivait la règle mitigée en 1431 par le pape Eugène IV. Il n'était pas soumis à la clôture, ce qui était nuisible à la sanctification des religieuses. *Vie*, c. vii, p. 99 sq. Si un particulier qui « fait de généreux efforts pour atteindre, avec l'aide de Dieu, la cime de la perfection...ne va jamais seul au ciel..., y mène à sa suite une troupe nombreuse », que sera-ce d'un ordre religieux qui, grâce à sa réforme, priera mieux et fera de plus nombreuses et de plus généreuses pénitences? Cf. *Vie*, c. xi, p. 146.

C'est donc une pensée de zèle apostolique qui a été l'inspiratrice de la réforme du Carmel. Thérèse le redit avec précision au début du *Chemin de la perfection*. « J'appris, dit-elle, les calamités qui désolaient la France, les ravages qu'y avaient faits les malheureux luthériens, les accroissements rapides que prenait cette secte désastreuse. J'en éprouvai une douleur profonde... J'aurais, me semblait-il, donné mille vies pour sauver une seule des âmes qui se perdaient en si grand nombre dans ce pays; mais, je le voyais, j'étais femme et bien misérable... Je résolus donc de faire le peu qui dépendait de moi, c'est-à-dire, de suivre les conseils évangéliques avec toute la perfection dont je serais capable, et de porter les quelques âmes qui sont ici à faire de même. Enfin, il me semblait qu'en nous occupant toutes à prier pour les défenseurs de l'Église, pour les prédicateurs et les théologiens qui soutiennent sa cause, nous viendrions selon notre pouvoir, au secours de mon Maître bien-aimé. » *Chemin de la perfection*, c. i, t. v, p. 33-34. Thérèse cherchait à inspirer à ses carmélites « le zèle de l'avancement des âmes et de l'exaltation de l'Église ». Cette intention apostolique,

catholique doit être préférée par elles à toute intention particulière de prier. *Chemin de la perfection*, c. I, t. v, p. 35; *Fondations*, c. I, t. III, p. 58 sq.

Les exceptionnelles qualités naturelles de sainte Thérèse se manifestent dans l'exécution de son projet de réforme du Carmel : la sûreté de coup d'œil qui prévoit les difficultés et les moyens d'en triompher, la promptitude à saisir toutes les occasions favorables, la patience qui sait s'arrêter lorsque l'opposition est violente, tout en gardant la ferme résolution de faire aboutir coûte que coûte l'œuvre commencée, l'habileté à tourner l'obstacle, enfin le charme que ses séduisantes qualités de relation exerçaient même sur ses plus irréductibles adversaires. Sans doute, elle consultait Dieu dans ses oraisons. Elle agissait cependant comme si tout eût dépendu d'elle. Aux c. XXXII-XXXVI de sa *Vie*, Thérèse raconte les curieuses péripéties de cette difficile réforme qui a consisté à rétablir la règle des carmes donnée par saint Albert en 1209 et approuvée en 1226 par le pape Honorius III. Cette règle avait été révisée sur la demande de saint Simon Stock, général de l'ordre, par le pape Innocent IV en 1248, date du Bullaire des carmes. La règle ainsi révisée est celle qui s'observe dans toute la réforme de sainte Thérèse. Elle « prescrit l'abstinence perpétuelle de viande, sauf le cas de nécessité, le jeûne huit mois de l'année », la clôture la plus rigoureuse « et bien d'autres choses qu'on peut voir dans la règle primitive ». *Vie*, c. XXXVI, t. II, p. 86-87. Le premier monastère des carmes déchaussés fut fondé en 1568 par sainte Thérèse et saint Jean de la Croix à Duruelo. *Fondations*, c. XIII, t. III, p. 179 sq.

Un point de la réforme causa quelques hésitations. Les monastères devaient-ils avoir des revenus ou vivre dans la plus stricte pauvreté, attendant leur subsistance uniquement des aumônes reçues? Saint Pierre d'Alcantara, consulté par la sainte à ce sujet, se prononça énergiquement en faveur de la pauvreté absolue. *Vie*, c. XXXV, t. II, p. 56. Thérèse adoptait aussi cette manière de voir. Cependant son bon sens lui faisait craindre que la préoccupation de trouver les aumônes nécessaires aux monastères ne fût une cause de trouble pour les religieuses. Finalement, elle consentit à créer des monastères avec des revenus, *Fondations*, c. IX, et il y eut des monastères sans revenus et d'autres avec revenus. Les premiers ne devaient pas avoir plus de treize ou quatorze religieuses. « De nombreux avis, joints à ma propre expérience, dit Thérèse, m'ont appris que pour conserver l'esprit intérieur qui est le nôtre et vivre d'aumônes, sans faire de quête, il ne faut pas être davantage. » *Vie*, c. XXXVI, t. II, p. 88. Les monastères dotés de revenus peuvent avoir vingt religieuses, y compris les sœurs converses. Enfin, de même qu'elle avait obtenu de Rome l'autorisation de fonder des monastères sans revenus, elle obtint aussi que les monastères des carmélites fussent soumis à la juridiction des évêques. Et ceci, comme dit saint Pierre d'Alcantara, pour mieux établir l'observance de la première règle du Carmel. Cf. *Œuvres complètes de sainte Térèse*, t. II, p. 423. Les carmes mitigés, s'ils eussent dirigé les carmels, auraient eu peu de zèle pour leur faire observer la règle primitive.

III. La fondatrice. — Sainte Thérèse, dit Ribera, n'eut pas tout d'abord l'intention « de faire un nouvel ordre et religion, mais seulement de perfectionner son ordre ancien de Notre-Dame du Mont-Carmel. Depuis, considérant les grandes nécessités de l'Église, et désirant avec sa grande charité aider, en ce qu'elle pourrait, à ceux qui bataillent pour elle, elle éleva plus haut ses pensées ». *Vie de la Mère Térèse de Jésus*, l. II, c. I. Et d'ailleurs, n'était-il pas plus facile de fonder des carmels selon la réforme que de réformer des carmels mitigés? Sainte Thérèse fut donc une fondatrice. Son important ouvrage : *Les fondations*, montre un aspect nouveau de sa riche nature. Aussi bien douée pour l'action que pour la contemplation, elle dut bien vite quitter le monastère réformé de Saint-Joseph d'Avila, où elle passa cinq années, « les plus douces de ma vie », dit-elle, *Fondations*, c. I, et aller sur les routes de la Castille, de la Manche et de l'Andalousie répandre, dans tout le centre de l'Espagne, les fleurs du nouveau Carmel. Dans ses voyages, nous la voyons aux prises avec les difficultés et les embarras de notre vie de chaque jour. Par sa patience, son entrain, sa gaîté et sa bonne humeur dans les incidents même les plus pénibles de la route, elle nous apparaît souvent héroïque. Et quelle habileté à se tirer d'affaires parfois très compliquées!

La pieuse caravane se composait d'ordinaire de cinq ou six religieuses renfermées dans un lourd véhicule à roues pleines, recouvert d'une toile et traîné par plusieurs paires de mules. Monastère ambulant où les religieuses vivent en carmélites, faisant tous les exercices de piété ordinaires, annoncés par une petite cloche. Mais beaucoup de chemins sont mauvais ou dangereux. Il faut assez souvent descendre de voiture, faire un long trajet à pied sous la pluie ou les ardeurs du soleil. Il y avait aussi des prêtres qui accompagnaient les religieuses : des prêtres séculiers comme Julien d'Avila, des carmes réformés comme saint Jean de la Croix et Jérôme Gratien. Des laïques, gens de grande piété, montés sur des mules escortaient le véhicule des religieuses. Car il fallait veiller sur les *carreteros* ou conducteurs des chars « trop souvent maladroits et négligents » et sur les *mozos de camino*, jeunes gens à pied chargés de tirer les chars des mauvais pas, de les aider à franchir les passages périlleux, et de les relever quand ils avaient versé, accident assez fréquent. Thérèse veillait sur tout ce monde, réconfortant et égayant dans les moments difficiles, oubliant elle-même les souffrances que lui causait sa santé souvent chancelante. Lorsqu'elle voyageait seule ou avec une compagne, c'était à dos de mulet ou d'âne.

Que dire des auberges ou *ventas*, où la pieuse troupe devait passer la nuit? Malpropreté, encombrement, cris, jurements, impossibilité de se ravitailler, c'est ce qu'on y trouvait le plus souvent. Un jour, en 1575, avant d'arriver à Cordoue, sous un soleil brûlant, Thérèse en proie à une forte fièvre fut contrainte de s'arrêter dans l'une de ces auberges. Elle eut « une petite chambre, à simple toit sans plafond; il ne s'y trouvait pas de fenêtre, et dès qu'on ouvrait la porte, le soleil y pénétrait en plein... On me mit, dit-elle, dans un lit si singulièrement conditionné, que j'eusse bien préféré m'étendre à terre. Il était si haut d'un côté et si bas de l'autre que je ne savais quelle position prendre : je me serais cru sur des pierres pointues... Finalement, je crus plus sage de me lever et de me remettre en route avec mes compagnes, le soleil du dehors me paraissant plus tolérable que celui de cette pauvre chambre ». *Fondations*, c. XXIV, t. IV, p. 40. Julien d'Avila avait raison de dire qu'à peine avait-on franchi le seuil de ces hôtelleries qu'on ne songeait qu'à en sortir le plus vite possible.

Sainte Thérèse commença ses voyages le 13 août 1567, à l'âge de cinquante-deux ans. Elle avait reçu du général des carmes, le P. Jean-Baptiste Rossi, alors à Avila, l'autorisation de fonder des monastères réformés. « Dans un espace de quatre ans (1567-1571), elle établit neuf monastères, sept de religieuses : Medina del Campo, Malagon, Valladolid, Tolède, Pastrana, Salamanque et Albe, et deux de religieux : Duruelo et Pastrana. Son priorat de trois ans au couvent de l'Incarnation d'Avila (1571-1574) arrête pour un temps les fondations : une seule exception est faite pour Ségovie. Rendue à la liberté, elle reprend ses voyages et

ses travaux. En moins d'un an (février 1575-janvier 1576), elle donne trois nouveaux couvents de religieuses à la réforme : Beas, Séville et Caravaco. Alors la persécution se déchaîne contre son œuvre et la met à deux doigts de sa ruine. Toute fondation est suspendue jusqu'en 1580. En revanche, les trois dernières années qu'elle passe sur terre (1580-1582) verront s'élever cinq nouveaux monastères : Villanueva de la Jara, Palencia, Soria, Grenade et Burgos. » *Œuvres compl. de sainte Térèse*, t. III, p. 17.

Le succès de la réforme de sainte Thérèse fut donc rapide et éclatant. Des personnes appartenant aux plus illustres familles d'Espagne demandaient de fonder des monastères dans les villes où elles habitaient. D'autres fois ces demandes étaient faites par les évêques. Cf. *Fondations*, c. IX, X, XX, XXVII, XXIX, XXX. Des enfants de familles nobles quittaient le monde pour entrer au Carmel, ce qui produisait une grosse impression dans les populations espagnoles. *Fondations*, c. X, XI, XII, XXII. Enfin la réforme atteignit les carmes eux-mêmes. *Fondations*, c. XIII, XIV, XVII. Tant de succès devaient amener la persécution.

Elle ne vint cependant pas tout de suite. Au contraire, ce fut un heureux événement, précieux résultat du commencement de la réforme, qui arriva tout d'abord. Le P. Pierre Fernandez, O. P., avait été chargé par une bulle de saint Pie V de travailler à la réforme du Carmel dans la province de Castille. Il dut donc s'occuper du monastère mitigé de l'Incarnation d'Avila. Depuis que Thérèse l'avait quitté, le relâchement n'avait fait qu'y grandir. Pour le réformer, le P. Fernandez décida d'y envoyer sainte Thérèse comme prieure. Le 6 octobre 1571, il conduisit au monastère la nouvelle prieure, qu'il fit accepter non sans peine aux religieuses, pour la plupart hostiles à la réforme. Thérèse triompha des résistances par sa douceur et sa sagesse. Elle fut bien aidée par saint Jean de la Croix qui devint aumônier de l'Incarnation. Enfin les trois années du priorat écoulées, en février 1575, Thérèse reprit ses voyages.

Elle dut les cesser en 1576 jusqu'en 1580. La persécution violente se déchaîna contre la réforme et faillit la ruiner. On connaît cette période douloureuse de l'histoire de l'ordre des carmes. Les supérieurs des couvents espagnols de carmes mitigés, et, à leur tête, le général Tostado, s'assemblèrent en chapitre et tentèrent de détruire la réforme en imposant à tous les carmes réformés l'obligation de vivre dans des couvents mitigés. Libre à eux de suivre d'une manière privée leur règle plus sévère! Le P. Jérôme Gratien, si apprécié de sainte Thérèse, *Fondations*, c. XXIII-XXIV, fut chargé de faire triompher la cause de la réforme. Était-il à la hauteur de cette difficile tâche? Heureusement le nonce, Mgr Nicolas Ormaneto, et surtout Philippe II étaient favorables à l'entreprise. Les décisions des carmes mitigés furent cassées et les déchaussés gardèrent la possibilité de faire valoir leurs droits. Mais la mort de Mgr Ormaneto, 18 juin 1577, aggrava la situation. Son successeur à la nonciature d'Espagne, Mgr Philippe Sega « semblait, dit sainte Thérèse, envoyé de Dieu pour nous exercer à la patience. Il était un peu parent du pape [Grégoire XIII], et nul doute qu'il ne fût serviteur de Dieu. Mais il prit fort à cœur la cause des mitigés et, se basant sur ce que ces pères lui disaient de nous, arrêta qu'il fallait empêcher les progrès de la réforme ». *Fondations*, c. XXVIII, t. IV, p. 96.

Sainte Thérèse suivait avec soin tous ces événements. Elle écrivait aux pères déchaussés, chargés de défendre les intérêts de la réforme, pour les conseiller et les encourager. Sa correspondance avec le P. Gratien est particulièrement abondante dans ces années douloureuses. Elle n'hésita pas à s'adresser directement, le 18 septembre 1577, à Philippe II pour le supplier de prendre en main la cause des réformés : « Notre catholique monarque, don Philippe, dit-elle, *Fondations*, c. XXVIII, fut instruit de ce qui se passait et comme il connaissait la vie très parfaite des déchaussés, il prit en main notre cause. » Le 4 décembre 1577, elle écrivit de nouveau au roi pour lui demander de faire délivrer saint Jean de la Croix, incarcéré par les mitigés dans leur couvent de Tolède. Elle comprit, dès le début de la persécution, que la solution du conflit était dans la séparation des mitigés et des déchaussés. Elle écrivait au P. Gratien, vers le 20 septembre 1576 : « On m'a dit que vous avez formé le projet d'obtenir une province séparée par la voie de notre T. R. P. Général et d'employer pour cela tous les moyens en votre pouvoir; de fait, c'est une guerre intolérable que de lutter contre le supérieur de l'ordre. » Elle conseille un voyage à Rome à faire au plus tôt. « Si l'on ne pouvait rien obtenir du P. général, on traiterait avec le pape. » Ce conseil fut approuvé le 9 octobre 1578, au chapitre d'Almodovar, qui nomma le P. Antoine de Jésus provincial et envoya deux religieux à Rome négocier en faveur de la réforme. Le nonce Séga, considérant ce chapitre comme un attentat à son autorité, en cassa les actes, assujétit les réformés aux mitigés et fit emprisonner dans trois couvents de Madrid les PP. Gratien, Antoine de Jésus et Mariano de Saint-Benoît. Thérèse est traitée « de femme inquiète et vagabonde ». Sur la plainte de personnages de marque, Philippe II « ne voulut pas, dit Thérèse, que le nonce fût seul notre juge : il lui adjoignit quatre assesseurs, personnages graves, dont trois appartenaient à des ordres religieux ». *Fondations*, c. XXVIII. Le 1er avril 1579, le nonce dut retirer aux mitigés tout pouvoir sur les déchaussés. Ceux-ci eurent un vicaire général pour les gouverner et en mai deux pères de la réforme s'embarquèrent pour Rome afin de solliciter la séparation des déchaussés et des mitigés. Cette séparation ne devait être faite qu'en 1593 par un bref du 20 décembre du pape Clément VIII : chacune des deux observances aurait son supérieur général. Le 27 juin 1580, Grégoire XIII décida seulement que les réformés formeraient une province autonome sous l'autorité d'un provincial réformé qui fut le P. Gratien. Sainte Thérèse put continuer ses fondations. Le couvent de Burgos fut le dernier qu'elle créa, déjà bien malade. De Burgos elle se rendit à Albe où elle mourut le 4 octobre 1582.

Malgré les angoisses causées par cette persécution, sainte Thérèse rédigea l'*Écrit sur la visite des monastères* en août ou septembre 1576. Puis en octobre de la même année, elle reprit la composition du *Livre des fondations*. Et du 2 juin au 29 novembre 1577 elle écrivit le *Château intérieur*. En sainte Thérèse, l'écrivain n'est pas inférieur à la fondatrice.

IV. SAINTE THÉRÈSE ÉCRIVAIN MYSTIQUE. — L'analyse complète des états mystiques de sainte Thérèse, leur explication et la solution des problèmes théologiques qu'ils pourraient soulever sont réservées au *Dictionnaire de spiritualité*. Il suffira d'indiquer ici les qualités d'écrivain de la sainte, les circonstances où elle a composé ses ouvrages et d'énumérer, en les caractérisant brièvement, les degrés d'oraison auxquels elle a été élevée.

1° *Qualités de l'écrivain*. — Ce qui se remarque tout d'abord en sainte Thérèse écrivain, c'est sa prodigieuse facilité à écrire : « Elle écrivait ses ouvrages, dit le P. Gratien, sans faire de ratures et avec une extrême vélocité. Son écriture était très nette et sa rapidité à écrire égalait celle des notaires publics. » *Dilucidario del verdadero spiritu...*, Ie part., c. I. La promptitude de sa conception et la maîtrise de son style lui permettaient de composer rapidement ses ouvrages au

milieu de la correspondance et des démarches nécessitées par ses fondations. Elle écrivit, à Tolède, vingt-huit chapitres du *Livre des fondations*, du début d'octobre 1576 au 14 novembre de la même année. Et pendant la persécution livrée par les mitigés à sa réforme, elle composa, du 2 juin au 29 novembre 1577, le *Château intérieur*, ouvrage de haute mystique exigeant une réflexion soutenue.

Cette facilité supposait une connaissance étendue de la langue espagnole. Les lectures des romans d'Amadis de Gaule et de sa considérable lignée servirent le talent de la sainte. Elle lut aussi beaucoup de livres spirituels anciens traduits en castillan, et de modernes composés en cette langue. Cf. Morel-Fatio, *Les lectures de sainte Thérèse*, dans le *Bulletin hispanique*, t. x, 1908, p. 17-67; Gaston Etchegoyen, *L'amour divin*, *Essai sur les sources de sainte Thérèse*, Bordeaux-Paris, 1923, p. 33 sq. Thérèse maniait la langue espagnole d'une manière géniale. Avec les écrivains mystiques de son époque elle a forgé cette langue et lui a fait parler « le langage des anges ». Sainte Thérèse, saint Jean de la Croix, l'augustin Louis de Léon et d'autres encore eurent une part dans la formation de la langue espagnole aussi grande peut-être que celle de Cervantès, l'immortel auteur de *Don Quichotte*.

Sainte Thérèse a un style imagé. Elle sait trouver les comparaisons expressives qui symbolisent toute une doctrine ou dépeignent des états d'âme. Ainsi les quatre manières d'arroser un jardin caractérisent les quatre degrés d'oraison dont elle parle dans le *Livre de la vie*. Son imagination est remplie d'images de chevalerie. Pour elle, comme pour saint Ignace de Loyola, le Christ est un roi, un conquérant. Elle l'appelle « sa Majesté ». Sa vision de l'enfer rappelle les oubliettes des châteaux forts dont elle avait lu la description dans les romans. On sait que, pour les visions imaginatives, Dieu se sert d'ordinaire des images qui sont déjà dans l'imagination. Le *Château intérieur* est révélateur : « La veille de la fête de la très sainte Trinité [1577], dit Diego de Yepez, tandis qu'elle était à se demander quelle serait l'idée fondamentale de ce traité, Dieu, qui dispose tout avec sagesse, exauça ses vœux et lui fournit le plan de l'ouvrage. Il lui montra un magnifique globe de cristal en forme de château, ayant sept demeures. Dans la septième, placée au centre, se trouvait le Roi de gloire, brillant d'un éclat merveilleux, dont toutes ces demeures jusqu'à l'enceinte se trouvaient illuminées et embellies. Plus elles étaient proches du centre, plus elles participaient à cette lumière. Celle-ci ne dépassait pas l'enceinte : au delà il n'y avait que ténèbres et immondices, des crapauds, des vipères et autres animaux venimeux. » *Œuvres complètes de sainte Thérèse*, t. vi, p. 6.

Aux qualités de l'imagination s'ajoute une sensibilité délicate, qui sent vivement la valeur des dons divins ou la portée des événements providentiels et qui sait communiquer aux autres ses impressions. Cet art de faire partager ses propres sentiments était perfectionné en sainte Thérèse par un abandon plein de simplicité et de charme. Elle écrit souvent comme l'on cause familièrement avec des intimes. Car elle n'écrivait pas pour le public, mais pour ses confesseurs qui voulaient connaître son âme ou pour ses carmélites qu'elle désirait initier à ses expériences religieuses.

Enfin, un ferme bon sens maintient toutes ces qualités dans la juste mesure. Bon sens tout viril. Si Thérèse a la sensibilité féminine, elle a la maîtrise de l'homme. Elle appréciait le bon sens des personnes avec lesquelles elle traitait les affaires de ses fondations. *Fondations*, c. xv. Elle sait éviter, dans l'exposé de ses états mystiques, toute exagération, toute expression outrée qui indiquerait que le sentiment a le pas sur la raison, ce qui n'est jamais en sainte Thérèse. Cf. R. Hoornaert, *Sainte Thérèse écrivain*, Paris-Bruges, 1922.

Quelques défauts cependant déparent, fort légèrement d'ailleurs, de si riches qualités. La facilité si grande d'écrire a fait tomber Thérèse dans quelques longueurs. Les digressions sont parfois trop abondantes. Et sa mauvaise mémoire — dont elle se plaint souvent — lui a fait commettre des contradictions, parfois assez notables pour qu'on puisse ne pas avoir, avec certitude, sa vraie pensée sur quelques points de la mystique. Sa chronologie est souvent défectueuse. Elle écrivait longtemps après les événements et, comme elle ne pensait pas que ses écrits seraient publiés, elle se préoccupait peu de l'exactitude des dates. Bien petites ombres dans de ravissants tableaux!

2° *Caractères de la mystique thérésienne.* — Signalons tout d'abord le don qu'a sainte Thérèse d'exposer ses états mystiques. Don d'introspection. Elle sait discerner ce qui se passe dans son âme avec une sûreté rare. Elle peut sans doute prendre pour des communications surnaturelles de Dieu de pieux mouvements de son âme. Mais elle tient compte de cette possibilité qu'elle reconnaît. Aussi, malgré les révélations, elle n'entreprendra rien de tant soit peu important sans avoir l'avis de théologiens instruits et l'approbation de ses supérieurs. A cette sûreté de coup d'œil psychologique s'ajoutait la facilité d'analyser finement ses états mystiques et enfin le talent de les décrire clairement et avec précision : « Recevoir de Dieu une faveur, disait-elle, est une première grâce, savoir en quoi elle consiste en est une seconde; enfin, ç'en est une troisième de pouvoir en rendre compte et en donner l'explication. » *Vie*, c. xvii, t. i, p. 213. « Dans la sublimité des choses qu'elle traite et dans la délicatesse et la clarté dont elle les déduit, disait Louis de Léon, elle surpasse beaucoup d'esprits, et dans la manière de les dire, dans la pureté et facilité du style, dans la grâce et l'agencement des paroles, et dans une élégance naïve qui délecte au dernier point son lecteur. Je doute que dans toute notre langue [espagnole] il y ait rien qu'on lui puisse comparer. » Lettre à la Mère Anne de Jésus, prieure du carmel de Madrid.

La mystique de sainte Thérèse n'est pas spéculative mais pratique, en ce sens qu'elle consiste dans des analyses psychologiques de ses états mystiques. Saint Jean de la Croix nous montre ses expériences mystiques au travers de théories théologiques. La mystique thérésienne, elle, est dépourvue de théories. Elle se trouve dans la description psychologique des faits mystiques vécus par la sainte. A peine, de loin en loin, contient-elle des allusions aux explications des théologiens. Aussi la mystique thérésienne est-elle très personnelle, puisqu'elle consiste dans les états par où la sainte a passé et qu'elle décrit. Tous les mystiques ne suivent pas nécessairement la même voie qu'elle. Bien souvent elle le laisse entendre. Les écrits de sainte Thérèse sont ainsi son autobiographie mystique, mais leur lecture édifie tout le monde.

Sur l'origine et les sources de la mystique thérésienne deux opinions sont en présence: celle des anciens biographes de sainte Thérèse et celle des écrivains modernes. Selon les anciens thérésiens, tout ce que sainte Thérèse a écrit vient de Dieu. Elle n'a rien appris dans les livres. Elle a lu fort peu d'ouvrages spirituels; elle en a donné les titres, mais elle ne prend en eux aucune citation. Sa mauvaise mémoire ne le lui aurait pas permis, du reste : « Encore, si Dieu m'avait donné un peu de capacité et de mémoire! dit-elle en gémissant. Je pourrais alors mettre à profit ce que j'ai lu ou entendu. Mais j'en suis aussi dépourvue que possible. Si donc je dis quelque chose de bon, c'est que le Seigneur l'aura ainsi voulu, pour en tirer quelque bien. » *Vie*, c. x, *Œuvres*, t. i, p. 140. Thérèse ne devrait donc qu'à

Dieu la doctrine qu'elle nous enseigne. Diego de Yepez, religieux hiéronymite, puis évêque de Terrassone dit à ce sujet : « Dieu versa dans l'âme de la sainte Mère cette sagesse admirable [de la théologie mystique].·Car étant si rude et si grossière, non seulement pour déclarer les choses spirituelles, mais encore pour les entendre, Notre-Seigneur en fort peu de temps lui donna tant de lumière et d'intelligence des choses surnaturelles et divines que de grands théologiens en plusieurs années d'étude n'eussent su parvenir jusque-là... Cette intelligence et science qu'elle eut des choses divines fut presque soudaine et tout à coup enfin comme infuse de Dieu. » *Vie de la sainte Mère Thérèse de Jésus*, 2ᵉ part., c. XVIII, trad. fr., Paris, 1656.

Cette manière de voir commence à se modifier, à la suite d'études plus attentives des sources littéraires auxquelles la sainte a puisé. Thérèse n'a pas négligé les moyens humains de s'instruire des voies surnaturelles. Elle savait interroger ses confesseurs et les théologiens. Elle a lu, souligné et annoté les livres spirituels traduits en castillan. Les exemplaires de ces livres annotés de sa main ont été conservés. Ce sont : les *Lettres* de saint Jérôme (*Vie*, c. III, XI; *Château*, 6ᵉ dem., c. IX); les *Morales* sur le livre de Job de saint Grégoire le Grand (*Vie*, c. V); *Les Chartreux* ou la *Vita Christi* de Ludolphe le Chartreux (*Vie*, c. XXXVIII); les *Confessions* de saint Augustin (*Vie*, c. IX). Elle a étudié trois écrivains espagnols franciscains ses contemporains : Alonso de Madrid, auteur de l'*Art de servir Dieu* publié à Séville en 1521 (*Vie*, c. XII), Francisco de Osuna, qui a composé les *Abécédaires*, dont sainte Thérèse a lu le troisième (*Vie*, c. IV; cf. *Un maître de sainte Thérèse : le P. François d'Osuna*, par le P. Fidèle de Ros, Paris, 1927), enfin Bernardino de Laredo, à qui on doit *La montée du Mont Sion*. Cet ouvrage rassura Thérèse au sujet de l'oraison de quiétude et d'union auxquelles elle était arrivée et dont elle ignorait la nature. *Vie*, c. XXIII. « Je consultai des livres, dit-elle, afin de voir s'ils m'aideraient à m'expliquer sur mon oraison. Dans un ouvrage intitulé : *L'ascension de la Montagne*, à l'endroit où il est parlé de l'union de l'âme avec Dieu, je rencontrai toutes les marques de ce que j'éprouvais relativement à l'impuissance de réfléchir. Et c'est précisément cette impuissance que je signalai surtout à propos de cette oraison. Je marquai d'un trait les endroits en question. » Sainte Thérèse trouva aussi dans les livres la terminologie classique dont on se sert pour parler des divers degrés d'oraison et des faits mystiques. Les images et les métaphores empruntées à la Bible, à la nature ou à la vie familiale et sociale lui furent aussi révélées par eux. Elle reçut sans doute pour écrire des lumières spéciales de Dieu, mais elle ne négligea pas l'étude personnelle.

Les écrits de sainte Thérèse furent rédigés de 1562 à 1582, année de sa mort. Le *Livre de la vie* fut écrit en 1562, sur l'ordre de son confesseur, puis retouché et complété en 1565 à Saint-Joseph d'Avila. Le *Chemin de la perfection* fut rédigé une première fois en 1565 au même monastère, puis une seconde fois, probablement à Tolède, pendant les fondations, en 1569 et 1570. Les *Constitutions*, destinées aux seules religieuses, furent composées à Avila, vers 1563. Les *Exclamations*, ou accents passionnés d'amour divin, semblent écrites de 1566 à 1569, dans plusieurs monastères. Les *Pensées sur le Cantique des Cantiques* datent sans doute de 1574, la sainte étant à Ségovie. Le *Livre des fondations* fut commencé à Salamanque en 1573, continué à Tolède en 1576 et terminé à Burgos en 1582. *L'Écrit sur la visite des monastères* remonte à 1576, à Tolède. Le *Livre du château intérieur* ou des *Demeures de l'âme* fut composé en 1577. Commencé le 2 juin à Tolède, il fut achevé à Avila à la fin de novembre. Le *Château intérieur* devait remplacer le *Livre de la vie* dont le manuscrit était gardé par les inquisiteurs. Les *Avis* et les *Relations spirituelles* sont d'époques diverses qu'il est difficile de préciser. Cf. *Œuvres complètes de sainte Thérèse*, t. I, p. XXI-XXII. Les écrits thérésiens sont une autobiographie de la sainte, une description de son âme séraphique, une histoire du développement de ses états mystiques. Thérèse, merveilleusement psychologue, se raconte elle-même d'une façon captivante.

3° *Les diverses oraisons d'après sainte Thérèse.* — Nous avons deux classifications thérésiennes des oraisons : celle du *Livre de la vie* et celle du *Livre du château intérieur*. La première est symbolisée par la célèbre comparaison de l'arrosage d'un jardin (*Vie*, c. XI) : l'oraison de méditation, qui consiste à tirer l'eau du puits à force de bras pour arroser, c'est-à-dire à « travailler avec l'entendement » pour produire des considérations; l'oraison de quiétude, où l'âme « touche au surnaturel » et a moins de peine, comme le jardinier qui arrose en se servant « d'une noria et de godets mis en mouvement au moyen d'une manivelle »; l'oraison du sommeil des puissances, où les puissances de l'âme, « sans être entièrement suspendues, ne comprennent point comment elles opèrent », c'est l'arrosage par l'eau courante amenée d'une rivière ou d'un ruisseau; enfin l'oraison d'union où Dieu agit pleinement : l'âme n'a aucune peine, comme le jardinier qui voit son jardin arrosé par « une pluie abondante ».

En 1577, quand elle composait le *Château intérieur*, sainte Thérèse avait expérimenté un degré de plus d'oraison mystique : le mariage spirituel. Elle modifia donc la classification du *Livre de la Vie*. En allant de l'extérieur à l'intérieur du *Château*, les trois premières demeures correspondent aux exercices des commençants dans la vie spirituelle qui font l'oraison ordinaire de méditation. Cf. *Chemin de la perfection*, c. XXV. Les quatre autres demeures concernent respectivement l'oraison de recueillement, qui ne peut s'obtenir « par le travail de l'entendement... ni par celui de l'imagination », c'est Dieu qui produit ce recueillement. Cf. *Vie*, c. XIV-XV; *Relations spirituelles*, I, LIV; l'oraison de quiétude ou des goûts divins, où l'âme recueillie par Dieu jouit d'un parfait repos et goûte un suave plaisir. Cf. *Vie, ibid.; Chemin de la perfection*, c. XXXI; *Relations*, LIV; l'oraison d'union, avec ou sans extase, où Dieu fait sentir soudainement et intensément sa présence dans l'âme. Cf. *Vie*, c. XVIII-XIX; *Relations*, LIV; enfin le mariage spirituel, *Château*, 7ᵉ dem. Cf. R. Hoornaert, *Le progrès de la pensée de sainte Thérèse entre la « Vie » et le « Château »*, dans *Revue des sciences phil. et théol.*, janvier 1924.

Entre l'oraison d'union et le mariage spirituel, sainte Thérèse parle des préparations habituelles à ce mariage. L'oraison d'union est comme une « entrevue » de l'âme avec Notre Seigneur, qui annonce d'ordinaire, mais pas toujours, le mariage spirituel. Celui-ci est préparé par les purifications passives, *Vie*, c. XXX-XXXI; *Château*, 6ᵉ dem., c. I-II, les ravissements, l'extase, les visions et les révélations. *Vie*, c. XX, XXIV-XXIX, XXXII, XXXVII-XL; *Château*, 6ᵉ dem., c. III-XI; *Fondations*, c. VI, VIII; *Relations*, LIV. Sainte Thérèse rapporte les visions intellectuelles, imaginatives et corporelles, dont elle fut favorisée. Elle analyse avec précision l'extase et le ravissement. Elle parle aussi de l'ivresse spirituelle, *Château*, 6ᵉ dem., c. VI, et du fait mystique de la transverbération, grâce personnelle à la sainte. *Vie*, c. XXIX. Il suffira d'énumérer ici ces grâces mystiques. Ce n'est pas le lieu de les expliquer. Cette étude appartient aux publications de spiritualité proprement dite.

I. ÉDITIONS DES ŒUVRES DE SAINTE THÉRÈSE. — *Le chemin de la perfection* fut la première œuvre de sainte

Thérèse publiée. La sainte en avait préparé l'impression. Édité à Évora en 1583, réédité à Salamanque avec les *Avis* en 1585, puis à Valence en 1587 et en 1588 avec l'édition des *Œuvres* de la sainte par Louis de Léon. Il y a deux textes assez différents du *Chemin*, celui du ms. de l'Escurial et celui du ms. de Valladolid. En plus une copie de Tolède, révisée par la sainte, contient des variantes. A cause de cette différence, et les chapitres des deux textes ne concordant pas, il est difficile de donner les références des citations empruntées au *Chemin*.

L'édition princeps des *Œuvres de sainte Thérèse* parut à Salamanque en 1588 par les soins de Louis de Léon : *Los libros de la Madre Teresa de Jesu, fondatora...* Elle contenait la *Vie* avec ses *Additions*, le *Chemin de la perfection*, les *Avis*, le *Château intérieur* et les *Exclamations*. Le *Livre des fondations* ne put figurer dans cette édition, trop de personnes encore vivantes y étant mentionnées, ni l'*Écrit sur la visite des monastères*, ni les *Pensées sur le Cantique des Cantiques*. Louis de Léon déclare dans sa Lettre à la Mère Anne de Jésus, qu'il a rétabli les écrits de Thérèse « en leur première pureté ». Il les a confrontés « avec les originaux » qu'il a eus entre les mains. Il n'a rien changé « ni dans la matière ni dans les termes » du texte de la sainte, comme l'avaient fait témérairement les auteurs des copies remises à Louis de Léon. Malgré cela cette édition n'est pas parfaite.

En 1589 parut à Salamanque une seconde édition, simple réédition, semble-t-il, de l'œuvre de Louis de Léon.

Nombreuses éditions espagnoles dans les années suivantes : en 1597 (Madrid), 1604 (Naples), 1622-1627 (Madrid), 1630 (Anvers, édition qui contient pour la première fois les *Fondations*, les *Pensées sur le Cantique des Cantiques* et l'*Écrit sur la visite des monastères*), 1635, 1661 et 1670 (Madrid), 1674 et 1675 (Bruxelles), avec deux volumes de *Lettres*, en 1678 (Madrid), 1724 (Barcelone), 1752 (Madrid). Ces éditions espagnoles ne remédiaient pas aux défectuosités de l'édition princeps; souvent elles en ajoutaient de nouvelles. Encore en 1851 l'édition de Castro Palomino (Madrid) est imparfaite.

C'est l'édition de don Vicente de la Fuente, laïque, professeur à l'Université de Madrid qui accuse un réel progrès : *Escritos de santa Teresa, añadidos e illustrados por don Vicente de la Fuente...*, dans *Biblioteca de autores españoles*, t. LIV et LV, Madrid, Rivadeneyra, 1861-1862, 2 vol. gr. in-8°. En 1881 Vicente de la Fuente publia une édition populaire réduite. Dans cette édition se trouvent pour la première fois les *Relations spirituelles* en entier, les *Poésies* et la collection des *Lettres* était aussi augmentée. Les introductions et les notes de l'édition de la Fuente ont renouvelé l'histoire des origines du Carmel réformé et, par cela même, ont suscité la contradiction sur quelques points.

Vicente de la Fuente a commencé à Madrid la reproduction photo-lithographique des manuscrits de sainte Thérèse. En 1873 reproduction de la *Vie*, en 1880 une autre des *Fondations*. En 1882, le cardinal Lluch fit exécuter à Séville celle du *Château*. En 1883, don François Herrero-Bayona reproduisit à Valladolid le *Chemin de la perfection* et l'*Écrit sur la visite des monastères*. Les traducteurs peuvent travailler maintenant sur des *fac-simile* des originaux.

Enfin l'édition de Silverio de Santa Teresa, O. C. D., *Obras de Santa Teresa de Jesus*, Burgos, 6 vol., 1915-1919. *Epistolario*, t. I-III, 1922-1924.

II. Traductions françaises. — La première fut publiée à Paris en 1601, en 3 vol. in-18, par Jean de Quintanadoine de Brétigny. Elle contenait la *Vie* avec les *additions*, le *Chemin de la perfection* avec les *Avis*, le *Château* et les *Exclamations*. Traduction revue par les chartreux de Bourgfontaine. Traduction lue, sans doute, par saint François de Sales et par les auteurs de l'école française.

En 1630 traduction du P. Élisée de Saint-Bernard, O. C. D., et en 1644 à Paris, celle du P. Cyprien de la Nativité de la Vierge. Elles contiennent en plus de la traduction de Brétigny les *Fondations*, les *Pensées sur le Cantique* et l'*Écrit sur la visite des monastères*.

En 1670 traduction des *Œuvres de sainte Thérèse* par Arnauld d'Andilly, souvent rééditée. L'abbé Martial Chanut traduisit en 1681 le *Chemin de la perfection*, les *Exclamations* et les *Avis* et en 1691 la *Vie*.

Dans la première partie du XIXe siècle (1836), traduction des abbés Grégoire et Collombet; mais la traduction du XIXe siècle la plus célèbre est celle du P. Bouix, S. J., traduction faite non plus sur les éditions espagnoles, mais sur les manuscrits originaux. En 1852 parut le t. Ier, en 1854 et 1856 le t. II et III; les trois volumes des *Lettres* en 1861. Traduction reçue avec enthousiasme et souvent rééditée. Mais la traduction n'est pas fidèle; elle a été corrigée au début du XXe siècle.

Au XXe siècle, les carmélites de Paris, sous la direction de Mgr Manuel-Marie Polit, évêque de Cuenca (Équateur), ont publié à Paris une traduction nouvelle des *Œuvres complètes de sainte Thérèse*, t. I et II, 1907, III et IV, 1909, V et VI, 1910; traduction citée ici.

Enfin traduction par le P. Grégoire de Saint-Joseph; édition de la *Vie spirituelle;* traduction des *Lettres de sainte Thérèse* par le même, 2e éd., 4 vol., édit du Cerf, 1939.

III. Biographies de sainte Thérèse. — Jean de Jésus-Marie et Jean de Saint-Jérôme, des premiers carmes déchaussés, ont laissé une vie abrégée de sainte Thérèse en latin : *Vita et mores, spiritus, zelus et doctrina servæ Dei Theresæ de Jesu* (1610); François de Ribera, S. J., *La vida de la madre Teresa de Jesus, fundadora de las descalças y descalços carmelitas*, Salamanque, 1590, rééd. en 1606; trad. fr. *La vie de la Mère Térèse de Jésus fondatrice des carmes déchaussés*, par de Brétigny, Paris, 1602 (*Œuvres complètes de Ste-Thérèse*, Introd., t. I, p. XLV, note 2). Autre trad. fr. par J.-D.-B. P., 1607, nouv. éd., Paris, 1645; Fray Diego de Yepez, religieux hiéronymite, puis évêque de Terrassone, *Vida, virtudes y milagos de la bienaventurada virgen Teresa de Jesus...*, Saragosse, 1606, traduction française publiée à Paris vers 1644; Fray Luis de Léon, *De la vida, muerte, virtudes y milagos de la santa madre Teresa de Jesus*, biographie inachevée publiée en 1883 seulement, dans les œuvres complètes de Louis de Léon éditées en 1883 à Madrid par Antolin Merino, O. S. A., et dans la *Revista agustiniana*, t. V, 1883; Julian de Avila, *Vida de santa Teresa de Jesus*, éd. par La Fuente en 1881; Fr. Antonio de la Encarnacion, O. C. D., *Vida, milagos... de santa Teresa de Jesus*, 1614; Miguel Mir, *Santa Teresa de Jesus*, Madrid, 1912; Les bollandistes, *Acta Sanctorum*, Octobr. t. VII, Bruxelles, 1843, cf. *L'histoire de sainte Thérèse d'après les bollandistes, ses divers historiens et ses œuvres complètes*, par une carmélite de Caen, Paris, 1882; De Villefore, *La vie de Sainte Thérèse...*, Paris, 1748; Henri Joly, *Sainte Thérèse*, coll. *Les Saints*, Paris, 1902; Cazal, *Sainte Thérèse*, Paris, 1921; Louis Bertrand, de l'Académie fr., *Sainte Thérèse*, Paris, 1927; Coleridge, *The life and letters of S. Teresa; Histoire générale des carmes et des carmélites de la réforme de sainte Thérèse*, composée en Espagne par le P. François de Sainte-Marie, trad. fr., 5 vol., Abbaye de Lérins, 1896; Antonio de San Joaquin, *Año Teresiano*, Madrid, 1743 à 1766, 12 vol. in-4°; M. Marie du S.-Sacrement, carmélite, *La jeunesse de sainte Thérèse*, Paris, 1939.

IV. Études sur sainte Thérèse. — Il est impossible de les citer toutes. Consulter H. de Curzon, *Bibliographie térésienne*, Paris, 1902; Serrano y Sanz : *Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas desde el año 1401 al 1833*, art. *Teresa de Jesu*, Madrid, 1905, t. II; La *Bibliografia Teresana* préparée par Silverio de Santa-Teresa; R. Hoornaert, *Sainte Thérèse écrivain*, bibliographie, p. XIII-XIX.

Voici quelques travaux les plus récents : Gaston Etchegoyen, *L'amour divin, Essai sur les sources de sainte Thérèse* (Bibliothèque de l'École des Hautes études hispaniques, fasc. IV), Bordeaux-Paris, 1923; J. Maréchal, S. J., *Études sur la psychologie des mystiques*, Bruges-Paris, 1924; Poulain, S. J., *Les grâces d'oraison*, 10e éd., Paris, 1922; Saudreau, *Les degrés de la vie spirituelle*, Paris, 1905; du même, *L'état mystique, sa nature, ses phases...*, 3e éd., Paris, 1921; *La Vie spirituelle*, oct. 1922; A. Tanquerey, *Précis de théologie ascétique et mystique*, p. 889; J. de Guibert, *Theologia spiritualis ascetica et mystica*, Rome, 1937; P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. III, 9e mille, p. 187-268; Albert Farges, *Les phénomènes mystiques distingués de leurs contrefaçons humaines et diaboliques*, 2 vol., Paris, 1923; Montmorrand, *Psychologie des mystiques catholiques orthodoxes*, Paris, 1920; Mgr Lejeune, *Manuel de théologie mystique*, Paris, 1897; du même, *Introduction à la vie mystique*, Paris, 1899; Garrigou-Lagrange, *Les trois âges de la vie intérieure*, Paris, 1940; Boutroux, *La psychologie du mysticisme*, 1902; *Bulletin de la Société française de philosophie*, janv. 1906; Ribot, *Psychologie de l'attention*, 9e éd., Paris, 1905.

Auteurs disposés à voir dans les faits mystiques des cas pathologiques ou des produits du subconscient : Dr A. Marie, *Mysticisme et folie*, 1906; Dr Murisler, *Les maladies du sentiment religieux*, 2e éd., Paris, 1903; W. James, *The variety of religions experience*, London, 1904, trad. fr. *L'expérience religieuse;* Pierre Janet, *Automatisme psychologique*, Paris, 1889; *L'état mental des hystériques*, Paris,

1892; *Conférence sur une extatique*, Paris, 1901; Leuba, *Les tendances fondamentales des mystiques chrétiens*, dans *Rev. phil.*, t. LIV, 1902; *Psychologie du mysticisme religieux*, trad. fr., Paris, 1925; Norrero, *L'union mystique chez sainte Thérèse*, Paris, 1905.

P. POURRAT.

THÉRINES (Jacques de). — Moine de Chaalis, au diocèse de Senlis, puis abbé de ce monastère, de 1309 à 1317 et, de 1318 à 1321, abbé de Pontigny, au diocèse d'Auxerre, il appartint à l'ordre de Cîteaux. Il dut faire ses études théologiques à Paris, au collège Saint-Bernard, à la fin du XIIIe siècle, car il apparaît comme maître en 1305-1306; peut-être fut-il étudiant de Jean de Weerde, ou encore de Pierre d'Auvergne. Il fut à son tour régent pendant trois ans sans doute (1306-1309).

De ses œuvres, les seules qui aient été publiées concernent les plaidoyers qu'il soutint en faveur des cisterciens et de leurs privilèges : d'abord, au moment du concile de Vienne; c'est le *Tractatus contra impugnatores exemptorum*, éd. Baronius-Raynaldi, *Annales*, t. XXIII, p. 530-541; le *Compendium tractatus contra impugnantes exemptionem* (en 1312) éd. citée, p. 526-530; une *Responsio ad quædam quæ petebant prælati*, éd. E. Muller, *Das Konzil von Vienne* (1934), p. 698-700; et une *Quæstio de exemptionibus*, restée inédite. Puis, un nouvel écrit, adressé cette fois à Jean XXII, avant le 11 juin 1318, éd. N. Valois, dans *Bull. École des Chartes* (1908), p. 359-368. De ses œuvres plus directement théologiques, on ne possède que deux Quodlibets, soutenus en 1306 et 1307 (Paris, Bibl. nat., *lat. 14 565*, fol. 1-56 v°); une de ses questions, II, 15, a été éditée par Graf; et sa réponse, jointe à celle des douze autres maîtres consultés, en avril 1318, sur les Quatre articles des frères mineurs de Provence.

Son influence ne paraît pas avoir été considérable, ni son originalité bien grande. Il mourut le 18 octobre 1321.

N. Valois, dans *Hist. litt. de la France*, t. XXXIV, p. 179-219; P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle*, notice 367; *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320*, p. 211-213; T. Graf, *De subjecto psychico gratiæ et virtutum*, 1935, t. II, p. 189-191 et 26*-33*.

P. GLORIEUX.

THESSALONICIENS (ÉPITRES AUX). — I. Thessalonique et son évangélisation. II. Introduction à la première épître (col. 575). III. Introduction à la deuxième épître (col. 581). IV. Doctrines (col. 586).

I. THESSALONIQUE ET SON ÉVANGÉLISATION. — 1° *La ville de Thessalonique au Ier siècle.* — Fondée par Cassandre, roi de Macédoine, vers 315 avant Jésus-Christ, Thessalonique fut ainsi appelée du nom de la reine Thessalonikè, fille de Philippe et sœur d'Alexandre le Grand, qui était née le jour même de la victoire de Thessalie (Θεσσαλῇ νικῇ). Après la conquête de la Macédoine par les Romains, en 168, elle devint la capitale et la métropole de toute la province impériale. Au temps de saint Paul, Thessalonique était ville libre et elle avait à sa tête des magistrats spéciaux que saint Luc. Act., XVII, 6, nomme des politarques, πολιτάρχαι. Comme ce titre ne se trouve qu'en ce passage et que tous les auteurs classiques l'ont ignoré, on a cru qu'il s'agissait des πολιάρχαι. Les découvertes récentes sont venues, une fois de plus, montrer la valeur historique des Actes et la probité de leur auteur : dix-sept inscriptions au moins, cinq ou six pour Thessalonique même, et sept ou huit pour d'autres cités de la province, attestent l'exactitude et la précision de l'historien. Réunis en collège, les politarques, six au maximum, formaient le pouvoir exécutif; avec l'assemblée du peuple et un sénat, ils administraient la cité. Cf. E.-D. Burton, *The politarchs in Macedonia and elsewhere*, dans *The Journal of theology*, t. II, 1918, p. 598-632; W. D. Ferguson, *The legal terms common to the Macedonian inscriptions and the N. T.*, Chicago, 1913, p. 65 sq.; A. Wikenhauser, *Die Apostelgeschichte und ihr Geschichtswert*, dans les *Neutest. Abhandlungen*, Munster-en-W., 1921, p. 347.

Très bien située dans le golfe de Thermé, au confluent des grandes routes, en bordure surtout de la voie Égnatienne qui reliait Rome à l'Orient, Thessalonique avait un commerce très prospère et son port en faisait un des plus riches entrepôts de l'ancien monde. Pour la moralité, elle ne le cédait en rien à la voluptueuse Corinthe ou à Éphèse, la sensuelle. Elle était une métropole religieuse et surtout juive, car, à côté du panthéon grec, des temples romains et des divinités autochtones, le Dieu d'Israël, Jahvé, y comptait aussi ses fidèles qui se réunissaient dans la synagogue.

2° *La première chrétienté de Thessalonique.* — Une telle cité ne devait-elle pas tenter l'Apôtre des nations qui venait de quitter l'Orient pour l'Europe? En plus de sa juiverie, Thessalonique en effet possédait des avantages qui devaient retenir son attention, étant l'une des escales les plus fréquentées de l'Archipel. L'Évangile ne manquerait pas de profiter de ses relations commerciales : en prêchant sur le rivage de la mer Égée, Paul était sûr d'atteindre tout le bassin de la Méditerranée. Dans le récit des Actes, saint Luc nous apprend dans quelles circonstances fut fondée la chrétienté de Thessalonique. Répondant à l'appel du Macédonien entendu pendant une nuit à Troas, Act., XVI, 9, Paul, accompagné de Silas, de Timothée et de Luc, cingle vers Samothrace, gagne Néapolis, puis Philippes. Le c. XVI des Actes a raconté comment Paul et Silas, après un apostolat de quelques jours en cette dernière ville, furent traduits devant les magistrats, fouettés, jetés en prison, et comment, à la suite d'événements extraordinaires, ces mêmes magistrats vinrent le lendemain les prier de quitter leur ville. Les deux missionnaires se dirigèrent vers le Sud-Ouest; près de 150 kilomètres séparent Philippes de Thessalonique qu'unit la *via Egnatia*. Ils traversèrent Amphipolis, qui domine les rives du Strymon, et Apollonie, près du lac Bolbé, cités aujourd'hui ignorées et qui ne devaient pas alors posséder de juiverie importante; ils atteignirent Thessalonique, « où il y avait une synagogue de Juifs ». Act., XVII, 1.

Paul s'y rend, suivant sa coutume. Ainsi a-t-il fait à Salamine, à Antioche de Pisidie, à Iconium; ainsi fera-t-il toujours, car les Juifs avaient droit aux prémices de son apostolat. Dès le premier sabbat, il aborde ses coreligionnaires et leur développe le thème habituel de sa prédication : il fallait que le Messie souffrît et ressuscitât, les prophéties des Écritures ayant trouvé leur pleine réalisation dans la passion et la mort de Jésus, le vrai Messie. Le résultat fut celui que faisaient présager les précédentes missions : après trois semaines, les missionnaires avaient converti quelques Juifs à peine, mais ils s'étaient agrégé une foule de prosélytes parmi lesquels un groupe de femmes nobles. Ainsi la première chrétienté de Thessalonique comprit, à côté d'un petit noyau d'Israélites, un groupe compact d'anciens païens qui lui donnaient son caractère et sa physionomie propres.

Les lettres que Paul enverra plus tard de Corinthe à sa première Église de Macédoine nous laissent deviner la merveilleuse activité de l'évangéliste, ses difficultés, sa tendresse, sa séduction. Car l'Apôtre vivait l'Évangile qu'il prêchait. Nuit et jour, dit-il, il a travaillé à son métier de tisseur de tentes, pour n'être à charge à personne. Il se faisait simple pour gagner les simples, prêt à donner sa vie pour sauver leurs âmes. Mais les obstacles que rencontrèrent les missionnaires à Thessalonique furent divers et pénibles. D'abord l'indigence qui les obligea à travailler pour ne

pas grever cette communauté, pauvre sans doute. I Thess., II, 3. Ils eurent surtout à se défendre des Juifs récalcitrants qui se liguèrent contre eux et qui n'hésitèrent pas à soudoyer de mauvais sujets, de ces gens qui ne vivent qu'en eau trouble et que Démosthène appelle des *piliers d'agora*, περιτρίμμα ἀγορᾶς; Luc, lui, les appelle des ἀγοραῖοι, terme que Milligan traduit par *the lazzaroni of the market-place* et dont le français *voyou* rendrait assez bien l'étymologie. Ces gens-là représentèrent les missionnaires comme des séditieux, des ennemis de César. Quand la fermentation fut jugée à point, les meneurs vinrent chez Jason, un Juif de race, l'hôte de Paul. L'Apôtre avait-il été prévenu? On ne le trouva pas. A son défaut, la populace se saisit de Jason qu'elle traîna devant les politarques et qui ne fut relâché que sous caution : on exigea le départ des missionnaires. L'Apôtre ne voulut pas compromettre son hôte. Il décida de partir; mais comme les adversaires étaient encore capables d'un guet-apens, les frères firent sortir de nuit Paul et Silas et se hâtèrent de les conduire à Bérée, où la bonne nouvelle fut écoutée avec plus de faveur.

Ces événements se passaient durant le deuxième voyage apostolique de saint Paul que, avec la majorité des historiens et des exégètes, nous plaçons approximativement entre 50 et 52. C'est dans le courant de l'an 50, quelques mois après son départ de Jérusalem, que Paul dut évangéliser Thessalonique.

II. Introduction a la première épitre. — 1° *État de la chrétienté de Thessalonique après le départ de saint Paul.* — La tranquillité ne revint pas dans l'Église de Thessalonique avec le départ des missionnaires. Saint Paul témoigne lui-même, I Thess., II, 14, qu'elle eut beaucoup à souffrir, car les Juifs qui avaient poursuivi l'apôtre jusqu'à Bérée, Act., XVII, 13, retournèrent leur haine contre les néophytes. Les frères étaient-ils assez trempés dans la foi pour résister longtemps aux louches manœuvres des agitateurs? Leur instruction et leur organisation avaient été hâtives. Ces préoccupations ne laissèrent point de repos à l'Apôtre durant son séjour de plusieurs mois à Athènes. A deux reprises au moins, il songea à retourner à Thessalonique, mais les deux fois « Satan l'en empêcha ». I Thess., II, 18. N'y tenant plus, il n'hésita pas à lui envoyer son jeune collaborateur Timothée, préférant s'exposer lui-même aux inquiétudes et à l'abattement dans lesquels le plongeait toujours l'absence de ses chers compagnons. I Thess., III, 1-2.

C'est à Corinthe que, sa mission accomplie, Timothée rejoignit son maître. Act., XVIII, 5. Dans l'ensemble les nouvelles qu'il lui rapportait de la chrétienté étaient excellentes. Les néophytes avaient résisté à la violence de l'attaque et même ils s'étaient fortifiés dans la foi, l'espérance et la charité. Partout on faisait l'éloge de leurs vertus, et on pouvait les citer en exemple à côté des saints de Judée. II, 14. Autre consolation bien douce au cœur de l'Apôtre : malgré les insinuations malveillantes colportées contre lui, II, 3-12, leur affection restait intacte et son retour était vivement désiré. III, 6. Il y avait cependant des ombres au tableau. Ces païens d'hier, vivant en cette capitale de luxure et de richesse, n'étaient peut-être pas entièrement affranchis de leur anciennes habitudes. Mais surtout, quelques frères étant morts depuis le départ des missionnaires, les survivants s'affligeaient à leur sujet : les défunts ne seraient-ils pas privés des avantages du retour ou de la parousie du Christ? Et puis, à quoi bon travailler, à quoi bon s'adonner aux affaires, s'il n'y a plus que quelques jours à vivre? Plusieurs fidèles, pour des raisons eschatologiques, faisaient une grève indécente de tout travail manuel, au vu et au su des païens, qui s'en prévalaient pour tourner en ridicule cet Évangile qui érigeait en vertu l'oisiveté. C'était un beau scandale.

2° *Occasion et but de la lettre.* — Une telle déviation exigeait une correction immédiate. L'Apôtre se mit aussitôt en devoir de dicter les réponses fermes qui devaient combler les lacunes d'un enseignement rudimentaire et, tout d'abord, corriger cette fausse notion sur les désavantages des défunts au jour de la parousie. Tel est sans doute le but principal de l'épître. Mais, avant d'aborder les points délicats, l'auteur, fin psychologue et surtout père affectueux, laisse déborder sa tendresse. Ces premières pages nous initient à la manière épistolaire de l'Apôtre, qui écrit non seulement avec son génie dogmatique, qui est créateur, non seulement avec son zèle, qui est de feu, mais avec toute son âme, où se pressent tous les sentiments humains et d'où ils voudraient s'échapper tous à la fois.

3° *Lieu et date de composition.* — Les exégètes s'accordent pour dire que cette première lettre fut écrite de Corinthe, peu après le retour de Timothée. La suscription de certains manuscrits laisserait croire qu'elle fut envoyée d'Athènes. Plusieurs Pères et quelques modernes, il est vrai, l'admettent, mais cette note finale provient d'une fausse interprétation de III, 1; d'ailleurs il est bon de rappeler que ces suscriptions sont l'œuvre de copistes plus ou moins intelligents. Cf. *Revue biblique*, 1926, p. 161. Comme Timothée semble être revenu au début de la mission de Corinthe, Act., XVIII, 3, on fixera avec grande probabilité l'épître à la fin de 50 ou au début de 51.

Notre chronologie est basée sur la célèbre inscription de Delphes, publiée en 1905 par Bourguet. Elle établit que Gallion arriva à Corinthe comme proconsul d'Achaïe la douzième année du règne de Claude, soit aux environs du printemps 52. La rencontre de Paul et du proconsul dut avoir lieu dès les premières semaines de son séjour, vers avril-mai. Et comme, à cette date, l'Apôtre se trouvait à Corinthe depuis déjà dix-huit mois, Act., XVIII, 11, il y était arrivé à la fin de 50. Hennequin, *Delphes (Inscription de)*, dans *Dict. Bibl., Suppl.*, t. II, col. 368-370.

4° *Authenticité.* — Si l'on excepte quelques rares critiques, les rationalistes extrêmes de l'école hollandaise (Naber, van Manen, Pierson) et, en Allemagne, à la suite de C. Bauer, Holsten et Steck (Suisse de langue allemande), l'authenticité de cette épître ne fait pas de difficulté. Aujourd'hui nous pouvons dire que tous les indépendants sont sur ce point d'accord avec les catholiques. Citons Bornemann (1894), Jülicher (1894), Lightfoot, Zahn (1906), Wohlenberg (1909), Milligan, Moffatt, Findlay et enfin Frame (1912), qui dit qu'aujourd'hui on reconnaît l'authenticité de cette épître; que seul la contestera, qui se refuse à admettre l'existence même de saint Paul ou à croire qu'aucune de ses lettres ne lui ait survécu. *The epistles of S. Paul to the Thessalonians*, dans *The international critical Commentary*, 1912, p. 37.

1. *Témoignages externes.* — Il ne faudrait peut-être pas trop appuyer sur les citations implicites de cette lettre que nous retrouvons dans les premiers écrits tels que la *Didaché* (XVI, 6, 4); saint Ignace († 105), dans *Eph.*, X, 1; *Rom.*, II, 1; saint Polycarpe, vers 110-151, dans *Phil.*, II et IV; *l'Épître de Barnabé*, entre 86 et 115 (15); le *Pasteur* d'Hermas, vers 150, dans *Vis.*, III, 9; car « tout se réduit à deux ou trois similitudes purement verbales, quelquefois même à des rapprochements inexacts ». Toussaint, t. I, p. 98; pour une confrontation plus rigoureuse des textes, cf. Vosté, p. 31-33. Mais il faut retenir les témoignages formels de plusieurs Pères : saint Irénée (180) qui cite une fois clairement *Apostolum... in prima epistola ad Thessalonicences* (*Cont. hær.*, V, VI, 1), Tertullien, Clément d'Alexandrie, Origène, Eusèbe; l'hérésiarque

Marcion lui-même a, dans son catalogue des livres canoniques, les deux épîtres aux Thessaloniciens. Enfin le canon de Muratori porte : *Ad Thessaolenecinsis... verum Corintheis et Thessaotecensibus pro correbtione iteretur* (lignes 53, 54, 55). Cette première épître était également reçue dans la vieille version latine, la version copte et la *Peschitto*.

2. *Témoignages internes*. — Cette authenticité est confirmée par la critique interne. En ce qui concerne le vocabulaire, Milligan, *St. Paul's epistles to the Thessalonians*, 1908, introd., p. LII-LIV, a constaté que, sur les 460 mots que comprennent les deux épîtres, il y a vingt-sept ἅπαξ λεγόμενα du N. T., dix-sept pour la première, dix pour la seconde; soixante-cinq expressions familières à saint Paul et qui se retrouvent dans les grandes épîtres, Rom., Gal., I et II Cor., dont l'authenticité n'est pas discutée ; ainsi: ἐν φιλήματι ἁγίῳ; περιπατεῖν ἀξίως τοῦ Θεοῦ; εἶναι σὺν Κυρίῳ. Le même philologue signale vingt-sept autres mots qui ne sont employés que par saint Paul dans les autres épîtres et il conclut en disant que le vocabulaire ne peut être plus paulinien. Le style ne l'est pas moins, à tel point qu'on a attribué cette lettre (p. ex. Baur) à un plagiaire qui aurait fait ici un centon à l'aide des autres épîtres. C'est bien le style à la fois torrentueux et plein de digressions, profond et imagé de saint Paul. « Les émotions intimes que trahit cette lettre, écrit Godet, les effusions pleines de tendresse qui la caractérisent, ces réminiscences si vives d'un temps marqué par les faveurs du Ciel toutes extraordinaires, ces expressions d'une sollicitude toute paternelle pour de jeunes Églises exposées déjà à de si rudes épreuves de la part de leurs compatriotes, ces recommandations si parfaitement appropriées à la situation d'une Église naissante, placée au milieu d'une grande cité païenne, commerçante et corrompue, ces encouragements à la constance dans la foi, au milieu de la souffrance, ce sont là des accents inimitables qu'il est impossible d'attribuer à la plume d'un faussaire des temps postapostoliques. » *Introduction au N. T.*, t. I, p. 179.

5° *Caractères littéraires*. — Pour bien comprendre les épîtres aux Thessaloniciens, il est nécessaire de rappeler que ce sont les premiers écrits de l'Apôtre. Nous ne manquerons pas au respect dû à ce grand génie et à ce grand cœur en disant que, visiblement, Paul se fait la main et qu'il ne l'a pas encore entièrement faite. C'est déjà lui, mais moins parfaitement. Il n'est pas encore en pleine possession de son génie littéraire. Il tâtonne, il cherche ses formules et parfois il les trouve, mais on s'aperçoit que ce n'est pas sans effort. Il amorce ses développements; on les sent en élaboration, prêts à venir, mais, sauf les remarquables exceptions de la parousie et de l'Adversaire, il les esquive, ne sachant pas profiter de l'occasion offerte, ce qui est toujours l'indice d'une incomplète maturité d'esprit. Le génie est en pleine formation; les chefs-d'œuvre se pressentent. Cette constatation nous met à l'aise pour avouer certaine gaucherie de fond et de forme : manque de variété dans les transitions, fréquence des mêmes expressions et tournures, rappel uniforme des souvenirs. Elle nous permet surtout de mieux entendre ces brèves allusions à une doctrine complexe et très belle qui sera développée à souhait dans les épîtres ultérieures. Plus tard la phrase ne sera pas, ou à peine, davantage chargée, articulée, imbriquée; il nous faut déjà user d'indulgence pour légitimer ces incorrections, et d'artifice pour les rendre le moins mal qu'il se peut en notre langue si exigeante. Et déjà ce langage magnifique se pare d'une majesté et d'une redondance qui, au prix de nombreuses difficultés vaincues, est du plus bel effet.

L'un de ses procédés habituels, auquel on n'a pas toujours prêté l'attention qu'il mérite, est la synonymie des expressions, mieux encore la convergence de plusieurs membres de phrase, s'essayant à rendre une réalité complexe, ce que nous avons appelé en notre *Commentaire*, faute d'une expression plus adéquate, la loi de *deux en un* ou de *trois en un*, les grammairiens diraient *hendiadis* ou *hendiatris*. En voici quelques applications : I, II, 3 : « Au souvenir des œuvres de votre foi, des travaux de votre charité. » Pratiquement, les œuvres de la foi se confondent avec les travaux de la charité. — IV, 16 : « Le Seigneur en personne, au signal donné, à la voix de l'archange, au son de la trompette divine, redescendra du ciel. » Ces trois détails ont même signification : le signal divin est l'idée générale; il consistera en une voix d'archange, résonnant dans une trompette (hendiatris). — De même dans II Thess., I, 5 : « Indice du juste jugement de Dieu et que vous serez jugés dignes du royaume de Dieu. » Les persécutions présagent le juste jugement de Dieu qui les récompensera un jour, c'est la pensée générale; d'une manière plus précise, grâce à elles, les néophytes de Thessalonique seront jugés dignes du royaume de Dieu. — II, III, 6 : « Tenir à l'écart tout frère qui s'abandonne à la paresse, sans suivre la tradition que vous avez reçue de nous. » La paresse se confond ici avec l'infidélité à la tradition (hendiadis).

Un autre procédé littéraire, bien paulinien aussi c'est *l'enallage personæ*, figure qui consiste dans l'emploi d'un temps, d'un mode, d'un nombre, d'un genre pour un autre. Elle résulte de cette tendance, habituelle aux orateurs et prédicateurs populaires, à se mettre en scène au lieu et place de leurs auditeurs. L'exemple le plus célèbre est celui de I, IV, 15, où l'auteur se met par figure au nombre des survivants lors de la parousie : « Nous, les vivants, les survivants lors du retour du Seigneur, nous ne devancerons pas ceux qui sont morts. » Mais, un peu plus loin, il envisage l'hypothèse contraire, toujours en se mettant personnellement en scène, toujours à la première personne du pluriel : « Dieu ne nous a pas destinés à la colère, mais à l'acquisition du salut par Notre-Seigneur Jésus-Christ, lui qui est mort pour nous, afin que, vivants ou morts, nous vivions ensemble avec lui. » V, 9-10. « Vivants ou morts », l'un ou l'autre au choix. Il n'était donc pas tellement sûr d'être vivant ! — Autres exemples du même procédé : « Nous ne sommes ni de la nuit ni des ténèbres » V, 5; « Nous qui sommes du jour. » V, 8. La même figure se retrouve avec la même hardiesse, I Cor., XV, 51 : « Nous ne mourrons pas tous, mais tous nous serons changés... »

Tous ces procédés littéraires sont d'un usage courant chez les auteurs profanes : nous avons intérêt à les reconnaître même dans les œuvres sacrées.

6° *Paul et les Actes de Luc*. — A. Sabatier écrit avec raison qu'on n'affirmera jamais suffisamment « avec quelle facilité [ces] deux lettres viennent s'enchâsser dans le récit que les Actes nous ont conservé du second voyage missionnaire, et dans quelle harmonie constante elles se trouvent avec lui ». *L'apôtre Paul*, 4e éd., p. 95. Il arrive même que Paul complète les récits de l'historien Luc. Cette épître nous en donne un exemple remarquable que nous avons spécialement étudié; cf. *Un cas de syllepse historique*, dans *Rev. bibl.*, 1936, p. 66-71. Rappelons brièvement les faits. D'après saint Luc, Paul, Silas et Timothée se retrouvent à Bérée après leur expulsion de Thessalonique. Act., XVII, 10, 11-15. Obligé encore de s'éloigner de la ville, Paul y laisse ses deux collaborateurs, avec l'ordre cependant de le rejoindre le plus tôt possible, ℣. 15. On dirait qu'il les attendit vainement à Athènes, ℣. 16. Quelque diligence qu'eussent faite Silas et Timothée, il semblerait qu'ils ne le rejoignirent qu'à Corinthe. XVIII, 5. Comment concilier ces faits, avec le récit

légèrement divergent que nous présente saint Paul? I Thess., III, 1-8. Il nous dit en effet qu'il envoya Timothée d'Athènes à Thessalonique. C'est donc que Timothée, d'abord resté à Bérée avec Silas, l'avait rejoint à Athènes. Silas avait dû l'accompagner, puisque Paul écrit, après la mission de Timothée à Thessalonique : « Nous avons préféré rester seuls. » Nous avons deux raisons d'entendre ce pluriel de Paul et de Silas, c'est-à-dire comme un pluriel réel, et non comme un pluriel qui conviendrait à l'apôtre seul : l'une, générale, c'est qu'il n'y a pas dans saint Paul, au dire de bons juges comme Milligan, un seul cas certain de « pluriel de majesté » : cf. *Comm. des I et II Thess.*, p. 131-132; l'autre, particulière, c'est que, dans le contexte, après avoir parlé au pluriel du groupe des missionnaires, Paul s'en détache à plusieurs reprises pour parler de lui-même au singulier, II, 18; III, 5; cf. II Thess., III, 17. Nous sommes donc amenés à croire que Silas, aussi bien que Timothée, avait rejoint Paul à Athènes.

Telles sont les données du problème. L'historien et le prédicateur sont-ils en désaccord? La solution nous semble être la suivante. Sur l'ordre de Paul, Act., XVII, 15, Timothée quitta immédiatement Bérée pour Athènes, où il ne fit qu'un bref séjour; car, bientôt après, son maître l'envoyait en mission spéciale à Thessalonique. La mission accomplie, il rejoignit Paul à Corinthe, où celui-ci s'était rendu après l'échec d'Athènes. Silas aussi avait rejoint son maître à Athènes, l'ordre de le rejoindre étant aussi pressant pour lui que pour son compagnon (avec Miligan, *op. cit.*, p. XXX). Mais, tandis que Timothée repartait pour Thessalonique, Silas restait près de Paul.

Cette vue globale des événements, avec prétérition et fusion des faits, constitue chez saint Luc un cas assez notable de syllepse. L'histoire détaillée des deux missionnaires eût exigé des précisions et des explications qui font défaut. Peut-être l'auteur des Actes était-il incomplètement documenté pour cette période. Le P. Boudou le dit en termes excellents : « Silas et Timothée arrivent de Macédoine. Le récit des Actes est trop concis pour lever tout doute sur leurs allées et venues. » *Actes des Apôtres*, p. 399. Et encore : « Saint Luc, très probablement resté à Philippes, où Paul le retrouvera lors de son troisième voyage, n'a pas été présent aux événements d'Athènes. Il les aura connus plus tard, par Paul lui-même; peut-être même a-t-il utilisé un résumé du discours qu'aurait noté l'Aréopagite converti. » *Ibid.*, p. 377.

Un tel exemple de *raccourci* ou *de syllepse historique* méritait d'être signalé. Il y a là imprécision, volontaire ou inconsciente, il n'y a pas erreur positive, la seule erreur au sens formel, celle-ci absolument incompatible avec l'inspiration.

7° *Unité.* — Cette lettre semble bien avoir été dictée d'une seule haleine. Cependant, même ici, la critique signale ce que A. Loisy appelle des « surcharges rédactionnelles ». *La naissance du christianisme*, p. 17; cf. du même, *Remarques sur la littérature épistolaire du N. T.*, p. 85-89. Quels seraient ces blocs aberrants? On nous en signale quatre.

1. I. Thess., II, 1-16 : apologie personnelle de Paul pour se justifier d'allégations mensongères en rétablissant la vérité des faits. Loisy prétend que cette « apologie de Paul contre d'autres missionnaires, aboutissant à une véhémente sortie contre les Juifs persécuteurs, dans l'esprit et le style des Actes » ne saurait être qu'une interpolation. *La naissance du christianisme*, p. 17. — C'est mal connaître Paul que de le croire incapable de se justifier. Attaqué, il sait se défendre et même retourner contre eux les armes de ses adversaires; témoin les épîtres aux Corinthiens et aux Galates. Pour ce qui est du ỷ. 16 : « La colère de Dieu est tombée sur eux définitivement », il fallait s'attendre que des exégètes nous parlent d'un parfait prophétique (ἔφθασεν, avec Nestle, von Soden, Vogels, Merk, et non ἔφθακεν qui fait allusion à la ruine de Jérusalem) et décident, d'après cette seule donnée, que l'épître aurait été composée après 70 ou que du moins ces versets auraient été intercalés après la défaite de Barkochébas, en 135 (*ita* Loisy). — Mais pourquoi ne pas prendre le passé pour un passé véritable, dénonçant l'obstination et l'endurcissement des Juifs, déjà devenus à cette époque les ennemis de l'Évangile, dispositions qui préludent, à moins de miracle, à la réprobation finale?

2. III, 2 *b*-5 *a*. Ces versets supposeraient une expérience assez longue des persécutions. — Il suffit de relire les Actes pour savoir que Paul connaissait déjà par expérience les souffrances missionnaires quand il écrivait cette première lettre : Antioche de Pisidie, Lystres, Philippes, Thessalonique, autant de stations douloureuses en ce long chemin de croix qui mènera Paul au martyre.

3. IV, 13-V, 11. Ici A. Loisy accumule les arguments : « morceau qui a son style propre et qui coupe violemment les conseils en cette fin d'épître; la description apocalyptique, paraphrase consciente des textes évangéliques..., se dénonce ainsi comme postérieure à l'âge apostolique. » *Ibid.*, p. 17, n. 2. — M. Goguel a parfaitement répondu à ces prétendus arguments, *Rev. d'hist. et de philos. relig.*, 1934, p. 181-184 : « Que le style d'un enseignement apocalyptique, écrit-il, ait son caractère propre n'a rien de surprenant, la nature du sujet influençant toujours le style de celui qui en traite » (p. 184). Pour les parallèles avec les Synoptiques, nous y reviendrons plus loin en traitant spécialement des rapports entre saint Matthieu et saint Paul en ces deux premières épîtres.

4. Enfin le bloc V, 12-24 supposerait « une vie de communauté bien plus avancée que ne pouvait l'être celle du groupe chrétien de Thessalonique en la troisième année de son existence ». Loisy, *Remarques...*, p. 88. — Mais les Actes ne nous représentent-ils pas la première communauté de Jérusalem, dès le début, aussi bien unie que celle de Thessalonique? Et pour répondre *ad hominem*, puisqu'ils figurent dans l'*Apostolicon* de Marcion, les ỷ. 19-20 ne sauraient être l'œuvre d'un faussaire écrivant, comme le veut Loisy, après la défaite juive de 135.

8° *Analyse.* — Encore moins que les épîtres ultérieures, cette première épître n'est pas un traité didactique, composé d'après un plan rigoureux. Nous n'y trouvons même pas les deux grandes sections habituelles à l'Apôtre : la partie dogmatique et la partie parénétique. Plutôt qu'une dissertation, cette lettre est une causerie sur des sujets divers. Elle n'est qu'une « prédication à distance » dont « l'originalité se trouve précisément dans ce caractère pratique ». Elle a été écrite « d'une seule haleine et il n'y faut chercher ni organisation savante, ni division logique ». Sabatier, *op. cit.*, p. 97-98. Les mêmes remarques vaudront pour l'analyse de la seconde lettre.

Dans l'Introduction (I, 1), Paul s'adjoint, comme d'ordinaire, quelques collaborateurs, ici Silvain, le Silas des Actes (XV, 22-27, 40; XVI, 19; XVII, 4, 10, 14 sq.), et Timothée. Le premier mot de l'Apôtre est un cri de reconnaissance qui prélude à la grande action de grâces. I, 2-III, 20. Action de grâces pour l'accueil enthousiaste fait à l'Évangile, 2-10, pour le succès des prédicateurs, II, 1-12, malgré la propagande ennemie; pour les fruits de l'Évangile, II, 13-16; pour la mission de Timothée. II, 17-III, 13.

Si rapide qu'ait été le passage de Paul à Thessalonique, la morale chrétienne a été exposée dans tous ses éléments essentiels. Saint Paul n'insistera sur

quelques points que pour rappeler des obligations sur lesquelles les circonstances attirent l'attention des néophytes. Et c'est pourquoi, au début de ces rappels dogmatiques et parénétiques, IV, 1-24, il leur recommande en général la fidélité à la tradition, 1-2. Puis il les exhorte à vivre dans la pureté, 3-8, en s'abstenant de toute impudicité, en sachant « garder leur corps en toute sainteté et respect », en ne lésant aucun des frères en pareille matière. Suivent quelques exhortations relatives à la charité, 9-10, et au travail, 11-12. Puis l'Apôtre traite du sort de ceux qui meurent avant le retour du Christ et qui auront leur place au cortège parousiaque avec les vivants, 13-18. Ceux-ci doivent veiller et se tenir prêts, car l'heure de ce retour est incertaine. V, 1-11.

Ce sont enfin des avis divers, V, 12-28, avis qui concernent les chefs de la communauté, 12-13, les paresseux, 14, la pratique de quelques vertus, charité, joie, prière, action de grâces, 15-18, l'usage des charismes, surtout ne pas mépriser le don de prophétie, 19-22, la prière qui, pour être parfaite, doit atteindre l'être tout entier, 23-24.

Saint Paul termine par les salutations finales ordinaires, 25-28 : il donne des instructions pour la lecture publique de sa lettre qui s'achève sur le souhait du commencement : « La grâce de Notre-Seigneur Jésus-Christ soit avec vous tous! » faisant au corps de l'épître une *inclusio* surnaturelle, d'un prix unique.

III. Introduction a la seconde épitre. — 1° *Occasion et but de l'épître.* — Les relations devaient être rapides entre les deux grands ports de la mer Égée, Corinthe et Thessalonique. Aussi Paul dut-il bien vite apprendre les effets de sa première lettre, II Thess., III, 11 : elle avait atteint son but principal, qui était de rassurer la jeune chrétienté au sujet des frères défunts. Ce ne fut pas cependant la fin de toutes les préoccupations. Les inquiétudes reparurent bien vite ou, pour mieux dire, ne firent que changer d'aspect. Rassurés au sujet des défunts, les néophytes étaient plus que jamais convaincus de l'imminence de la parousie et cette persuasion, loin de les exciter à la piété et au travail, les troublait et les paralysait au point qu'ils en arrivèrent à vivre dans le désintéressement et l'oisiveté. Pour fortifier leurs dires, ces étranges paresseux avaient recours à des moyens peu avouables. Tantôt s'autorisant des récentes recommandations de respecter les charismes, ils produisaient de prétendus oracles de l'Esprit; tantôt ils colportaient de prétendues paroles de l'Apôtre; peut-être même allèrent-ils jusqu'à imaginer des faux qu'ils donnaient comme des messages authentiques de Paul. Il fallait faire taire ces illuminés et couper court à leurs extravagances sous peine de donner au monde païen le scandale retentissant de toute une communauté sombrant dans la misère et se laissant mourir de faim par illuminisme. C'est le but de cette seconde lettre.

2° *Analyse.* — L'adresse est la même que pour I Thess. : Paul s'adjoint encore Silvain et Timothée. I, 1-2. Dans l'action de grâces liminaire, 3-12, l'Apôtre félicite ses néophytes de leurs progrès très marqués dans la foi et la charité, 3-4; leur fermeté dans les persécutions est une preuve rassurante qu'ils seront jugés dignes du royaume de Dieu pour lequel ils les endurent, 5-10; aussi les prières de l'Apôtre montent-elles incessantes vers Dieu, 11-12.

Les Thessaloniciens souffrent d'un double mal : d'une erreur théorique, la persuasion de la parousie imminente, et d'une erreur pratique qui en découle, le désintéressement des affaires temporelles et du travail. Paul va droit à l'erreur théorique. Tout en maintenant ses premières positions relatives à la parousie, il garantit qu'elle n'est pas imminente. II, 1-12. Pour imprévu et soudain que doive être le jour du Seigneur, il sera précédé de signes certains et caractéristiques dont les principaux seront une apostasie religieuse, 3, et l'apparition d'un adversaire, suppôt de Satan, 4-12. En leur absence, on peut encore se promettre, et peut-être indéfiniment, une existence normale.

Dès lors, les conclusions s'imposent, et c'est le redressement de l'erreur pratique, II, 12-III, 16 : exhortation à la persévérance, II, 13-15; prière, II, 16-17, et demande de prières. III, 1-5. Et voici les recommandations importantes, III, 6-16 : que chacun reprenne son travail comme s'il devait compter sur un avenir assuré. Guerre surtout à ces oisifs, prédicateurs d'oisiveté et semeurs de panique; s'ils ne consentent pas à travailler, qu'ils ne mangent pas non plus, 11-12. En terminant, Paul s'adresse à la partie saine de la communauté qu'il conjure de ne pas se fatiguer de faire le bien, 13-14, d'user de compassion pour ces pauvres illuminés, qui ne sont pas des ennemis, mais des frères, 15.

Le salut final, III, 17, est de la main de Paul. Pour prévenir toute nouvelle tentative de fraude littéraire, il apposera désormais de sa propre main, au bas de ses lettres, quelques lignes qui témoigneront de l'authenticité de l'écrit. C'est la phrase qui terminait sa première lettre : « La grâce de Notre-Seigneur Jésus-Christ soit avec vous tous! »

3° *Cette deuxième épître ne serait-elle pas antérieure à la première?* — Plusieurs auteurs croient devoir placer II Thess. avant I Thess. : Grotius, Renan, Baur, Ewald, Hadorn, West; pour leurs objections, cf. Drach, *Les Épîtres de saint Paul*, p. 544-545; *Dict. de la Bible*, t. V, col. 2185-2186. Mais il est aisé de prouver la légitimité de l'ordre traditionnel : les vertus des Thessaloniciens dont témoigne la deuxième épître, I, 3, marquent un progrès sur la première qui nous fait assister à l'établissement de la chrétienté, I, 3-5; il en est de même pour l'oisiveté parousiaque qui a été recrutant toujours de nouveaux adeptes. Les préoccupations eschatologiques suivent également une progression croissante : dans la première lettre, IV, 10 sq., Paul parlait du retour du Christ par rapport aux défunts; dans la seconde, il blâme les fausses interprétations auxquelles a donné lieu son enseignement, ses néophytes se préoccupant surtout de l'imminence du jour du Seigneur. Enfin, si l'on considère les marques d'affection prodiguées au cours de ces deux messages, on trouve naturel que l'Apôtre répande toute sa tendresse dans une première lettre, I Thess., I-III; mais l'on comprend aussi que cette affection s'extériorise moins dans un second écrit, puisque le premier avait déjà dit ce qu'il y avait à dire.

4° *Lieu et date de composition.* — Nous ne faisons que mentionner, sans nous y arrêter, les indications de quelques manuscrits grecs ou de quelques auteurs anciens qui assignent comme lieu de rédaction de cette épître soit Athènes (A, B, L, P...), soit Antioche de Pisidie, soit Rome (Euthalius, Œcumenius). Cette deuxième épître est probablement partie de Corinthe, car c'est là seulement que Paul se trouve avec ses deux cosignataires, Silas et Timothée. La situation de Corinthe, qui entretenait avec Thessalonique des relations commerciales très actives, explique encore que l'Apôtre ait pu recevoir de si fréquentes nouvelles de sa jeune chrétienté. Enfin on n'oubliera pas que cette deuxième lettre est le prolongement naturel de la première, qu'elle suppose les mêmes dispositions et les mêmes besoins, autant d'indices établissant que les deux lettres se sont suivies à quelques mois d'intervalle. L'inscription de Delphes, publiée par M. Bourguet, nous ayant déjà permis de dater la première épître de la fin de 50 ou du début de 51, nous mettrions celle-ci vers la fin de 51 ou le début de 52. Les destinataires sont évidemment les mêmes Thessaloniciens,

et non les néophytes de Bérée, conjecture de M. Goguel, *Rev. de l'hist. des religions*, t. LXXI, 1915, p. 248-272.

5° *Authenticité*. — C'est E.-C. Schmid qui, le premier, en 1804, après avoir d'abord sacrifié le bloc II, 1-12, comme étant une interpolation montaniste, nia l'authenticité de cette deuxième lettre aux Thessaloniciens. Il fut suivi par Kern, *Tübinger Zeitschr. für Theologie*, 1839, et par les tenants de l'école de Tubingue : Baur (1845), Weizsäcker (1886), Schmiedel, von Soden (1905), Holtzmann (1911). Récemment M. Oskar Holtzmann affirmait que cette deuxième lettre ne serait qu'une correction de la première. *Das Neue Testament nach dem Stuttgarter griechischen Text übersetzt und erklärt*, Giessen, 1925, p. 476. Actuellement l'authenticité de II Thess. est vivement contestée par la critique indépendante. Elle est cependant défendue par bon nombre de critiques : Reuss, Renan, Sabatier, Weiss, Harnack, Jülicher, Clemen, Zahn, sans parler de l'unanimité des catholiques. Nous enregistrons avec un plaisir particulier que tous les derniers commentateurs, à quelque école qu'ils appartiennent, Bornemann, Bousset, von Dobschütz, Wohlenberg, Milligan, Findlay, Frame, Vosté, Steinmann, sont des partisans résolus de l'authenticité. « Il n'y a rien dans l'épître, écrivait naguère Goguel, qui oblige, ou même qui autorise à contester son origine paulinienne. » *Introduction*, t. IV *a*, p. 335.

1. *Critères externes*. — Les commentateurs n'ont pas de peine à montrer que l'épître était, elle aussi, connue et utilisée dès le IIe siècle. On trouve des réminiscences chez saint Clément de Rome, *I Cor.*, XXXVIII, 4; cf. II Thess., I, 8, et saint Polycarpe, *Phil.*, XI; cf. II Thess., I, 4; II, 15; des citations implicites et vraiment incontestables chez saint Justin, *Dial.*, XXXII, qui mentionne « l'homme d'iniquité » et dont le contexte montre nettement un emprunt à II Thess., II, 3. Il faut surtout retenir les témoignages formels de saint Irénée qui attribue à Paul deux textes de cette deuxième Épître : *De quo Apostolus in epistola, quæ est ad Thessal. II, sic ait : Quoniam nisi venerit abscessio prima... Cont. hær.*, V, XXV, 1; cf. XXVIII, 2; de Clément d'Alexandrie qui attribue à l'Apôtre les paroles de II Thess., III, 2; cf. *Strom.*, l. V, c. III, *P. G.*, t. IX, col. 36; de Tertullien qui, à deux reprises au moins, cite des textes de l'épître qu'il attribue à Paul, cf. *Scorp.*, XIII et II Thess., I, 4; enfin le témoignage déjà invoqué du *Canon de Muratori* et le fait que cette épître était reçue dans l'*Apostolicon* de Marcion; cf. Tertullien, *Adv. Marc.*, V, 16.

2. *Critères internes*. — Toutes les objections formulées contre l'authenticité proprement dite, au nom de la critique interne, se résolvent sans peine.

a) De l'aveu des spécialistes, le vocabulaire de II Thess. est bien paulinien : des 250 termes qu'elle comprend, nous en retrouvons 222 dans les autres épîtres et 146 dans I Thess. De même pour les tournures et les expressions de saint Paul : 35 particularités pauliniennes se rencontrent ici, et 15 sont communes avec I Thess. Mais, de cette ressemblance frappante avec la première épître, n'allègue-t-on pas (Kern) que cette deuxième lettre semblerait le fait d'un pseudépigraphe, attentif à ne pas trahir sa fraude, plutôt que celui d'un auteur de génie disposant de tous ses moyens? — On répond que la ressemblance des deux épîtres s'explique naturellement par l'identité des situations. L'identité du vocabulaire défie toute hypothèse de pastiche et plus encore, peut-être, cette loi des synonymes et des propositions convergentes que nous avons appelées *hendiadis* ou *hendiatris* et que nous trouvons dans la seconde épître non moins que dans la première; cf. II Thess., I, 5; II, 13; III, 6.

b) On ne remarque pas, dit-on encore, en cette lettre le sentiment de tendresse qui se manifestait dans l'épître précédente. — Nous en avons déjà donné la raison. Quant à la familiarité, ce n'est guère le moment pour les supérieurs de s'appliquer à faire oublier la différence des conditions, lorsqu'ils doivent user de leur autorité : Paul avait cette fois plusieurs réprimandes à adresser à ses néophytes.

c) On constate encore des divergences sur l'époque de la parousie : tandis que, dans la première lettre, l'Apôtre affirmait l'imminence du jour du Seigneur, dans la deuxième il l'ajourne à une époque indéfinie. — Nous reviendrons plus loin sur cette question de la parousie. Qu'il nous suffise de signaler simplement que, dans cette deuxième lettre comme dans la première, Paul maintient toujours la possibilité de l'événement. Ce qu'il conteste, c'est son imminence. Et à bon droit.

d) Mais l'argument principal pour battre en brèche l'origine paulinienne de II Thess. se tire du concept et de la description de l'*Adversaire* (Kern, Baur, Holtzmann, Schmiedel). Ce portrait, disent ces critiques, « n'a pu être tracé qu'en se servant de l'Apocalypse de Jean, ou, tout au moins, des idées qui avaient cours, à ce moment-là, dans les communautés chrétiennes d'Asie Mineure. L' « homme de péché » s'identifie à merveille avec la « Bête » du voyant de Patmos; c'est le *Nero redivivus* dont on craignait le retour; le « Retenant » qui, pour un instant, l'empêche de reparaître est Galba, ou peut-être Vespasien et Titus. Mais bientôt l'obstacle sera renversé, et Néron, remontant sur le trône, reprendra son rôle de persécuteur, de messie de Satan. C'est alors que le Messie viendra le frapper et inaugurera, par cette victoire, les gloires et les joies du royaume messianique ». Toussaint, t. I, p. 144. Sur cette légende du *Nero redivivus*, cf. Székely, *Bibliotheca apocrypha*, Fribourg, 1913, t. I, p. 59-60; Rigaux, *L'Antéchrist*, Paris, 1932, p. 350-353; Allo, *L'Apocalypse*, 3e éd., Paris, 1933, excursus XXXVII, p. 286-289.

Qu'il y ait des analogies et des points de contact entre l'eschatologie de saint Paul et celle de saint Jean dans l'Apocalypse, cela est hors de doute. Mais, outre l'hypothèse de la dépendance de Paul vis-à-vis de Jean, il en existe une autre que les critiques ne mettent pas assez d'empressement à envisager : c'est celle qui fait dépendre Jean et Paul d'une source biblique commune, voire évangélique et d'une même source orale. Nous sommes donc parfaitement autorisés à reconnaître Paul pour l'auteur de la seconde comme de la première épître aux Thessaloniciens.

6° *Rapport des deux épîtres avec saint Matthieu*. — Saint Paul serait-il donc dépendant de cette troisième eschatologie du Nouveau Testament qu'est le discours des fins dernières rapporté par saint Matthieu, XXIV-XXV? « Il semble, écrit Plummer, que le discours eschatologique de saint Matthieu ait été familier à saint Paul, qu'il ait même été présent à son esprit quand il dictait ses deux épîtres. » *Commentary on 2 Thessalonicians*, 1918, p. 46. Récemment, le P. Orchard, O. S. B., a présenté la synthèse des similitudes qui existent entre les parties apocalyptiques des deux épîtres aux Thessaloniciens et les discours eschatologiques de Matth., XXIV-XXV, telle qu'elle résulte des travaux des exégètes anglais, surtout de Plummer, Lightfoot et Kennedy *(Saint Paul's conception of the last things)*, cf. *Thessalonicians and the synoptic Gospels*, dans *Biblica*, 1938, p. 19-42. Nous avons déjà souligné et apprécié l'effort du P. Orchard dans une note des *Recherches de science religieuse : Saint Paul et saint Matthieu*, 1938, p. 473-479. Les rencontres verbales sont d'autant plus frappantes qu'elles portent sur des mots et des expressions plus rares : σάλπιγξ, I Thess., IV, 16 et Matth., XXIV, 31 ; ἀπάντασις, I Thess., IV, 17 et Matth., XXV, 6; κλέπτης ἐν νυκτί, I Thess., V, 2 et

Matth., XXIV, 42, 43; γρηγορεῖν, II Thess., V, 6 et Matth., XXIV, 42; ὅταν ἔλθῃ ἐνδοξασθῆναι et μετ' ἀγγέλων δυνάμεως αὐτοῦ, II Thess., I, 7, 10 et Matth., XXIV, 30; XXV, 31; ἐπισυναγωγή, II Thess., II, 1 et Matth., XXIV, 31; μηδὲ θροεῖσθαι, II Thess., II, 2 et Matth., XXIV, 6; παρουσία, II Thess., II, 8 et Matth., XXIV, 27; σημεῖα, τέρατα ψεύδους, II Thess., II, 9 et Matth., XXIV, 24; σωθῆναι, II Thess., II, 10 et Matth., XXIV, 13.

La rencontre des idées est plus surprenante encore, puisqu'elle intéresse bon nombre d'éléments du scénario apocalyptique (pour une synopse, cf. notre note p. 473-477). Cette rencontre des idées se remarque surtout lorsque les deux écrivains traitent des agissements des suppôts de Satan et de leurs résultats funestes, II Thess., II, 8-12 et Matth., XXIV, 11-12, 24; du rôle des anges et de la trompette, I Thess., IV, 16 et Matth., XXIV, 31; de la résurrection générale des élus, I Thess., IV, 16 et Matth., XXIV, 31; du retour glorieux du Christ, I Thess., II, 19 et Matth., XXIV, 27; des caractères de la parousie, I Thess., IV, 2-4 et Matth., XXIV, 27, 43-44, 8, 37-39; du jugement dernier et de la séparation des bons et des mauvais, les uns promis à la récompense, les autres voués au châtiment. II Thess., I, 5-12 et Matth., XXIV, 45-51; XXV, 1-13; 14-30; 31-44.

Il serait cependant exagéré de forcer ces parallèles. Parlant des fins dernières, saint Matthieu et saint Paul ne se placent pas au même point de vue. L'évangéliste rapporte un discours du Maître qui traite expressément et comme *ex professo* des événements eschatologiques, dans le dessein de nous instruire et de nous prémunir; l'Apôtre n'envisage de ces perspectives tragiques que les éléments ayant trait aux préoccupations de ses correspondants. Cette circonstance explique à la fois les ressemblances et les différences des deux apocalypses. Traitant des mêmes événements, il n'est pas étonnant que les deux écrivains s'expriment partiellement dans la même langue; n'en traitant pas pour les mêmes fins, il va de soi que leurs descriptions ne coïncident ni dans leur objet ni dans leurs proportions. L'apologiste occasionnel n'entend pas faire œuvre d'évangéliste.

Ces constatations nous permettent d'apprécier à leur juste valeur les rapports de nos deux épîtres et du premier évangéliste. Nulle part Paul ne copie Matthieu; on n'y relève pas une citation, explicite ou implicite, de l'Évangile. Il y a seulement rencontre assez fréquente du vocabulaire, en des allusions, volontairement retenues, aux mêmes réalités mystérieuses. Pour expliquer ces ressemblances de fond et de forme, il suffit de dire que saint Paul a eu connaissance du discours oral de Notre-Seigneur et qu'il s'en est servi.

Et comment oublier que l'Apôtre puise ses éléments d'apocalypse à d'autres sources que le discours de saint Matthieu? Une fois, I Thess., IV, 15, il allègue formellement une *parole*, c'est-à-dire une révélation, du *Seigneur*, à savoir sur la priorité qu'auront les ressuscités dans le cortège parousiaque, et sans doute sur l'organisation de ce cortège. *Ibid.*, 13-17. A juger par le ton décidé de sa seconde épître sur l'imminence prétendue de la parousie, II, 1-12, n'a-t-on pas également l'impression que l'Apôtre possède et utilise d'autres informations personnelles? Ce qui est certain, nous le verrons, c'est que sa description de l'Adversaire s'inspire des données prophétiques d'Ézéchiel et de Daniel sur le roi de Tyr et sur Antiochus Épiphane.

Pour toutes ces raisons, l'influence du premier évangéliste, encore une fois indéniable, ne doit pas être exagérée. Cette nuance tempérerait avantageusement les dires de Plummer et l'exposé du P. Orchard. La constatation de ces rapports nous permettra cependant d'aborder certains problèmes délicats de cette deuxième épître, ceux de l'Adversaire et de l'obstacle, et d'en proposer une solution probable.

7° *Unité.* — Elle n'est niée que par quelques rares hypercritiques qui, d'ailleurs, ne s'entendent nullement pour désigner les parties interpolées. Il est même curieux de constater que la péricope II, 1-12 qui, pour les uns, serait un bloc erratique, est au contraire, pour d'autres, la seule partie paulinienne de cette épître. Il est inutile d'insister. Notons que, dans cette lettre, nous ne trouvons « aucune trace de suture au commencement ni à la fin des morceaux considérés comme interpolés. » Goguel, *Introduction*, t. IV *a*, p. 331.

IV. LA DOCTRINE DES DEUX ÉPITRES. — 1° *Les enseignements généraux.* — 1. *La Trinité.* — *a) Dieu le Père.* — Déjà ces deux brèves épîtres nous donnent les éléments essentiels de la doctrine paulinienne de Dieu le Père.

Par opposition aux idoles qu'adoraient autrefois les Thessaloniciens convertis, Dieu est vivant et véritable. I, I, 9. C'est laisser clairement entendre que les idoles ne sont ni vivantes, ni véritables, de pures idoles, en grec, εἴδωλα, des figures de bois; en hébreu, pire encore, *'elîlîm*, des néants, des rien du tout. Quand saint Paul ne parle pas expressément de la Trinité, Dieu est surtout Père et Dieu le Père.

Il est Père. I, I, 1; III, 11, 13; II, I, 1; II, 16. Dès le premier verset de chaque épître, l'Apôtre affirme cette paternité en une formule de théologie mystique et que souvent on ne rend pas suffisamment : « Paul, Silvain et Timothée, à l'Église des Thessaloniciens, en Dieu le Père. » Voilà qui métamorphose la banalité des adresses officielles. Dès ses premiers mots, l'Apôtre nous plonge en pleine atmosphère divine. L'Église de Thessalonique est la partie d'un tout, elle vit et se meut dans un milieu qui l'englobe : « C'est en lui (en Dieu le Père) que nous vivons, que nous nous mouvons, et que nous sommes », a déjà dit saint Paul en son discours d'Athènes. Act., XVII, 28. Dieu est non seulement le principe de qui tout procède — c'est en ce sens restreint que la plupart des exégètes interprètent ces adresses pauliniennes — il est encore et surtout le milieu en lequel tout vit. Et ce qui est vrai de la simple nature, se vérifie à plus forte raison des réalités surnaturelles qui vivent en Dieu comme en leur unique et nécessaire élément : Dieu le Père les produit, les conserve, les régit, les vivifie, les anime, les enveloppe.

Dieu et Père, deux vocables souvent unis dans la théologie paulinienne d'une manière émouvante par un même article et un même pronom faisant enclave, ὁ Θεὸς καὶ πατὴρ ἡμῶν, I, I, 3; III, 11 : un Dieu bon au point d'être Père! Un Père puissant au point d'être Dieu! Pour la divine providence du Père, ce n'est pas déchoir que de régler les plus humbles détails de la vie de ses enfants. Car, s'il est un milieu et un tout enveloppant ce qu'il contient et embrasse, il est, sous un autre aspect, également familier à saint Paul, un Père qui regarde ses enfants et les aide puissamment dans leurs difficultés; nous sommes constamment « sous le regard de notre Dieu et Père, ἔμπροσθεν τοῦ Θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν ». I, I, 3. Au Père céleste, en effet, reviennent toutes les initiatives relatives au corps mystique, qu'il s'agisse du chef ou des membres. Il est notre Dieu. I, II, 2; III, 9; II, I, 11, 12.

Nous verrons plus loin les rapports du Père et du Fils. Pour les membres, c'est lui qui a pris l'initiative de la prédestination avec tous les actes qu'elle inclut. Dans saint Paul, c'est toujours à Dieu le Père que la prédestination est appropriée. C'est lui qui se réserve l'élection de ses fidèles et leur vocation à la foi. I, I, 4; II, 12; II, I, 11; II, 13. Les commentateurs se demandent si le mot *élection*, ἐκλογή, désigne l'acte éternel de Dieu par lequel il choisit et prédestine ses

élus à la gloire, ou bien la vocation temporelle par laquelle les élus sont effectivement appelés à la foi. Nous croyons qu'élection n'est qu'un synonyme de vocation à la foi. Le P. Prat, t. I, p. 513, observe très justement que « élection (*electio*, ἐκλογή) est synonyme de vocation avec une idée de préférence et de choix ». Rom., IX, 11; XI, 5, 7, 28. Le P. Vosté, avec plus de subtilité, *vocatio potius respicit terminum ad quem, electio terminum a quo... Eædem personæ dicuntur æque vocatæ ac electæ, vocatæ ad Christum, electæ ex mundo.* P. 63. La synonymie est manifeste dans ce texte de II Pet., I, 10 : « Efforcez-vous de rendre ferme votre vocation et élection, *vestram vocationem et electionem*, ὑμῶν τὴν κλῆσιν καὶ ἐκλογήν. » C'est aussi, croyons-nous, le sens du présent passage de saint Paul, à cause du contexte immédiat : « Nous savons, frères aimés de Dieu, comment se fit votre élection. Nous ne nous contentâmes pas de vous prêcher notre évangile en paroles seulement. » I, I, 4-5. Nous trouvons là ce procédé littéraire de l'Apôtre déjà mentionné, cette convergence de propositions subordonnées pour essayer de traduire une réalité haute et difficile. L'élection énonce le sujet en bloc; la proposition suivante détaille les particularités de cette élection générale. Donc élection et vocation à la foi, œuvre du Père céleste; cf. II, I, 11.

Le terme de cette vocation, c'est le royaume de Dieu et sa gloire, I, II, 12, car « Dieu nous a aimés et nous a donné la consolation éternelle et une heureuse espérance par sa grâce ». II, II, 16. Ces mots mystérieux, qui ne sont encore, à ce stade de la vie littéraire de Paul, qu'une ébauche, seront éclaircis lorsque l'Apôtre aura expliqué les mystères de la grâce par l'incorporation au Christ, la filiation divine, la vision et la possession de Dieu. Il sera évident alors que tous ces dons procèdent de l'amour. Les mystères d'amour et d'intimité qui se préparent dès cette vie dans les âmes par la grâce sanctifiante recevront bientôt, dans le royaume et dans la gloire, leur épanouissement splendide.

Ce Dieu est le Dieu de la grâce et de la paix. I, III, 11; V, 23; II, I, 13; III, 16. La foi est en Dieu. I, I, 8. L'Évangile est de Dieu. I, II, 2, 8, 9, 13. Dieu est témoin de nos actions; il sonde nos cœurs; il veut notre sanctification et notre pureté, I, IV, 1, 3, 7, et il venge toute faute commise contre cette vertu.

Il éprouve ici-bas ses apôtres et ses élus avant de leur confier son évangile, I, II, 4 : δεδοκιμάσμεθα : ce verbe, très souple, dont Paul fait un emploi très fréquent, a signifié à l'origine soumettre à l'épreuve, de préférence à une épreuve favorable : d'où le sens plus ordinaire d'approuver. C'est Dieu qui éprouve et approuve ses apôtres, encore que l'approbation soit motivée par certaines dispositions. C'est Dieu aussi qui leur donne l'audace, cette assurance et cette confiance pour annoncer l'évangile parmi bien des tracas. I, II, 2. Ou plutôt, les missionnaires puisent en Dieu cette assurance; mieux encore, ils la puisent dans la vie même de Dieu.

Enfin à Dieu le Père revient l'initiative de notre propre résurrection. C'est lui qui a ressuscité le Christ. I, I, 10. C'est lui qui nous ressuscitera et nous amènera avec Jésus glorieux. I, IV, 14.

b) Jésus-Christ. — La double nature du Christ est nettement enseignée en ces deux épîtres. La révélation la plus inattendue est celle de *Notre-Seigneur Jésus-Christ* appelé avec constance *Seigneur* et *Christ*. Seigneur, ὁ Κύριος, est le titre divin et impérial, vocable cher aux Juifs et aux gentils : aux Juifs pour qui il était l'équivalent d'Adonaï ou de Jahvé; aux gentils, qui en avaient fait le qualificatif de la majesté divine et impériale. Le titre était parfaitement apte à exprimer la nature supérieure de Jésus, et à préparer les âmes à la reconnaissance de sa divinité. Jésus est encore présenté avec son qualificatif de *Messie* ou *Christ :* Jésus-Christ, Ἰησοῦς Χριστός, ou Christ-Jésus, Χριστὸς Ἰησοῦς.

Mais saint Paul ne sépare pas le Fils du Père. L'une des particularités théologiques et mystiques de l'Apôtre est d'englober dans une même formule, gouvernée par une seule proposition, avec ou sans article, Dieu le Père et le Seigneur Jésus. La formule littéraire traduit ainsi, du mieux qu'elle peut, l'unité de la nature divine en la diversité des personnes. Le plus bel exemple est en I, III, 11 : « Puisse notre Dieu et Père en personne et Notre-Seigneur Jésus aplanir le chemin qui nous [conduise] vers vous! Αὐτὸς δὲ ὁ Θεὸς καὶ πατὴρ ἡμῶν καὶ ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς κατευθύναι τὴν ὁδὸν ἡμῶν πρὸς ὑμᾶς. » Ce qui étonne le plus en ce verset, c'est que ces deux substantifs, Dieu le Père et le Seigneur Jésus, gouvernent un verbe unique et au singulier (κατευθύναι). On ne saurait mieux exprimer la substantielle unité du Père et du Fils. L'histoire a-t-elle enregistré une seule formule de protocole qui unisse à ce point deux personnes, quelque étroitement apparentées qu'on les suppose, un père et un fils, un époux et une épouse, un monarque et son ambassadeur? Dans saint Paul et dans toute la théologie catholique, cette façon de parler est constante. « Que Notre-Seigneur Jésus-Christ en personne et Dieu, notre Père... console vos cœurs à tous ». II, II, 16. Cette invocation reproduit la précédente avec cette particularité que Jésus-Christ est ici mentionné avant le Père. Quoi qu'il en soit de la raison, toujours est-il que nous constatons une fois de plus cet échange d'offices et d'honneurs qui se fait dans la théologie paulinienne entre le Père et le Fils; phénomène inexplicable, s'il ne suppose l'égalité, voire l'unité de nature en la dualité des personnes. Et non seulement le Fils prend parfois la place de son Père dans les énumérations doctrinales, mais il se substitue entièrement à lui pour la production d'effets incontestablement réservés au Père. II, III, 5. C'est donc que le Fils, le Christ, le Seigneur Jésus est l'égal de son Père, Dieu lui-même. Les fidèles sont indistinctement « les aimés de Dieu », I, I, 4, et « les aimés du Seigneur ». II, II, 13. Dieu et le Seigneur Jésus sont dans la doctrine de saint Paul, et déjà dès cette époque (vers 50), deux réalités interchangeables. Nous n'irons pas raffiner dès lors, comme certains, sur des textes pour en tirer une affirmation nette de la divinité du Christ. C'est ainsi que dans II, I, 12 : « Selon la grâce de notre Dieu et [Notre-] Seigneur Jésus-Christ », quelques exégètes, profitant de l'absence du second pronom *notre*, traduisent : « selon la grâce de notre Dieu et Seigneur Jésus-Christ », formule qui leur semble affirmer la divinité de Jésus. Ils oublient que les formules analogues abondent dans saint Paul (I, I, 1, 3, 9; II, 14; III, 14; IV, 1, etc.), où elles énoncent la distinction entre Dieu le Père et Jésus-Christ. Quant à la divinité de Jésus, le dogme en est assez bien établi au cours de ces deux épîtres pour n'avoir pas besoin d'une fragile base de grammaire : le Christ est Dieu, puisqu'il est associé au Père en des formules d'unité, allant jusqu'à l'identité de nature. I, I, 1; II, 14; II, I, 1; I, III, 11; II, II, 16 et un peu partout.

Dès lors, nous redonnons également toute leur plénitude théologique à ces saluts pauliniens « en Notre-Seigneur Jésus-Christ » : Jésus n'est pas seulement le fondateur de l'Église de Thessalonique (Calmet), il n'est pas seulement l'auteur du salut par le mérite de sa passion (Estius), ce qui équivaut à faire de *in Christo*, une sorte d'ablatif causal; en réalité, Jésus, comme Dieu le Père, est le milieu, l'atmosphère surnaturelle qui enveloppe l'Église de Thessalonique. La préposition garde toute la force d'une indication locale.

Pour être plus discrète, l'affirmation de l'humanité du Christ n'en est pas moins précise. Il est homme, puisqu'il est mort. I, IV, 14; V, 10. Nous savons qui l'a tué : « Ces Juifs qui ont mis à mort le Seigneur Jésus. » Outre l'affirmation très nette de la responsabilité des Juifs dans la mort de Jésus, nous constatons dans ce verset que déjà, au milieu du Ier siècle, Jésus était couramment appelé le *Seigneur*, autant dire, nous l'avons vu, qu'il était reconnu comme Dieu, en même temps qu'il était reconnu pour un homme, puisqu'il avait eu sa destinée humaine, puisqu'il était mort, et même de mort violente. C'est la première relation que nous ayons du fait du Golgotha. N'oublions pas qu'elle date d'un peu moins de trente ans après les événements. — Mort, le Christ est ressuscité. Parfois saint Paul attribue au Père la résurrection du Fils, I, I, 10; mais d'autres fois, il dit simplement que Jésus est ressuscité. I, IV, 14. Relevons encore cette assurance avec laquelle Paul en parle publiquement comme de faits historiques connus de tous, sur lesquels au surplus il n'hésite pas à fonder la croyance en notre résurrection personnelle : « Car si nous croyons que Jésus est mort et ressuscité, ainsi, ceux qui sont morts par Jésus, Dieu les amènera-t-il avec lui... Ceux qui seront morts dans le Christ ressusciteront en premier lieu. » I, IV, 14, 16. Nous avons déjà en germe dans ce texte le magnifique développement de théologie de I Cor., XV : dans la doctrine générale de l'Apôtre, c'est la vertu du Christ qui opère avec chacun de nous tout ce que nous faisons; nous faisons toute chose avec lui et par lui; nous vivons par lui, nous mourons par lui, nous ressuscitons avec lui, car il est la cause exemplaire, bien plus la cause efficiente de notre résurrection. Le raisonnement, ici simplement amorcé, sera traité *ex professo* I Cor., XV : le Christ, chef du corps mystique, étant ressuscité, c'est une nécessité que les chrétiens, ses membres, ressuscitent aussi : les prémices appellent la moisson.

Car le Christ est notre Sauveur et Rédempteur, I, V, 9, 10; I, 10, et il s'apprête à un retour triomphant qui punira les méchants et glorifiera les bons. II, II, 1-12. Il est cause de notre vie, « lui qui est mort pour nous, afin que, vivants ou morts, nous vivions ensemble avec lui ». I, V, 10. La célèbre antithèse de la vie et de la mort est déjà dans ce verset. Dès lors, il ne reste plus au chrétien qu'à « attendre du ciel son Fils qu'il [le Père] a ressuscité des morts, Jésus qui nous sauve de la colère qui vient ». I, I, 10. C'est bien du ciel que Jésus va redescendre pour le retour triomphal, qu'annonce l'Apôtre. I, IV, 16. Pour en redescendre, il doit y être monté; pour revenir sur terre, il doit y être venu; pour être tout-puissant, il doit avoir été constitué dans la toute-puissance. Paul l'insinue — il suffisait ici d'une insinuation — en nous rappelant que *Dieu* a ressuscité son Fils d'entre les morts, ce Fils, notre Sauveur, « qui nous sauve de la colère qui vient ».

c) Le Saint-Esprit. — En ces deux premières lettres de saint Paul, le Saint-Esprit se dégage avec moins de relief que Dieu le Père et que Jésus-Christ du mystère de la Trinité, mais on aperçoit sa personnalité distincte, quand il donne aux ouvriers apostoliques la joie spirituelle, I, I, 6; les charismes, I, V, 19; quand il nous est lui-même donné : « Celui qui méprise [ces préceptes de pureté], ne méprise pas un homme, mais le Dieu, qui vous donne son Saint-Esprit : οὐκ ἄνθρωπον ἀθετεῖ ἀλλὰ τὸν Θεὸν τὸν καὶ διδόντα τὸ Πνεῦμα αὐτοῦ τὸ ἅγιον εἰς ὑμᾶς. » I, IV, 8. Dans la doctrine paulinienne, il n'y a pas de doute que le Saint-Esprit ne soit une personne, la troisième de la sainte Trinité. Paul a même un aperçu particulier sur les rapports du Saint-Esprit et de notre corps en matière de pureté; cf. I Cor., VI, 19-20. Toutefois, soit qu'il n'ait pas encore explicitement dégagé sa pensée sur l'habitation du Saint-Esprit en nous, aux environs de l'an 50, soit qu'il n'éprouve pas le besoin de l'exposer aux néophytes de Thessalonique, il y a entre les deux épîtres la différence de l'esquisse et du chef-d'œuvre.

Terminons cette théologie paulinienne des trois personnes divines par ce beau texte trinitaire : « Quant à nous, nous devons à Dieu d'incessantes actions de grâces à votre sujet, frères aimés du Seigneur, de ce que Dieu vous a choisis dès le commencement pour vous sauver par la sainteté du [Saint-] Esprit et la foi véritable. A quoi il vous a aussi appelés par notre Évangile, pour vous faire acquérir la gloire de Notre-Seigneur Jésus-Christ. » II, II, 13-14. On y voit les trésors de la sainte Trinité se déversant sur les élus par les bienfaits appropriés à chacune des divines personnes : le Père qui choisit et qui prédestine et dont l'élection, éternelle comme lui, a pour but dernier le salut; le Saint-Esprit qui sanctifie : ἐν ἁγιασμῷ Πνεύματος; nous croyons qu'il s'agit ici non d'un génitif d'objet (la sainteté étant reçue par notre esprit), mais d'un génitif d'efficicence : la sainteté est causée par le Saint-Esprit ; cette interprétation est plus conforme à la doctrine générale de l'Apôtre, qui attribue la sainteté à l'Esprit-Saint; cf. Rom., V, 5. Enfin le Fils rachète, et toutes ces grâces se consomment dans la suprême gloire des fidèles unis au Christ.

2. *L'Église.* — *a) La constitution hiérarchique.* — En ces deux épîtres, le terme « église » désigne la collectivité des fidèles de Thessalonique, une communauté particulière; cf. Rom., XVI, 1; I Cor., I, 2. Ce n'est que plus tard que le sens d'ἐκκλησία s'élargira pour désigner l'Église universelle, l'assemblée des fidèles qui participent à la vie du Christ. Eph., I, 22 sq. Mais, dès le début, saint Paul a-t-il eu à cœur d'organiser hiérarchiquement les chrétientés qu'il fondait, ou bien, croyant à l'imminence de la parousie, s'est-il contenté d'édicter quelques règles qui permettraient d'attendre le retour du Christ? « Il ne semble pas, dit Goguel, que Paul se soit préoccupé de donner une organisation aux Églises qu'il fondait. On n'y trouve aucun système ecclésiastique régulier. » *Introduction*, t. IV, p. 248. Un passage de notre première épître nous montre cependant que Paul établissait des chefs dans ses nouvelles chrétientés : « Nous vous le demandons, frères, ayez des égards pour ceux qui travaillent parmi vous et sont à votre tête dans le Seigneur, pour vous donner des avis. Par charité, ayez-les en très haute estime en raison de leurs fonctions. » I, V, 12-13. Ces personnes forment une seule catégorie, dont le rôle nous est présenté sous trois fonctions différentes : d'où un seul article grec pour les trois participes qui décrivent leur ministère. Ces chefs de communauté « travaillent », κοπιῶντας, l'un des mots préférés de saint Paul (14 fois) pour exprimer les labeurs apostoliques; « ils sont à la tête », προϊσταμένους, assurément des guides spirituels, chargés de conduire la jeune Église dans les doctrines et les pratiques de la foi nouvelle, cf. I Tim., V, 17; « ils vous donnent les avis », νουθετοῦντας, d'abord les remontrances, puis en général les avis, peut-être les enseignements; cf. Col., I, 28. Il est assurément regrettable que saint Paul n'ait pas cru devoir donner à ses néophytes des avis plus détaillés sur ces chefs. Force nous est de nous contenter de ces indices sommaires, souvent énigmatiques, en cherchant à les éclairer par d'autres avis du même genre donnés en d'autres temps. Nous apprenons du moins par cette première lettre que l'Église de Thessalonique, en ce milieu du Ier siècle, quelque vingt ans après la mort du Christ, n'est pas livrée à l'anarchie et qu'elle ne vit pas sous le régime égalitaire. Elle a des chefs, qui exercent certaines fonctions définies; envers qui, pour leur dignité et leurs services, les fidèles ont des

devoirs. Il n'est pas téméraire d'identifier ces chefs avec les *presbytres* qui, dès avant cette époque, avaient été préposés aux Églises de Lystres, d'Iconium et d'Antioche de Pisidie. Act., xiv, 21. Concluons avec A. Puech, que ce texte, I, v, 12-13 « indique clairement que Paul donnait une organisation régulière aux Églises qu'il fondait ». *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, t. i, p. 205; cf. Médebielle, art. *Église*, dans *Supplém. au Dict. de la Bible*, t. ii, col. 656.

b) Autorité de la tradition. — « Demeurez fermes et retenez les traditions que nous vous avons enseignées de vive voix ou par écrit. » II, ii, 15. Verset important où saint Paul note que la tradition a la même valeur dogmatique que l'Écriture. Ce texte est l'un des lieux classiques des Prolégomènes de la théologie : « Il est clair, disait saint Jean Chrysostome, que tout ne nous a pas été transmis par écrit; il y a beaucoup de choses qui nous sont parvenues sans être écrites et qui sont dignes de foi. C'est pourquoi nous tenons pour également digne de foi la tradition de l'Église. C'est la tradition, il n'y a rien de plus à chercher. » *P. G.*, t. lxii, col. 488. Les docteurs des âges suivants ne pourront que souscrire à ces paroles. La tradition constitue un dépôt transmis et reçu. I, iv, 1-2.

3. *La grâce.* — Plusieurs fois déjà nous avons signalé dans ces deux lettres aux Thessaloniciens de brèves allusions à une doctrine complexe et très belle qui sera développée à souhait dans les épîtres ultérieures. C'est la doctrine de la grâce. Les deux épîtres s'ouvrent par un salut de grâce et de paix. I, i, 1; II, i, 2. La grâce, dans saint Paul, signifie tantôt la bienveillance toute gratuite que Dieu ou le Christ témoignent aux hommes — donc au sens subjectif — tantôt l'effet de cette bienveillance, c'est-à-dire la grâce sanctifiante et son cortège de dons et de charismes — donc au sens objectif. En ces souhaits, le voisinage de la paix invite à préférer la seconde acception. Si récente que soit la conversion des Thessaloniciens, ils sont initiés à la doctrine de la grâce. Les épîtres reflètent clairement la prédication de Paul à Thessalonique : elle a été un message de salut par la grâce. Cette grâce est celle de Dieu qui nous vient par Jésus-Christ, II, i, 2; pour la produire dans les âmes, il y a, au dehors, la parole de Dieu prêchée par ses missionnaires, I, i, 6, 8; ii, 13; II, iii, 1, et, au-dedans, l'Esprit-Saint. I, i, 5, 6; v, 8, 19; cf. II, ii, 13. Les néophytes, par l'accueil empressé fait à la prédication de l'Évangile, I, ii, 13, et par l'action du Saint-Esprit en eux, I, i, 5, peuvent s'estimer les enfants chéris de Dieu, I, i, 4; II, i, 12; ii, 13; iii, 5, qui est leur Père. II, ii, 16. C'est par sa grâce qu'il a donné une consolation éternelle, II, ii, 16, et une sainteté parfaite, I, v, 23; II, iii, 16, avant-goût de cette gloire à laquelle ils sont tous appelés. II, ii, 13, 14. Cf. Bonnetain, art. *Grâce*, dans *Suppl. au Dict. de la Bible*, t. iii, col. 1004-1005.

4. *Les vertus chrétiennes.* — *a) Les vertus théologales.* — A deux reprises, en ces deux lettres, Paul unit les trois noms, foi, espérance, charité, comme si c'était là une formule reçue depuis longtemps : « Nous rendons grâces à Dieu... au souvenir des œuvres de votre foi, μνημονεύοντες ὑμῶν τοῦ ἔργου τῆς πίστεως, des travaux de votre charité, καὶ τοῦ κόπου τῆς ἀγάπης, de votre constance à espérer, καὶ τῆς ὑπομονῆς τῆς ἐλπίδος.» I, i, 2-3. Dans la deuxième formule, les trois mots sont encore plus serrés : « Soyez sobres, portant la cuirasse de la foi, ἐνδυσάμενοι θώρακα πίστεως, et de la charité, καὶ ἀγάπης, et le casque de l'espérance du salut, καὶ περικεφαλαίαν ἐλπίδα σωτηρίας. » I, v, 8. Nous n'avons pas à rechercher l'origine de cette triade; cf. Allo, *Première épître aux Corinthiens*, Paris, 1935, *excursus* xiv, p. 351-353. Mais une telle formule ne semble pouvoir s'expliquer que par un usage remontant aux tout premiers temps de l'Église; « c'est peut-être le Seigneur lui-même qui l'avait *frappée* ». Allo, p. 353. Les Thessaloniciens se distinguent par la pratique des trois vertus théologales. La foi de saint Paul, cette vertu permanente par laquelle nous adhérons à Dieu le Père par le Seigneur Jésus, est agissante; elle inspire et fait produire toutes les œuvres de la vie chrétienne. L'objet précis de l'espérance des néophytes est la parousie ou le retour glorieux de Notre-Seigneur, dont la préoccupation domine ces deux épîtres. Les souffrances endurées ne doivent pas entamer la fermeté des fidèles à espérer et à attendre le retour, si souvent annoncé, du Seigneur Jésus. Le mot de charité est l'une des plus belles créations des Septante et du Nouveau Testament. La charité chrétienne ne rend pas le mal pour le mal, I, v, 15, par quoi elle se distingue de la morale juive dont la loi du talion constituait le premier principe social. Au lieu du mal, ayez le bien en vue *(ibid.)*, dit l'Apôtre avec une nuance expressive : διώκετε, poursuivez-le, comme un chasseur sa proie, avec le vif désir de le forcer et de le capturer, καταλαμϐάνειν. Mais cette chasse du bien ne se fera pas égoïstement, dans un étroit domaine de famille, de tribu ou de nation. La morale chrétienne est franchement internationale et universelle; entre nous d'abord, mais ensuite envers tout le monde, εἰς πάντας. L'aspect négatif de la charité sera d'éviter le scandale. « Édifiez-vous les uns les autres, οἰκοδομεῖτε », I, v, 11, nouvelle métaphore dont l'Apôtre tirera parti un jour. I Cor., viii, 8-13. Tout chrétien, pour Paul, est un édifice en construction. I Cor., iii, 9. Toute bonne œuvre est une pierre mise à sa place dans le mur qui monte. Non seulement chacun peut s'édifier soi-même, I Cor., xiv, 4, mais chacun est de droit divin et de par sa vocation l'auxiliaire de ses frères dans l'œuvre de leur propre édifice : « édifiez-vous les uns les autres. » Mais malheur au scandale, c'est-à-dire à toute œuvre qui ébranle ou ruine l'édifice spirituel! Ici encore, nous pouvons nous scandaliser nous-mêmes et scandaliser les autres.

b) La pureté. — La pureté sera toujours l'une des vertus sur lesquelles l'Apôtre insistera davantage dans ses lettres aux néophytes, venus pour la plupart du paganisme où le commerce impur était tenu pour licite ou indifférent. Mais l'Apôtre sait entamer à sa manière ce sujet délicat : « Ceci est la volonté de Dieu, le moyen pour vous de tendre à la sainteté : que vous nous absteniez de toute impudicité, πορνεία; que chacun de vous sache garder son corps en toute sainteté et respect, sans se livrer aux passions déréglées comme les païens qui ne connaissent pas Dieu; et sans léser son frère en pareille matière par sa luxure. » I, iv, 3-6. La volonté divine, le moyen de se sanctifier, c'est de s'abstenir de l'impudicité, πορνεία, entendue au sens de fornication, I Cor., vi, 18; vii, 2, plutôt que d'adultère, μοιχεία. Matth., v, 32; xix, 3. C'est le sens à retenir et qui nous aide à comprendre ce passage discuté : *Vas suum possidere*, τὸ ἑαυτοῦ σκεῦος κτᾶσθαι. Tout bien pesé, nous traduisons : « Que chacun de vous garde son propre corps. » Mais il y a une autre traduction. Bon nombre d'anciens (S. Augustin, Théodore de Mopsueste) et de modernes (Lemonnyer, Toussaint, Bisping, Wohlenberg, Bornemann, Vosté, Steinmann, Renié) traduisent : « acquérir sa femme », « prendre femme », se marier : 1. parce que c'est le sens naturel de l'expression κτᾶσθαι γυναῖκα; 2. parce qu'on achetait sa femme; 3. parce que l'infinitif κτᾶσθαι a exclusivement le sens d'*acquérir*, le sens de *posséder* étant réservé au parfait κέκτημαι; 4. parce que l'hébreu *k*[e]*li*, correspondant de σκεῦος, a fréquemment le sens de femme. La traduction adverse, *garder son corps*, soutenue par S. Jean Chrysostome, Théodoret, l'Ambrosiaster, Théophylacte, Cajétan, Bengel, Lightfoot, Milligan,

Lagrange (*Rev. bibl.*, 1917, p. 577, compte rendu du Commentaire du P. Vosté), fait valoir les raisons suivantes : 1. chez les auteurs grecs, σκεῦος désigne souvent aussi le corps, qui est appelé le vase de l'âme, la lampe de l'âme; saint Paul lui-même emploie le mot en ce sens quand il dit : « nous avons ce trésor (la grâce du ministère apostolique) dans des vases d'argile, ἐν ὀστρακίνοις σκεύεσιν », II Cor., IV, 7; 2. κτᾶσθαι, à l'infinitif, a aussi le sens de *posséder* dans plusieurs textes des papyrus, c'est-à-dire au moins dans le parler populaire (textes dans Milligan, p. 49); 3. il est remarquable que les auteurs grecs sus-mentionnés qui admettent pour σκεῦος le sens de corps, n'hésitent pas non plus à donner à κτᾶσθαι celui de *posséder*, ce que fait aussi la Vulgate; 4. si l'expression κτᾶσθαι γυναῖκα, *prendre femme*, est courante, on ne trouve jamais ailleurs κτᾶσθαι σκεῦος et, chez les rabbins, le sens de *k*e*li*, épouse, ressort du contexte et non du mot tout seul; 5. enfin la formule « acquérir sa femme » pour dire « acquérir une femme qui soit sienne » resterait forcée.

La traduction « garder son corps » nous paraît la meilleure pour toutes ces raisons. Nous y ajoutons les motifs suivants : 1. Dans le style de l'Apôtre, nous l'avons déjà signalé, la phrase principale se développe dans les phrases subordonnées par une sorte de progrès intérieur, en profondeur plutôt qu'en extension. La proposition principale « s'abstenir de toute impudicité » doit être développée dans les propositions suivantes : « garder son corps, sans le livrer aux passions déréglées. » 2. Constatation tirée de la doctrine générale de l'Apôtre : celui-ci n'a jamais donné à l'ensemble de ses néophytes l'ordre ou le conseil de se marier. Au contraire, il les voudrait tous comme lui dans la continence. I Cor., VII, 7. Cela ne favorise pas la traduction : « que tout le monde se marie! » 3. La fornication, dans la doctrine générale de saint Paul, est spécifiquement le péché contre le corps du pécheur. I Cor., VI, 15, 18. 4. Enfin et surtout, toute cette péricope rappelle singulièrement le passage correspondant de I Cor., VI, 12-20, qui traite de la fornication, avec cette seule différence que le premier jet (I Thess.) est tout bouillonnant et laborieux, tandis que la rédaction définitive se présente avec des pensées plus mûres et une forme plus achevée. Donc « que chacun garde son corps en toute sainteté... sans léser son frère par sa luxure en pareille matière, ἐν τῷ πράγματι ». Ces derniers mots divisent encore les exégètes. Saint Paul recommande de ne pas léser son prochain par ses convoitises; mais quelle est la matière de ces désirs coupables? Une première explication, trop répandue, se hâte de conclure que l'Apôtre, passant à un autre ordre d'idées, recommande la probité ou la modération dans *les affaires* (Lemonnyer, Wohlenberg, Bornemann, Steinmann) : ne pas faire tort à son frère dans les relations sociales. Mais comment admettre de pareilles recommandations dans un contexte traitant de pureté? Dans une seconde explication, qui est celle de S. Jérôme, S. Jean Chrysostome, Estius, Milligan, Vosté, et qui a nos préférences, l'Apôtre continue à parler de la pureté et de la pureté en général, plutôt que de l'adultère en particulier. Les raisons alléguées pour éloigner les fidèles de l'impureté sont au nombre de trois : « Le Seigneur tire vengeance de tous ces [désordres], comme nous l'avons déjà dit et attesté : Dieu ne nous a pas appelés à l'impureté, mais à la sainteté. Celui-là donc qui méprise [ces préceptes] ne méprise pas un homme, mais le Dieu qui nous donne son Saint-Esprit. » *Ibid.*, 6-8. La première raison est que le Seigneur Jésus qui doit punir les infidèles, II, I, 8, tirera vengeance de ces désordres, conformément aux solennelles attestations, διεμαρτυρόμεθα, déjà entendues par les néophytes. Deuxième raison : noblesse oblige; la grâce de la divine vocation, cf. I, II, 12, implique et postule le triomphe de la pureté. Troisième raison, celle-ci exprimée avec emphase, c'est que, par l'impureté, nous méprisons l'Esprit qui habite nos cœurs. Paul a un aperçu particulier sur les rapports du Saint-Esprit et de notre corps en matière de chasteté. Par la pureté, l'Esprit habite en nous comme dans un sanctuaire, en un *naos;* l'impureté est non seulement un mépris et une expulsion violente de Dieu; c'est un péché contre le Saint-Esprit, la profanation d'un temple, un sacrilège. I Cor., III, 16-17; VI, 19-20. Nous avons ici l'esquisse du dogme de l'inhabitation du Saint-Esprit.

c) La conduite chrétienne. — La règle suprême de notre vie morale est le culte de la volonté de Dieu. I, IV, 3, 7. Par une vie sainte nous devons plaire à Dieu, I, II, 15, avoir le souci de plaire à Dieu. Ces mots sont l'amorce de toute une spiritualité, qui semble avoir été particulièrement chère à saint Paul. Un missionnaire est toujours guidé par le souci de plaire à quelqu'un : s'il ne plaît à Dieu, ce sera aux hommes, ce qui, pour un messager de l'Évangile, est une inversion et un crime. Le pire des châtiments serait que, en déplaisant à Dieu, on perdît en même temps les bonnes grâces des hommes, comme il est advenu aux Juifs de Judée, « devenus les ennemis de l'humanité entière ». I, II, 15. A ses néophytes, l'Apôtre recommande surtout la joie, signe de l'envahissement de la grâce. « Soyez toujours joyeux. » I, V, 16. De ce précepte, nouveau à l'égal de celui de l'amour — que Jésus avait donné à ses apôtres, Joa., XV, 11; XVI, 24; XVII, 13 — Paul fait un de ses mots d'ordre, qu'il répète avec insistance dans toutes ses lettres. Mais autant que la joie, la prière doit être continuelle, I, V, 17; et l'Apôtre nous en donne l'exemple. I, I, 25; II, 13. Il demande pour lui des prières, I, V, 25; II, III, 1, pour vaincre les obstacles qui contrarient sa prédication. Comme règle de foi, il indique la parole apostolique, à laquelle il faut obéir, car elle n'est pas des hommes, mais de Dieu, I, II, 13; elle est la parole du Seigneur Jésus, II, III, 1, l'Évangile de Dieu, I, II, 2, 8, 9, l'Évangile du Christ. I, III, 2; II, I, 8.

2° *Les enseignements particuliers : l'eschatologie.* — La doctrine eschatologique occupe dans les deux épîtres aux Thessaloniciens une place de choix par la description de la parousie, I, IV, 13-18, et des signes qui la précéderont. II, II, 1-12.

1. *La paresse eschatologique.* — A plusieurs reprises, au cours de ces deux lettres, saint Paul nous laisse soupçonner qu'une grave crise s'est déclarée dans sa jeune chrétienté et qu'elle paralyse son élan vers la perfection. Une crise de paresse, d'oisiveté : « Appliquez-vous à vous tenir en paix, à vous occuper [chacun] de vos affaires et à travailler de vos mains, comme nous vous l'avons prescrit. Ainsi vous comporterez-vous honnêtement aux yeux des gens du dehors et serez-vous à l'abri du besoin. » I, IV, 11-12. « Nous vous en prions, frères, reprenez les paresseux, encouragez les pusillanimes, soutenez les faibles, usez de patience envers tous. » I, V, 14. Enfin, dans II Thess., ces gens-là sont nettement démasqués et invités à se remettre au travail. II, III, 6-16. Quelles étaient donc la source et la nature de cette crise de paresse? Comment l'Apôtre la combat-il? Mais tout d'abord quelle est la signification exacte de ce qualificatif que l'Apôtre adresse à ces gens-là, à ces ἀτάκτοι?

a) Sens de ἄτακτος. — Saint Paul emploie le verbe ἀτακτῶ, II, III, 7; l'adverbe ἀτάκτως, II, III, 6, 11; l'adjectif ἄτακτος, I, V, 14. Ἄτακτος signifie d'abord le soldat qui ne garde pas son rang, celui qui sort de l'ordre, le désordonné et le perturbateur de l'ordre. On s'en tenait jusqu'à ces derniers temps à cette vague

notion, en disant que les néophytes de Thessalonique sortaient de l'ordre providentiel et le troublaient avec leur sotte espérance d'une parousie imminente et leur stupide cessation du travail. Nous sommes aujourd'hui en mesure de préciser la pensée de l'Apôtre. Le verbe ἀτακτῶ qui, dans le grec classique, signifiait « quitter le rang » (Xénophon l'emploie en parlant des soldats) ou même déjà « ne pas faire son devoir », a été trouvé dans les papyrus d'Oxyrhynque, *The Oxyrhynchus papyri*, Londres, 1898, avec le sens de « fainéanter ». Pap. 275, 25; 725, 40. Dans un papyrus de l'an 66, il signifie « faire le paresseux » et, dans un autre de la fin du IIe siècle, « ne pas travailler » (textes dans Milligan, note G, p. 152-154). C'est l'interprétation qui convient parfaitement à ces passages obscurs de nos deux épîtres.

b) Origine et nature de cette paresse. — Les néophytes de Thessalonique étaient pour la plupart des artisans vivant du travail de leurs mains. Depuis quelque temps — c'est le rapport que fera Timothée au retour de sa mission spéciale — ces ouvriers avaient l'air de négliger leurs affaires temporelles et leur travail pour se livrer à une singulière oisiveté, ce qui ne pouvait que les discréditer, eux et leur religion, aux yeux des païens. La religion du Christ serait-elle une religion de paresseux? I, IV, 11-12. Cependant la première épître ne nous permet guère de deviner l'état réel des néophytes, car les indications en sont très brèves. Heureusement, la seconde nous fournit un supplément d'information. Ces chrétiens n'étaient pas de vulgaires paresseux (Estius), ni des orants pris subitement d'un goût excessif de la prière, ni des désenchantés qui se retiraient des affaires par lassitude ou découragement. Leur pratique bizarre s'inspirait d'une pensée qui ne l'était pas moins. Persuadés que la fin du monde était imminente, ils se disaient qu'ils auraient toujours de quoi subsister jusque-là et qu'il était bien inutile de thésauriser pour si peu de jours. Pareille conduite et pareille croyance étaient ridicules aux yeux des païens; et l'Apôtre se soucie du bon renom des chrétiens : la meilleure apologétique, dit-il, est une vie sans reproche. Que les esprits se calment, que tous reprennent leurs affaires et leurs travaux manuels, que Thessalonique ne devienne pas une Église de besogneux ou d'illuminés. Par une vie de travail, vous ferez taire les « gens du dehors », les gentils par opposition aux Juifs, qui se moquent ou se scandalisent des chrétiens sottement oisifs et, vous-mêmes, vous vous mettrez à l'abri du besoin. I, IV, 12.

c) Développement de la crise. — Saint Paul espérait, par ce simple avertissement, mettre fin à cette grève indécente. Mais l'abus ne tarda pas à empirer. Dans l'intervalle de la première à la seconde épître, les préoccupations eschatologiques auront si fortement entamé la vie sociale des néophytes, qu'il sera nécessaire de débrider l'abcès. Paul se montre sévère. Il parle au nom du Seigneur Jésus, II, III, 6, formule emphatique qui relève l'autorité de ces prescriptions : « Nous vous enjoignons de vous tenir à l'écart de tout frère qui s'abandonne à la paresse, sans suivre la tradition que vous avez reçue de nous. » II, III, 6. Paul prononce à l'adresse de ces oisifs une sorte d'excommunication. Ce sont des perturbateurs : qu'on les évite. Ce sont des prédicants d'erreur : qu'on fasse le vide autour de leur chaire; de la sorte, on préserve les auditeurs et on ménage aux orateurs des loisirs pour de sages réflexions. Cet abus contre lequel l'Apôtre s'élève est une faute contre la tradition vivante donnée par les premiers missionnaires qui ont toujours fourni un travail acharné. Saint Paul n'a pas été un paresseux parmi les Thessaloniciens. Ce sera sa gloire d'avoir pourvu à sa subsistance par le travail de ses mains. I, II, 7-9; II, III, 8; cf. I Cor., IX, 6-18. Pareillement, l'Apôtre ne manque pas une occasion de rappeler que c'eût été son droit, ἐξουσία, II, III, 9, d'annoncer l'Évangile aux frais de la chrétienté. Ce droit, il y a renoncé, pour donner l'exemple. I, I, 6. Dès que les premiers indices de cette paresse eschatologique s'étaient manifestés, il avait suffi aux missionnaires de rappeler le principe de bon sens : « si quelqu'un refuse de travailler, qu'il ne mange pas. » II, III, 10. Aujourd'hui que le mal a sensiblement empiré, il y faut employer les règles de la correction fraternelle : d'abord essayer de gagner les égarés, III, 12; si ce n'est pas possible, cesser toute relation avec eux, III, 14, sans oublier toutefois de les traiter en frères. III, 15.

2. *Le retour du Christ ou parousie.* — Le problème de la parousie domine les deux épîtres aux Thessaloniciens; problème qui, à juste titre, préoccupe l'exégèse et la théologie.

a) Le mot « parousie ». — Nous n'avons pas à reprendre en détail l'étude philologique de ce mot : cf. PAROUSIE, t. XI, col. 2043-2045. Rappelons brièvement qu'il a souvent chez les classiques le sens de présence, et encore d'arrivée, de venue; saint Paul l'emploie également avec ces mêmes sens : présence, I Cor., XVI, 17; Phil., II, 12; arrivée, II Cor., VII, 6-7. C'est encore le terme technique, l'expression officielle pour désigner la visite d'un roi, d'un empereur, de personnages éminents : les papyrus, les ostraca et les inscriptions fournissent une ample documentation. Textes dans A. Deissmann, *Licht vom Osten*, Tubingue, 1909, p. 279-283.

Dans le Nouveau Testament, le sens technique de parousie est le retour glorieux du Christ à la fin des temps. Nous avons déjà eu l'occasion de remarquer que *parousie* n'était pas une traduction, mais simplement une transcription du terme grec παρουσία et nous avons proposé de traduire franchement par *retour*; cf. notre note des *Recherches...*, *Les particules réduplicatives du N. T.*, 1937, p. 217-228, surtout p. 225-228. Évidemment cette traduction ne répond pas littéralement au vocable grec; avec notre goût moderne de précision et de logique, nous exigerions que, parlant de la seconde venue du Christ, le Sauveur et, après lui, les écrivains du Nouveau Testament parlassent de *retour* et de *revenir*, alors qu'ils ne parlent que de *venir* et de *venue*. Mais ne faut-il pas mettre en cause l'indigence de la langue? Nous avons dans nos langues modernes les mots composés *revenir*, *retour*, qui sont aussi clairs et aussi légers que les mots simples *venir* et *venue*. Le grec de la *Koinè* et du Nouveau Testament eût été fort gêné pour traduire l'idée de « revenir » autrement qu'en accolant au verbe simple les lourds adverbes πάλιν ou ἐκ δευτέρου, peut-être les deux ensemble. Même indigence d'ailleurs dans l'araméen : le substantif simple *meṯitâ*, la *venue*, de *'athâ*, *venir*, servait à désigner la première, la deuxième, la troisième venue, laissant au contexte ou aux auditeurs le soin d'en spécifier le numéro, quand le besoin s'en faisait sentir. L'influence du texte original, jointe à la propre indigence du grec, inclinait les traducteurs à rendre *meṯitâ* par παρουσία, qui serait elle-même, selon les occurrences, la première ou la seconde venue. Notre deuxième épître aux Thessaloniciens nous en donne un curieux exemple : le même vocable παρουσία désigne la première venue de l'adversaire et la seconde venue de Jésus qui reviendra précisément détruire celui-ci du souffle de sa bouche. II, II, 9 et 8. Nous traduirons donc résolument par *retour*, chaque fois que le contexte nous indique qu'il s'agit effectivement de la seconde venue de Jésus, sans nous interdire d'ailleurs à l'occasion l'emploi du vocable parousie.

b) L'attitude des néophytes de Thessalonique. — Les néophytes avaient écouté avec un vif intérêt la caté-

chèse de saint Paul et de ses compagnons touchant le retour triomphal du divin Maître. Après le départ des missionnaires, leur imagination s'était occupée plus que de raison de ces événements prodigieux. Comme il arrive en pareil cas, elle avait vite outrepassé les limites de la vérité. La communauté en était venue à croire à l'imminence du retour du Seigneur. La mort récente de quelques chrétiens laissa les survivants dans une tristesse et une désolation excessives. En quoi consistait précisément cet excès dans les regrets des survivants?

a. — Le P. Lemonnyer, après Schmiedel, pense que les Thessaloniciens n'avaient pas été instruits de la résurrection des morts. — Mais ces anciens juifs ou prosélytes « ne devaient pas ignorer un mystère qui était l'une des plus chères espérances de la Synagogue ». Magnien, *Rev. bibl.*, 1907, p. 350-351. Et puis, s'il faut juger de la question par la réponse, l'effort de l'Apôtre ne va pas ici à établir la croyance en la résurrection des morts, comme I Cor., xv; il insiste seulement sur le fait que, lors du retour de Jésus, les morts n'auront rien à envier aux vivants, ce qui suppose la résurrection universelle.

b. — Le P. Magnien, *op. cit.*, p. 352-353, après Renan, Fillion, Schaefer, Le Camus, Crampon, pense que les regrets procédaient de préoccupations millénaristes. Les fidèles s'attendaient à jouir ici-bas, pendant une période plus ou moins longue, de toutes les délices du royaume messianique. Mais, si la mort les surprenait avant le retour, c'en était fait de ce bonheur tant désiré! Les frères endormis n'en seraient-ils pas à jamais frustrés? De là cette désolation qui semblait égaler le deuil de ceux qui n'ont point d'espérance. — La réponse est la même ; si les néophytes eussent été touchés de cette idée, nous le saurions par la réfutation de saint Paul. On trouve dans ses épîtres maintes assertions doctrinales incompatibles avec le millénarisme, jamais un argument direct. Et l'on sait que Paul n'avait pas coutume de passer à côté des erreurs ou des adversaires à combattre.

c. — A en juger d'après l'exposé de l'Apôtre, notre unique moyen d'information, l'inquiétude des néophytes venait de la fausse opinion que, le jour du retour, les morts seraient privés d'un avantage considérable, dont seuls bénéficieraient les vivants. Tandis que les vivants assisteraient et prendraient part à ce triomphe inouï, les morts ou bien arriveraient en retard ou en seraient exclus. Cet état d'esprit suppose évidemment que les Thessaloniciens attachaient une importance exagérée au côté féerique de la parousie, peut-être au détriment de la vraie signification, qui sera la proclamation de la royauté universelle du Christ Jésus. L'Apôtre rétablit les faits en sa première lettre en traçant les lignes principales du programme authentiquement prévu pour cette solennité : vivants et morts seront également avantagés; personne ne manquera au triomphe. I, iv, 13-18. Il semble que ces explications autorisées aient calmé l'émotion factice de la jeune communauté, mais sur un point seulement.

Elles ne firent qu'accroître chez ces néophytes leur hantise de la parousie imminente. Trompés par de fallacieux arguments, ils pensaient que leur génération verrait le retour triomphal de Jésus. Les paresseux propagèrent sournoisement cette rumeur et, pour accréditer leurs dires ou se couvrir aux yeux des frères moins enthousiastes, ils recoururent aux moyens classiques des illuminés. II, ii, 1-2. Comment de telles idées en vinrent-elles à troubler ainsi les esprits? Cette persuasion que la fin du monde était prochaine, voire imminente, persuasion que d'ailleurs les Thessaloniciens n'étaient pas seuls à partager, cf. II Petr., iii, 9, semble venir de certaines paroles du Christ et des apôtres qui, s'ils n'avaient pas prédit la parousie comme prochaine, ne l'avaient tout de même pas déclarée éloignée, cf. Matth., xxiv, 34; le terme lui-même de parousie n'éveillait-il pas l'idée d'un retour prochain du Christ (πάρειμι)?

c) La pensée de saint Paul. — L'Apôtre partageait-il les illusions de ses néophytes sur la proximité de la parousie et espérait-il voir de ses yeux le retour triomphal du Christ? Certains textes mal interprétés ont pu le laisser croire, surtout I Thess., iv, 15 : « Nous vous disons ceci sur la parole du Seigneur : nous, les vivants, les survivants lors du retour du Seigneur, nous ne devancerons pas ceux qui sont morts. » Passage célèbre et difficile. La question, ardemment débattue entre exégètes ces dernières années, concerne la signification exacte de ces expressions « nous les vivants, les survivants ». I, iv, 15 et 17. Plusieurs solutions ont été proposées.

a. — Les critiques rationalistes y trouvent une affirmation catégorique de la parousie : Paul se serait trompé. Reuss, *La Bible, Les épitres pauliniennes*, t. i, p. 54; Bovon, *Théologie du N. T.*, t. ii, p. 288-295; Guignebert, *Manuel d'histoire ancienne du christianisme*, p. 347-350. Mais le système ne tient compte que de quelques textes isolés de leur contexte et exagérés à plaisir. — b. — Par contre, quelques rares catholiques prétendent que, en aucune manière, la parousie ne serait envisagée comme prochaine : Romeo a soutenu récemment cette thèse : *Nos qui vivimus, qui residui sumus*, dans *Verbum Domini*, 1929, p. 308-313; 339-348; 360-364 : *Non tam paritas sortis, quæ a nemine sanæ mentis denegabatur, quam potius concomitantia et unio futura hic describitur, quæ revera valida immo unica consolationis ratio esse poterat... Objectum formale totius pericopæ consolatoriæ est futura nostra gloriosa et lætissima congregatio cum nostris mortuis in resurrectione mortuorum, Christo præsente ac præeunte*, p. 346-347. — Mais l'insistance *nos qui vivimus, qui residui sumus* ne se comprend que s'il s'agit de ceux que la parousie trouvera vivants, et les deux classes des morts et des vivants sont trop opposées pour rentrer l'une dans l'autre. Aussi une autre opinion estime-t-elle que Paul serait tombé dans la même illusion que ses néophytes; il aurait, du moins au début de sa vie missionnaire, présenté l'imminence de la parousie sinon comme certaine, du moins comme vraisemblable, à titre de probabilité, de conjecture personnelle, sans donner un enseignement formel. Jusqu'à ces dernières années, un grand nombre d'exégètes catholiques soutenaient cette opinion : A. Maier, *Komm. über den Brief an die Römer*, Fribourg, 1847, p. 387 sq.; Bisping, *Exegetisches Handbuch*, in I Thess., iv, 12 sq.; Corluy, *Diction. apol.* de Jaugey, art. *Fin du monde*, col. 1279-1281; *La seconde venue du Christ*, dans *La science cath.*, 1887, p. 284-300, 337-346; Pesch, *De inspiratione*, Fribourg, 1906, p. 459, note 1; Le Camus, *L'œuvre des apôtres*, Paris, 1905, t. ii, p. 343, note 5; Prat, *La théologie de saint Paul*, t. i, p. 89 sq.; Toussaint, t. i, p. 124 sq.; surtout Tillmann, *Die Wiederkunft Christi;* Magnien, dans *Rev. bibl.*, 1907, p. 365; Lemonnyer, t. i, 4[e] éd., p. 40; *Diction. apol.* d'A. d'Alès, art. *Antéchrist*, t. i, col. 149, et art. *Fin du monde*, col. 1916-1920. La Commission biblique, en son décret du 18 juin 1915, a condamné cette explication comme contraire au dogme de l'inspiration et de l'inerrance biblique, en vertu duquel *omne id quod hagiographus asserit, enuntiat, insinuat, retineri debet assertum, enuntiatum, insinuatum a Spiritu Sancto*, et par conséquent sans qu'il soit permis de distinguer entre « expressions de sentiments humains sujets à l'erreur ou à l'illusion » et « affirmations garanties par l'inspiration ». On ne peut même pas dire, comme Tillmann (p. 47), qu'il ne s'agit pas en cette matière d'erreur dogmatique, mais simplement d'erreur chro-

nologique, car l'inspiration est incompatible avec tout genre d'erreur, soit chronologique, soit dogmatique.

b. — Les critiques catholiques estiment donc, désormais, que *la proximité de la parousie est envisagée seulement comme possible.* L'Apôtre se met lui-même en scène et décrit l'avenir comme présent pour dramatiser le récit, à la manière des orateurs, selon le procédé littéraire appelé *enattage personæ*, procédé qui demande tout au plus que la chose ne paraisse pas impossible. C'est en faveur de cette opinion que s'est prononcée la Commission biblique et cette exégèse a regagné un terrain considérable ces trente dernières années. Voici les principales raisons :

α) C'est l'interprétation traditionnelle. Le décret, entre autres avantages, aura eu celui d'attirer l'attention des exégètes sur la pensée des anciens, surtout de saint Jean Chrysostome et des Pères grecs, mieux que nous en mesure d'apprécier les nuances du texte original et les procédés complexes du style de saint Paul. Voir les textes dans Vosté, p. 239-243.

β) Cela résulte de la fidélité de Paul à la doctrine de Jésus, qui déclare la connaissance des temps réservée au Père et n'envisage pas la parousie plus probable à la première veille qu'à la quatrième. Sur la date de la parousie, Paul ne fait que répéter les enseignements de Jésus : même doctrine : incertitude; — mêmes comparaisons : la métaphore de la nuit orchestrant le thème de la parousie : I Thess., v, 2, *Dies Domini sicut fur in nocte ita veniet*, cf. Matth., xxiv, 43 : *Si sciret pater familias qua hora fur venturus esset;* I Thess., v, 3 : *Sicut dolor in utero habenti;* cf. Joa., xvi, 21 : *Mulier cum parit tristitiam habet, quia venit hora ejus;* — mêmes expressions : I Thess., v, 1 : *De temporibus et momentis*, cf. Matth., xxiv, 36 : *De die autem illa et hora* et Act., i, 7 : *Tempora et momenta;* — mêmes leçons : vigilance et sobriété, Matth., xxiv, 42; Luc., xxi, 34; — même scénario, cf. Matth., xxiv, 30-31; Luc., xxi, 27.

γ) Juste balance des textes et des faits dont plusieurs renvoient la parousie dans un avenir indéterminé.

δ) Les habitudes littéraires de Paul : nous savons qu'il a une tendance habituelle à se mettre en scène au lieu et place de ses interlocuteurs. Nous avons déjà signalé plusieurs exemples de ce procédé littéraire en ces deux épîtres. La simple logique demande qu'on ne mette pas l'Apôtre en contradiction avec lui-même sur l'un de ses enseignements les plus constants. Au total, il n'a aucune précision sur la date du grand retour. Une échéance prochaine est toujours possible, en prévision de quoi il faut se tenir prêt; mais un retard, un recul prolongé, et pour ainsi dire indéfini, est également à envisager. Sa pensée en elle-même est déjà claire. Elle le devient davantage quand on tient compte de son style et de ses procédés littéraires.

d) Les signes de la parousie : l'Adversaire et l'Obstacle. — Il était temps de couper court aux désordres de la communauté de Thessalonique. Selon son habitude, l'Apôtre va droit au but : « Vous dites que le jour du Seigneur est proche? Eh bien, non, il ne l'est pas! La parousie doit être précédée de signes certains. Tant qu'on n'aura pas vu se produire la grande apostasie et l'Adversaire, surtout l'Adversaire, la parousie n'aura pas lieu. » II, ii, 3-12.

a. *L'apostasie* (ἡ ἀποστασία). — Les Pères ont vu en cette apostasie soit la dislocation de l'empire romain, soit les hérésies chrétiennes, soit la corruption des mœurs. Le sens de ce mot est aujourd'hui défini. Ce ne sera pas une défection politique, une révolte — sens du vocable chez les auteurs profanes de la basse époque — mais une vraie corruption, une vraie défection religieuse, sens habituel dans les Septante et le Nouveau Testament. Apostats pour saint Paul, tous ceux qui, juifs, païens ou chrétiens, se séparent de l'Évangile et le repoussent. Malheureusement l'Apôtre ne nous fournit aucun des renseignements dont notre curiosité serait avide. Le divin Maître nous avait prévenus de la séduction qui serait exercée à la fin des temps par les faux messies et les faux prophètes. Elle mettra en péril le salut des hommes et sera même un danger pour les élus. Matth., xxiv, 11-24; Luc., xviii, 8. On constate de nouveau ici l'accord entre Matthieu et Paul. L'Ancien Testament, les apocryphes et les écrits rabbiniques font également de l'apostasie un signe de la consommation du siècle. Strack-Bill., t. iii, p. 637. Précédera-t-elle ou suivra-t-elle l'Adversaire? Conformément au procédé habituel de saint Paul (hendiadis), les deux signes, *apostasie* et *Adversaire*, n'en font sans doute qu'un, en ce sens que l'apostasie sera causée par les agissements et les prestiges de l'Adversaire à l'époque de sa révélation.

b. *L'Adversaire.* — Le second signe précurseur du retour du Christ est l'apparition ou révélation de l'Adversaire, qui, on vient de le voir, se joint au premier comme la cause à son effet.

α) *Le portrait de l'Adversaire* (ỳ. 3*b*-5). — Les réminiscences bibliques qui se pressent en ces quelques lignes sont telles que, si l'ensemble de cette mystérieuse physionomie conserve un air d'originalité, la plupart des détails sont empruntés. Dans ce tableau, nous relevons encore le procédé paulinien des éléments convergents : trois traits suffisent à dessiner ce visage sinistre.

α. *Un qualificatif de nature : l'homme d'iniquité*, ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας. Cette expression hébraïque ne signifie pas qu'il est né du péché, *spurius*, d'après certaines traditions, mais que c'est un homme plongé à fond dans le péché, dont le péché est la note caractéristique : *in quo fons omnium peccatorum* (S. Jérôme), car « le Nouveau Testament et particulièrement saint Paul entend par ἀνομία l'état d'hostilité à Dieu, dans lequel se trouve celui qui refuse les avances divines faites à l'humanité par le Christ ». Rigaux, *L'Antéchrist*, 1932, p. 257. Cette expression « homme d'iniquité », mystérieuse et apocalyptique à souhait, est à rapprocher du *fils de péché*, ὁ υἱὸς ἁμαρτίας, dont parle le ps. lxxxix. Elle suggère que le personnage s'élèvera contre la Loi et que, sans doute, il entraînera ses adeptes dans sa révolte.

β. *Un qualificatif de destinée : le fils de la perdition*, ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας. Il est l'homme qui entraîne les autres à leur perte, et mieux, l'homme qui, réunissant la plénitude du mal, est voué à la damnation éternelle, à la perdition (ỳ. 8), comme le *fils de la mort* (I Sam., xx, 31) est celui qui est voué à la mort.

γ. *Un qualificatif de caractère :* il est celui qui s'élève au-dessus de tout ce qui s'appelle Dieu ou objet de culte, jusqu'à s'asseoir en personne dans le temple de Dieu, se donnant lui-même comme Dieu... *L'Adversaire* (ὁ ἀντικείμενος) est, avec le substantif l'*Antéchrist*, que saint Jean sera le premier à employer, I Joa., ii, 18, 22; iv, 3; II Joa., 7, le qualificatif le plus expressif pour désigner le rôle de celui qui vient opposer au Christ prodiges contre prodiges, parousie contre parousie, troupeau d'égarés contre groupe de fidèles. Nous aurons à revenir sur le caractère composite de ce tableau. Qu'on ne cherche pas de quel temple il s'agit (temple de Jérusalem, Église, temple du règne messianique), ni à quel événement l'Apôtre fait allusion (profanation d'Antiochus Épiphane, tentative de Caligula de faire adorer sa statue dans le temple de Jérusalem). Nous n'avons en ce verset que des emprunts bibliques et ces paroles sont plutôt des métaphores concrètes d'un orgueil fou. Suivant le procédé littéraire de Paul (hendiadis), la session sur le trône et dans le temple de Dieu signifie que l'individu en question se donnera comme dieu et essaiera de se faire adorer. Telle est l'interprétation générale de Knabenbauer qui

a dit avec bonheur : *De certo aliquo templo (ut Hierosolymitano) non erit cogitandum, neque de Ecclesia Dei, templo Dei, etc., sed est modus loquendi, quo significatur omnem titulum et omnia jura Dei ab illo (scil. Antichristo) usurpatum iri,* p. 136; cf. Steinmann, p. 51.

β) *La parousie de l'Adversaire* (ỷ. 8-12). — Paul précise certaines scènes du drame eschatologique. L'inique aura sa parousie, mais ce personnage n'opérera pas pour son compte personnel : dépendante dans sa cause et dans ses formes de Satan (κατ' ἐνέργειαν τοῦ Σατανᾶ), cette parousie produira des miracles, des signes et des prodiges que Paul qualifie de mensonges, non point faux en tant que dus à la supercherie, mais en tant que viciés dans leur origine — Dieu seul pouvant accomplir de vrais miracles — et dans leur but, puisqu'ils produiront le mensonge et la séduction.

c. *L'action de l'obstacle* (ỷ. 6 et 7). — Mais il est un obstacle qui s'oppose à cette manifestation satanique de l'Adversaire. L'obstacle est une personne ou une chose personnifiée, à moins qu'il ne soit une collectivité de personnes, ὁ κατέχων (au masculin, ỷ. 7); et c'est en même temps une force, physique ou morale, τὸ κατέχον (au neutre, ỷ. 6). Il a pour fonction de retenir l'Adversaire en l'empêchant de se révéler, en le tenant dans le secret, dans le mystère, dans ce mystère d'iniquité que l'Antéchrist doit un jour percer. Ce mystère d'iniquité est déjà en activité au moment où Paul écrit, mais retenu lui-même et par le même obstacle, il n'arrive pas à sa consommation. L'obstacle agit directement sur l'Adversaire; c'est donc que ce personnage existe déjà, car on n'empêche pas de paraître quelqu'un qui ne serait pas encore né. Le mystère d'iniquité est à mettre en relation avec l'Adversaire. C'est celui-ci qui suscite celui-là et, à sa faveur, il prépare sa parousie. L'obstacle et l'Adversaire s'affrontent : à un moment donné, sans qu'on sache d'ailleurs pourquoi, l'obstacle cède et l'Adversaire passe par son éphémère triomphe.

d. *L'identification de l'Adversaire.* — Cet Adversaire est-il un individu ou une série d'individus, une collectivité? Alors que nous sommes fixés sur les éléments essentiels de la parousie, décompte fait de sa date incertaine, nous sommes encore à nous demander qui est l'Adversaire et quel est l'obstacle. Pour un exposé complet des hypothèses, cf. Rigaux, *op. cit.*, p. 290. Certains voient dans cet Adversaire un individu, soit supra-terrestre (Satan, pour Celse; le diable incarné, pour Bousset), soit humain, et ici sont proposés les noms des grands tyrans et persécuteurs de l'Église (Caligula, Néron, Titus, Simon le Magicien, Mahomet, Frédéric II, Luther, Calvin, Napoléon). A travers les tâtonnements et les aberrations de Joachim de Flore, de Pierre-Jean Olieu, de Wiclef, nous arrivons à la grande découverte de la Réforme, que le pape serait l'Antéchrist en personne et la papauté une série ininterrompue d'antéchrists. Cette trouvaille, dont les protestants eux-mêmes perçoivent aujourd'hui le ridicule et le grotesque, connut deux siècles de vogue. Pour d'autres, cet Adversaire représenterait une idée : la fausse doctrine siégeant sur la chaire des Écritures (Origène), un pouvoir, ennemi de Dieu et de toute religion (Storr), l'athéisme, l'irréligiosité (Nitzsche). Les exégètes modernes soutiennent que cet Adversaire décrit par saint Paul est ou bien un individu ou une collectivité. Le P. Rigaux, en un ouvrage remarqué : *L'Antéchrist,* 1932 (voir surtout *L'homme de péché dans saint Paul,* p. 250-317), conclut que l'Adversaire est un personnage unique : « Être individuel, personnage eschatologique, orgueilleux, impie et séducteur, faux thaumaturge, Anti-Dieu et Anti-Christ, tel est l'homme de péché décrit par saint Paul. » P. 290. A plusieurs reprises déjà nous avons dit pourquoi nous soutenions la thèse de la collectivité, à côté du P. Allo, auquel se sont ralliés notamment le P. Lavergne, M. Amiot, le P. Renié, le P. Bonsirven. Il nous suffira de reprendre brièvement nos arguments; cf. notre art. *L'Adversaire et l'obstacle,* dans *Recherches de science rel.,* 1934, p. 402-417.

α) *Le genre apocalyptique.* — Une première lecture de la péricope semble favoriser l'opinion du personnage unique. Le portrait de l'Adversaire tel que le trace ici l'Apôtre (ỷ. 3, 8, 9) « est si bien celui d'une personne qu'on imaginerait difficilement des expressions plus caractéristiques pour le faire entendre ». Rigaux, p. 276. Mais ce serait une erreur de se tenir au sens apparent et superficiel des mots, s'il est prouvé que toute cette péricope se rattache par le fond et la forme au genre apocalyptique. Et elle s'y rattache : *In scriptis paulinis nihil legitur magis mysteriosum hac pericope... Totum est ænigmaticum, mysteriis refertum.* Vosté, p. 193, 263. Le P. Rigaux en convient : « Il est vrai que nous sommes en présence d'un texte de teneur et d'allure apocalyptiques. » P. 276. Mais le genre apocalyptique n'est-il pas la terre promise des symboles dont le caractère commun est de cacher sous des dehors souvent pittoresques des réalités mystérieuses fort diverses des premières apparences? Il se plaît à personnifier les collectivités et, quoi qu'en dise Rigaux, on n'a pas de peine à citer d'autres exemples de dramatisation aussi forte. Il suffit de mentionner les exemples classiques de l'Apocalypse, car tout le monde admet que la « bête de la mer » (c. XIII) est le symbole des forces humaines antichrétiennes, la « bête de la terre » (c. XIII), l'image de la séduction persécutrice; les « deux témoins » (c. XI) personnifiant la collectivité des prédicateurs de l'Évangile. Le « roi de Tyr », Ez., XXVIII, 2-19, est le symbole de sa capitale et de son royaume maritimes, donc d'une collectivité, comme le « pharaon » est le représentant de l'Égypte. Ez., XXIX, 3; XXX, 4. Nous ne concluons pas encore que l'Adversaire est une collectivité; nous remarquons simplement qu'il pourrait l'être.

β) *Le portrait composite de l'Adversaire.* — Cette description de saint Paul, que l'on croirait originale, n'est en réalité qu'un tissu de formules apocalyptiques et prophétiques toutes faites et empruntées. Une synopse serait facile à établir. Si l'Apôtre emprunte à Antiochus Épiphane qui était un homme : « Celui qui s'élève au-dessus de tout ce qui s'appelle Dieu », Dan., XI, 36, il s'inspire également du roi de Tyr qui est une collectivité : « Il s'élève... jusqu'à s'asseoir en personne dans le Temple de Dieu, se donnant lui-même comme Dieu. » Ez., XXVIII, 2. Et le passage entier ressemble à un petit centon apocalyptique par ce mélange de traits individualistes et d'allusions collectives. Cf. Is., XIV, 13; XI, 4; Job, IV, 9.

γ) La preuve directe est tirée des relations que saint Paul établit entre l'Adversaire et l'obstacle. L'Apôtre nous présente ces deux forces mystérieuses en contact l'une de l'autre, affrontées pour une lutte redoutable et sans merci. Ce corps à corps de l'Adversaire et de l'obstacle ressort des versets 6 et 7. L'Adversaire existe déjà et il essaie de percer, il s'efforce de se révéler, de faire sa parousie, car ce serait son heure. Mais il en est empêché par l'obstacle qui agit immédiatement sur lui : « Et maintenant vous savez ce qui le retient de se révéler. » Et cette lutte se prolonge déjà depuis près de vingt siècles : l'Antéchrist, déjà né au temps de saint Paul, n'a pas encore fait sa parousie. Il est donc évident qu'il ne saurait être un individu; une lutte de si longue durée exige que l'Adversaire soit une série ininterrompue d'individus s'opposant à l'obstacle; et l'obstacle lui-même doit être une force permanente, ou bien, si ce sont des hommes, une autre série d'individus, une autre collectivité. — Nous préve-

nons l'objection : si l'Adversaire n'est pas un individu, mais une succession d'individus, ne cesse-t-il pas dès lors d'être un signe du retour imminent du Christ? Car un antéchrist est suivi d'un autre et l'on ne saurait déterminer quel est le dernier anneau de la chaîne. « Qui dira aux fidèles que tel monstre d'impiété et d'orgueil est la révélation ultime et plénière de l'impie? » Rigaux, p. 280-281. Le texte de saint Paul nous suggère une distinction capitale à établir entre les antéchrists actuellement existants ou passés, agents du mal et suppôts de Satan, mais livrés à eux-mêmes, à leurs moyens, à leur malice, et les antéchrists de la fin, assistés de toute la puissance de Satan, jouissant par leurs prodiges d'un pouvoir effrayant de séduction. Les premiers ne sont pas révélés; ceux de la fin seront révélés et feront leur parousie. Car le signe du retour du Christ n'est pas l'existence ou la présence d'un ou plusieurs adversaires, c'est leur révélation au sens défini, c'est leur parousie éclatante.

δ) *Les analogies avec les Synoptiques et saint Jean.* — Notre conclusion que l'Adversaire désigne une collectivité concorde parfaitement avec les enseignements apocalyptiques du divin Maître en saint Matthieu : « Il surgira quantité de faux prophètes qui entraîneront dans l'erreur beaucoup de monde. Le débordement de l'iniquité refroidira la charité d'un grand nombre. » Matth., XXIV, 11-12. « Il se lèvera des faux messies et des faux prophètes, qui feront des signes et des prodiges éclatants, jusqu'à égarer les élus eux-mêmes, si c'était possible. » *Ibid.*, 24. Ces mystérieux personnages ne répondent-ils pas au signalement que donne saint Paul de l'Adversaire? Même époque, mêmes moyens, mêmes sinistres effets au point de vue religieux. Or, les faux messies et les faux prophètes sont légion, et cette troupe est amorphe et acéphale. Elle n'a pas de chef. La fidélité de l'Apôtre à la doctrine de son Maître nous est une assurance, une certitude que son Adversaire, en dépit de certaines apparences, sera en réalité toute la foule des faux messies et des faux prophètes prédits par le Christ.

La concordance n'est pas moins satisfaisante avec les enseignements de saint Jean : « Petits enfants, c'est l'heure dernière. De même que vous avez entendu qu'il vient un Antéchrist, maintenant aussi il y a beaucoup d'antéchrists. » I Joa., II, 18. « Beaucoup de séducteurs ont paru dans le monde, qui ne confessent pas que Jésus-Christ est venu dans la chair; c'est à cela que se reconnaissent le séducteur et l'Antéchrist. » II Joa., 7, 8; cf. I Joa., II, 22; IV, 3. Vous attendez un Antéchrist? interroge saint Jean; vous n'avez pas tort; et même vous avez plus de raison que vous ne pensez, car, au lieu d'un seul, vous en aurez une multitude. Tout négateur du Christ est un antéchrist. « Le nom semble désigner une force collective plutôt qu'une personne définie. » Bonsirven, *Ép. de saint Jean*, p. 60. L'Apocalypse, nous l'avons dit, ne nous présente que des symboles de collectivités. Jésus et Jean se fussent-ils exprimés de la sorte, s'il ne devait y avoir historiquement qu'un Adversaire réservé à la fin des temps? L'antéchrist individuel n'est donc pas un personnage paulinien, pas plus qu'il n'est un personnage évangélique ou johannique.

ε) *La tradition.* — Nous pouvons affirmer qu'il n'y a pas de tradition sur le mystérieux sujet qui nous occupe. C'est bien inconsidérément que Suarez lançait l'anathème aux négateurs de l'antéchrist individuel : *Antichristum... significare quemdam certum ac singularem hominem... est res certissima et de fide.* Éd. Vivès, 1866, t. XIX, p. 1027, 2e col. Bien que la plupart des auteurs anciens, frappés du sens apparent de saint Paul, parlent d'un antéchrist au singulier, il n'est pas impossible de relever des indices intéressants d'une interprétation collective.

Origène, parmi les nombreuses explications qu'il donne, propose également une interprétation collective : « Il n'y a qu'un genre d'antéchrist, mais il y en a plusieurs espèces, *generaliter unus est Antichristus, species autem illius multæ* », *P. G.*, t. XIII, col. 1668; parlant des hérétiques : *Hi sunt antichristi et quicumque post eos resurrexerint. Ibid.*, col. 1669. Pour Tyconius (vers 380) : « l'antéchrist est l'ensemble des pouvoirs hostiles au christianisme, qui vont se condenser dans un dernier roi de la cité du Diable, suscité par Satan »; cf. Allo, *L'Apocalypse*, p. CCXXII.

Cette interprétation collective était connue de saint Augustin qui mentionne de l'antéchrist cette définition possible ou probable : une multitude d'hommes formant un corps sous la conduite d'un chef. *P. L.*, t. XLI, col. 685. Le saint docteur termine son exposé par une déclaration qui donnerait le coup de grâce, s'il en était besoin, à toute unanimité prétendue de la tradition : *Alius ergo sic, alius autem sic apostoli obscura verba conjectat. Ibid.*, col. 687.

A la lumière de ces indications patristiques et de ces observations scripturaires, nous croyons être en droit de conclure que l'Adversaire est une série ininterrompue d'agents du mal qui s'opposent et s'opposeront à la doctrine et à l'œuvre du Christ, depuis la fondation de l'Église jusqu'au dernier jour. Tout ennemi de Dieu, tout agent de Satan est, scripturairement, un adversaire, un antéchrist. Les mystiques ont raison quand ils traitent d'antéchrist tel ou tel ennemi de la sainte Église. Ces appellations sont dans le style biblique et elles ne sortent pas de l'authentique pensée des auteurs d'apocalypse.

e. *L'identification de l'obstacle.* — Si les auteurs anciens ignorent le nom de l'Adversaire, ils prétendent du moins connaître celui de l'obstacle, attendu qu'ils présentent pour ce dernier des identifications assurées.

α) *L'empire romain.* — C'est l'hypothèse la plus impressionnante tant à cause du nombre que de la qualité de ceux qui l'ont proposée; parmi les Pères : Irénée, Tertullien, Hippolyte, Cyrille de Jérusalem, Jérôme, Jean Chrysostome; parmi les modernes : Bornemann, Wohlenberg, Milligan, Dobschütz, Findlay, Goguel, Bousset, Bovon, Vosté. Lorsque le P. Vosté a parlé, avec réserve cependant, de tradition apostolique à propos de cette identification (p. 276-277), le P. Lagrange lui a représenté qu'une telle assertion « n'était pas sans de graves conséquences ». *Rev. bibl.*, 1917, p. 576. — Mais comment n'être pas frappé de l'échec infligé à cette explication par l'invasion des barbares et la chute de l'empire?

β) *Les charismes et la grâce du Saint-Esprit* (Théodore de Mopsueste, Théodoret). Saint Jean Chrysostome mentionne, pour la rejeter, cette opinion, *P. G.*, t. LXII, col. 485, car les charismes des origines ont cessé et l'Antéchrist final n'est pas venu.

γ) *Un décret divin* (Théodore de Mopsueste et son disciple, Théodoret de Cyr, *P. G.*, t. LXXXII, col. 665 A). — Mais comment admettre qu'un décret divin puisse être écarté ou mis de côté?

δ) *L'idolâtrie ou l'incomplète diffusion de l'Évangile* (S. Éphrem, Théodoret, Calvin). — Mais ce serait là précisément un élément favorable à la révélation de l'Adversaire plutôt qu'un obstacle.

ε) Il en est de même de *l'apostasie*, proposée par saint Augustin, lequel disait cependant : *Ego prorsus quid dixerit me fateor ignorare*, *P. L.*, t. XLI, col. 686, et par Estius.

ζ) *Saint Michel.* — Cette explication proposée par le P. Prat, semble actuellement jouir d'une certaine vogue. — Sans doute l'archange est-il l'adversaire traditionnel de Satan, mais peut-on dire que saint Michel sera un jour écarté, lui, le triomphateur de la première

rébellion, lui, l'invincible, pour donner libre passage à son ennemi des premiers temps?

η) *L'économie du salut* (Tillmann). — Mais comment l'économie du salut serait-elle elle-même écartée?

θ) Récemment le P. Orchard, *Biblica*, 1938, p. 39-42, proposait une nouvelle hypothèse. Il distingue ὁ κατέχων et τὸ κατέχον : en identifiant ὁ κατέχων avec saint Michel, l'ange protecteur de Jérusalem, il croit pouvoir retrouver τὸ κατέχον dans la survivance provisoire de la cité sainte, dont la ruine est annoncée. — Mais comment la parousie de l'adversaire n'a-t-elle pas immédiatement suivi la disparition de l'obstacle? Car le texte et tout le passage l'exigent. Or, le Temple n'est plus depuis l'an 70. Cf. notre note dans *Recherches de sc. rel.*, 1938, p. 477-478.

ι) Plutôt que de proposer des hypothèses sans fondement, d'autres exégètes (Lagrange, Steinmann) finissent par s'abstenir en confessant leur ignorance, comme le faisaient noblement saint Augustin et saint Thomas. C'est également par un aveu d'ignorance que le P. Rigaux conclut sa minutieuse étude, au risque d'encourir le reproche « de décevoir ses lecteurs ».

Sans imiter cette prudente réserve, essayons de poser les jalons qui nous permettront de nous orienter. Puisque ce c. II de la II Thess., se rattache, nous l'avons dit, au genre apocalyptique, gardons-nous de le séparer des écrits similaires, spécialement de l'Apocalypse de saint Jean et de celle de Notre-Seigneur lui-même en l'évangile de saint Matthieu, XXIV. Nous obtenons ainsi un groupe de trois apocalypses qui peut-être s'éclaireront l'une l'autre.

De l'apocalypse paulinienne nous retenons que l'obstacle empêche la révélation de l'Adversaire, tant qu'il exerce sa fonction de « retenant » et que, dès qu'il est écarté ou mis de côté, l'Adversaire, ne trouvant plus rien pour lui barrer la route, se révèle aussitôt. Les deux autres apocalypses nous renseignent-elles parallèlement sur les deux faits en question?

Précisément, dans l'Apocalypse, les « deux témoins » jouent le rôle de « retenant » par rapport aux bêtes de la terre et de la mer, XI, symbole évident des adversaires. Ils sont doués d'une étonnante puissance de thaumaturges, analogue à celle de Moïse et d'Élie, dont ils se servent pour se protéger contre leurs ennemis. XI, 5. Ce privilège de l'immunité leur est assuré tant qu'ils n'auront pas « complété leur témoignage ». XI, 7. Aussi ne soyons pas surpris que, de leur vivant, s'il est bien parlé d'ennemis, il ne soit pas néanmoins question des « bêtes », ni de leur apparition. Elles sont retenues et empêchées de se produire. Dès que les deux témoins cessent de prêcher, la bête monte de l'abîme, leur déclare la guerre et les met à mort. Ainsi les témoins s'opposent à la bête exactement comme l'obstacle à l'Adversaire; et la bête fait son apparition dès que les témoins sont écartés, exactement comme l'Adversaire, quand l'obstacle sera mis de côté. N'est-ce pas assez pour conclure à l'identification de l'obstacle et des deux témoins?

Nous est-il possible de faire un pas de plus et de connaître la personnalité des deux témoins? « Un courant d'interprétation, qui remonte au moins à Tyconius et qui a été suivi par l'école Alcazar-Bossuet, y voit des forces collectives de l'Église. » Allo, *op. cit.*, p. 131. Bossuet y reconnaissait « les consolateurs de l'Église, pris dans le clergé ou dans le peuple ». « D'une manière plus précise, à cause du contexte, dit le P. Allo, nous pouvons dire qu'il s'agit de tous les bons prédicateurs de l'Évangile, qui combattent l'influence de l'Antéchrist. » *Op. cit.*, p. 132. L'obstacle ne serait donc autre que les prédicateurs de l'Évangile à travers les âges. Sur cette exégèse des deux témoins, cf. Allo, *L'Apocalypse*, p. CXXX (*Rev. bibl.*, 1915, p. 442), CXXIX-CXXX (*Rev. bibl.*, 1915, p. 442-443) et notre article des *Recherches...*, p. 421 sq.

Or, ces mêmes conclusions, sont suggérées par l'analogie de l'apocalypse synoptique : « Cet évangile du royaume sera prêché sur toute la terre, comme un témoignage [proposé] à toutes les nations. C'est alors que la fin arrivera. » Matth., XXIV, 14. Les points de contact sont nombreux entre ce passage du discours eschatologique et l'apocalypse de Paul, encore que l'analogie soit, comme il convient, plus discrète et moins développée. Premier élément de comparaison : la prédication qui précède la fin et qui doit être universelle; le témoignage qui doit être proposé à tous les peuples, entendons par là la série des prédicateurs qui propagent l'Évangile et lui rendent témoignage. Deuxième élément : dès que la prédication a atteint son objectif, la fin arrive, la fin du monde évidemment, mais qui sera marquée par le déchaînement et la puissance prodigieuse des faux messies et des faux prophètes, vrai débordement de l'iniquité pour la perte des âmes.

Le rapprochement des ennemis renforce singulièrement l'analogie des obstacles. L'obstacle qui, dans l'apocalypse du Sauveur et celle de Jean, est la prédication de l'Évangile, non pas une qualité abstraite, une quantité philosophique, mais la parole prêchée par les prédicateurs ou les apôtres, Matth., X, 5-7; 16-28; XXVIII, 18-19, ne sera pas différent selon l'apocalypse de saint Paul. Les témoins de l'Apocalypse et les prédicateurs de l'Évangile jouent le rôle d'obstacle et de retenant. Ils s'identifient à « l'obstacle » et au « retenant » de II Thess. L'Apôtre a raison de les désigner tour à tour par un neutre, τὸ κατέχον, puisqu'ils sont une force et une collectivité, et par un masculin, ὁ κατέχων, puisque ce sont des hommes. N'est-il pas étonnant d'observer dans les trois apocalypses qu'un silence se fait sur les prédicateurs au moment où il serait plus nécessaire de contrecarrer les émissaires de Satan? Pas un prédicateur, pas un apôtre, pas un témoin. Ils ont tous disparu, Matth., XXIV, 24; II Thess., II, 8; Apoc., XI, 7, et, dès ce moment, la terre est livrée aux puissances de l'enfer. N'est-ce pas la contre-épreuve de notre explication? Tant que les ouvriers évangéliques sont là, le mal ne peut se déchaîner, il est retenu. Lorsqu'ils ont disparu, les satellites de Satan s'en donnent à cœur joie, sans que rien s'oppose à leur action destructrice. C'est bien la meilleure confirmation que les ouvriers évangéliques jouaient le rôle de « retenant » et « d'obstacle ».

Un point cependant reste dans l'obscurité, mais celui-ci en tout état de cause et quelle que soit la solution proposée : on objecte la promesse du Christ : « Les portes de l'enfer ne prévaudront point contre elle. » Matth., XVI, 18. Mais le P. Allo répond très justement que l'Adversaire triomphera un jour, sans prévaloir définitivement contre l'Église; celle-ci « de bien des manières peut être enfermée aux catacombes, et son épanouissement en œuvres extérieures arrêté ». *Op. cit.*, p. CXXX.

Depuis que cette explication de l'obstacle a été proposée, nous constatons qu'elle est admise notamment par M. Amiot, le P. Renié... Elle se retrouve dans un article du critique protestant Cullmann, *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, Strasbourg, 1936, p. 210-245. Malheureusement l'auteur croit pouvoir distinguer τὸ κατέχον, la prédication de l'Évangile, et ὁ κατέχων, le prédicateur, Paul lui-même.

Ainsi opposons-nous série à série, collectivité à collectivité. Si tout ennemi de Dieu est un suppôt de Satan, un adversaire, un antéchrist, tout apôtre, tout missionnaire, tout prédicateur appartient à la collectivité de l'obstacle; obstacle aux progrès et aux ravages du mal, obstacle à la haine de Satan, obstacle à la

révélation ou parousie des antéchrists. Est-ce encore témérité de croire que les ténèbres eschatologiques se font un peu moins épaisses, si nous savons désormais qui sont les agents de Satan et qui sont les agents de Dieu, ce qu'ils font, à quelles fins et avec quels résultats?

e) Les phases du retour du Christ. — a. *La résurrection.* — Dans sa catéchèse orale à Thessalonique, l'Apôtre n'avait pas touché ce point particulier qu'on pourrait appeler la liturgie du cortège final ou l'ordre des préséances; à vrai dire il ne pouvait guère prévoir la difficulté. Aujourd'hui que la question se pose, voici la réponse, qui, du reste, dépasse la zone de la discipline et se rattache à l'enseignement doctrinal : résurrection des morts en premier lieu; après quoi, organisation du cortège des morts et des vivants, qui se portera au-devant du Christ venant sur les nuées. I, IV, 13-18. Les morts ressusciteront, affirme saint Paul aux Thessaloniciens, inquiets sur le sort réservé aux néophytes défunts. Les chrétiens n'ont pas à pleurer comme les païens qui n'ont pas d'espérance; certes les chrétiens ont la douleur aussi humaine que les païens; mais ils la tempèrent par l'espérance d'un au-revoir prochain et durable au ciel. C'est sur la résurrection du Christ que saint Paul n'hésite pas à fonder la croyance en notre propre résurrection. Sans doute ne parle-t-il ici que de la résurrection des justes, οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ, ℣. 16; parce que, seuls, ils intéressent les Thessaloniciens, mais la résurrection des pécheurs est implicitement attestée dans II, I, 7-10.

b. *Le sort des derniers justes.* — « Nous, les vivants, les survivants lors du retour du Seigneur », I, IV, 15, 17. Ces paroles soulèvent la question de la mort des survivants. Comme la consultation est muette à cet égard, on pourrait déjà conclure de cette prétérition que les survivants ne mourront pas. Mais nous avons mieux que des déductions, puisque l'Apôtre s'en est expliqué franchement en des passages comme I Cor., XV, 51-52; II Cor., V, 4. Un enseignement dogmatique s'en dégage : les justes trouvés vivants au moment du retour ne mourront pas; mais, avant leur ascension aérienne, ils recevront la transformation de l'immortalité qui sera pour eux ce que la résurrection sera pour les morts. I Cor., XV, 52.

c. *La rencontre avec le Christ.* — Au temps marqué, I, V, 1, au signal donné, à la voix de l'archange, au son de la trompette divine, I, IV, 15, Jésus redescendra du ciel, I, IV, 15; II, I, 7, escorté par les anges de sa puissance. II, I, 7-8. Paul insiste sur trois détails de la parousie : le signal donné, la voix de l'archange, le son de la trompette divine. Sont-ce trois détails différents? ou désignent-ils la même chose? Le procédé littéraire de l'Apôtre (hendiadis, hendiatris) suggère la seconde interprétation. Cette eschatologie ne renchérit guère sur les données de la Bible. Apporte-t-elle quelque précision au problème de la réalité ou du symbolisme de ces éléments? Il faut répondre que notre curiosité reste toujours aussi peu satisfaite : « Dans quelle mesure ces allusions au passé (à la théophanie du Sinaï) se vérifieront-elles dans l'avenir, et quelle est la part de l'image et du symbole? C'est le secret de Dieu ». Prat, *op. cit.*, t. I, p. 89; cf. Magnien, *Rev. bibl.*, 1907, p. 370-373. Nous ne sommes même pas certains que cette trompette, dont l'Apôtre assure avec une insistance tout oratoire qu'elle sonnera, I Cor., XV, 52, retentira réellement. Tout ce que nous pouvons dire, c'est qu'il y aura une mystérieuse et toute-puissante intervention de Dieu.

Le Seigneur redescend du ciel, où il se trouve depuis son ascension, Act., I, 9-11, mais sans atteindre la terre, puisque les élus se portent au-devant de lui dans les airs. I, IV, 18. Tous ensemble, ressuscités et survivants, seront enlevés, enlèvement violent et soudain qui doit s'attribuer, comme la résurrection, à la toute-puissance du Père, organisateur du cortège. Ils seront enlevés à la rencontre du Christ. Peut-être y a-t-il dans cette dernière expression une idée d'hommage rendu au Christ, puisqu'un papyrus l'emploie pour marquer la réception officielle d'un nouveau dignitaire. Magnien, *ibid.*, p. 377. La rencontre a lieu dans les airs, dans les nuées (℣. 17), autre élément indispensable de l'eschatologie, cf. Dan., VII, 13; Act., I, 9; Matth., XXIV, 30; XXVI, 64; Apoc., I, 7, et qui souligne l'idée de la gloire ou de la puissance mystérieuse (cf. le *šekhînâh* du Tabernacle).

Ce qui arrive ensuite n'intéresse plus le problème envisagé dans cette consultation. Une fois en possession du Christ, pleinement assurés que la réunion n'aura plus de fin, ℣. 17, les néophytes ne désirent plus rien savoir : toutes autres circonstances de temps, de lieu, de décor, leur sont indifférentes; personne ne se préoccupe de la direction que prend le cortège. Nous-mêmes, malgré notre légitime curiosité, nous sommes condamnés à la même ignorance.

d. *Le jugement.* — Le jour du retour sera aussi celui du jugement universel. II, I, 7-8; cf. II Cor., V, 10; II Tim., IV, 1. Où doit se tenir le jugement? Si c'est sur terre, il est indiqué que le Christ continue à descendre et que les élus reviennent sur leurs pas. Si c'est dans les hauteurs, le cortège remonte; à moins que ce ne soit exactement au lieu de la rencontre. Pures hypothèses! Ce qui est certain, c'est que, à ces assises solennelles du jugement dernier décrites par le Sauveur lui-même, Matth., XXV, 31-46, la grande séparation se fera : saint Paul mentionne d'abord le châtiment des impies. II, I, 8-9. Les pécheurs qui ne connaissent pas Dieu et n'obéissent pas à son saint Évangile seront punis de châtiments éternels. Ils subiront le châtiment de la ruine éternelle, ℣. 9 : l'éternité biblique est, suivant les cas, absolue ou relative, au sens d'une durée; ici l'intervention divine se produisant à la fin du monde, le châtiment ne sera plus dans le temps. C'est tout ce que le texte dit, mais c'est déjà beaucoup. Enfin les pécheurs seront à jamais loin du Seigneur, ℣. 9, ἀπὸ προσώπου τοῦ Κυρίου. Par cette expression, le divin juge est mis en relation avec la ruine éternelle. Quelle relation? Ce n'est pas une relation de temps, comme si le châtiment devait commencer au moment où le Christ montrera sa face; ni une relation de cause, comme si le châtiment était infligé par le Seigneur; c'est plutôt une relation d'espace : le châtiment consistera en la privation du Seigneur, avec le sens de « loin de ». Cette exégèse est motivée par les passages d'Isaïe, II, 10, 19, 21; par le sens fréquent de la préposition ἀπό, Rom., IX, 3, anathème « loin du Christ »; II Cor., XI, 3; Gal., V, 4; par l'analogie des textes évangéliques, Matth., VII, 13; XXV, 41; Luc., XIII, 27 : « éloignez-vous de moi »; surtout par l'analogie de la doctrine eschatologique de saint Paul : les justes ayant pour récompense d'être toujours avec le Christ, I, IV, 17; V, 10; II, I, 7, il est tout indiqué que les méchants soient châtiés par l'exclusion de cette divine présence. Ces versets viseraient donc les peines de l'enfer et nous aurions une allusion formelle à la peine du dam. Serait-il question également du feu de l'enfer? Qu'on ne se hâte pas de le conclure de l'expression ἐν πυρὶ φλογός. II, I, 8 (leçon préférable à ἐν φλογὶ πυρός, B. Ψ. D), dans un feu de flamme. Il ne s'agit pas du feu de l'enfer, comme le note Estius, ni même du feu de la conflagration générale. Calmet a trouvé la juste formule : « C'est le symbole de la vengeance et de la colère, et même de la majesté de Dieu. » P. 331. Les prophètes nous ont habitués à ces manifestations symboliques, à ces épiphanies du Sinaï ou du désert, où le feu joue un rôle obligé. Gen., XV, 17; Ex., III, 2; XIX, 16; Deut., IV, 36; Num., IX, 15; Ps., LXXVIII,

14; cv, 39; Is., x, 17; xxix, 6; xxx, 27, 30; xlii, 15; lxvi, 15; Mal., iii, 2, 19. L'Apôtre se conforme au jeu des figures traditionnelles dans cette phrase où se pressent les allusions bibliques. Le feu de flamme ne sera donc qu'une métaphore pour traduire l'éclatante épiphanie du Seigneur Jésus, laquelle, répétons-le avec saint Paul, sera aussi bien le châtiment des méchants que le triomphe des justes.

c. *La récompense* des saints, des justes sauvés, ℣. 10, sera de partager la gloire de leur Maître. Le Christ lui-même retirera de cette parousie une gloire incommensurable, ℣. 21, et les justes seront glorifiés en lui, par l'achèvement du corps mystique. Morts ou vivants, nous aurons en partage la vie, et la vie avec lui. I, v, 10. La vie, la gloire, la béatitude; ensemble, les deux catégories des morts et des vivants, à jamais réunis; avec lui, Jésus, dont la vue et la possession suffisent au bonheur de ceux qu'il aime et récompense. Et c'est Dieu le Père qui fera tout par Notre-Seigneur Jésus-Christ. I, v, 9.

I. Commentaires anciens. — 1° *Grecs.* — S. Jean Chrysostome, *P. G.*, t. lxii, col. 391-500; Théodore de Mopsueste, t. lxvi, col. 931-936, et éd. Swete, Cambridge, 1882, t. ii, p. 1-65; Théodoret de Cyr, t. lxxxii, col. 628-673; S. Jean Damascène, t. xcv, col. 905-929; Œcumenius (xe siècle), t. cxix, col. 57-133; Théophylacte († 1107), t. cxxiv, col. 1280-1358; Euthymius Zigabenus († 1118), éd. Nic. Calageras, Athènes, 1887.

2° *Latins.* — Ambrosiaster, *P. L.*, t. xvii, col. 442-462; Pélage, parmi les œuvres de S. Jérôme, t. xxx, col. 861-876, et éd. Souter, dans la collection *Texts and Studies;* Primasius, qui résume parfaitement les écrits de S. Jérôme, de S. Augustin, de S. Ambroise et des autres Pères, t. lxviii, col. 639-652. Les auteurs suivants ne font que reprendre plus ou moins servilement les travaux antérieurs: Sedulius Scotus (ixe siècle), t. ciii, col. 217-224; Raban Maur (ixe siècle), t. cxii, col. 539-580; Walafrid Strabon (ixe siècle), t. cxiv, col. 615-624; Haymon (ixe s.), t. cxvii, col. 765-784; Florus (ixe s.), t. cxix, col. 393-398; Atto de Verceil (xe s.), t. cxxxiv, col. 643-664; B. Lanfranc (xie s.), t. cl, col. 331-346; S. Bruno († 1101), t. cliii, col. 397-426; Hugues de Saint-Victor († 1141), t. clxxv, col. 586-594; Hervé (xiie s.), t. clxxxi, col. 1355-1404; Pierre Lombard († 1160), t. cxcii, col. 287-326; Hugues de Saint-Cher († 1263); S. Thomas d'Aquin (xiiie s.), éd. de Parme, t. xiii, p. 556-585; Cajétan, Paris, 1571; Estius († 1613), éd. Jac. Merlo-Horstius, Louvain, 1778; Justinianus († 1622).

II. Commentaires modernes. — 1° *Catholiques.* — Dom Calmet, *Com. littéral*, Paris, 1716, Ép. de S. Paul, t. ii, p. 278; Drach, *Épitres de S. Paul*, Paris, 1871; Panck, *Commentarius in duas epistolas Beati Pauli ad Thessalonicenses*, Ratisbonne, 1886; Schæfer, *Erklärung der zwei Briefe an die Thessalonicher*, Munster-en-W., 1890; Padovani, *In epistolas ad Thessalonicenses et Timotheum*, Paris, 1894; Lemonnyer, *Épitres de S. Paul*, 4e éd., Paris, 1906; Toussaint, *Épitres de S. Paul*, Paris, 1910-1913; F.-S. Gutjahr, *Die zwei Briefe an die Thessalonicher und der Brief an die Galater*, 2e éd., dans *Die Briefe des heiligen Apostel Paulus*, t. i, Graz, 1912; Lattey, *The Epistles to the Thessalonicians*, Londres, 1913; Knabenbauer, *Commentarius in epistolas ad Thessalonicenses*, dans le *Cursus Scripturæ Sacræ*, Paris, 1913; J.-M. Vosté, *Commentarius in epistolas ad Thessalonicenses*, Rome, 1917; Salvador Obiols, *Epistoles de San Pau als Thessalonicenses*, dans *La Biblia Moneslir de Montserrat*, 1930; A. Steinmann, *Die Briefe an die Thessalonicher und Galater*, dans *Die heilige Schrift des N. T.*, Bonn, 1935; D. Buzy, *Épitres aux Thessaloniciens* dans *La Sainte Bible* (Pirot), t. xii, 1936, p. 129-190.

2° *Non catholiques.* — Lünemann (1850-1878); W. Bornemann (1894); E. von Dobschütz (7e éd. 1909) dans le *Kritisch-exegetischer Kommentar über das N. T.* de Meyer, Gœttingue; J. Milligan, *S. Paul's Epistles to the Thessalonians*, Cambridge, 1908; Buckland, *S. Paul's Epistles to the Thessalonians*, Londres, 1908; J. Wohlenberg, *Der erste und zweite Thessalonicherbrief* dans le *Kommentar zum N. T.* de Th. Zahn, Gütersloh, 1909; J. Moffat, dans *The Expositor's Greek Testament*, t. iv, 1910; G.-G. Findlay, dans *Cambridge Greek Testament*, 1911; J.-E. Frame, *A critical and exegetical commentary to the Epistles of St Paul to the Thessalonians*, dans *The international critical commentary*, Édimbourg, 1912; O. Holtzmann, dans *Das Neue Testament nach dem Stuttgarter griechischen Text übersetzt und erklärt*, fasc. 2, Giessen, 1925; M. Dibelius, *An die Thessalonicher I-II. An die Philipper*, dans le *Handbuch zum N. T.*, Tubingue, 1925.

III. Études particulières. — 1° *Pour l'authenticité des épitres.* — Wiede, *Die Echtheit des II. Thess. Briefs*, Leipzig, 1913; Wrzol, *Die Echtheit des II. Thessalonicherbriefes*, dans les *Biblische Studien*, t. xix, 4, Fribourg, 1916; cette brochure est une réponse aux attaques de Wrede; H. Rongy, *L'authenticité de la seconde aux Thessaloniciens*, dans *Revue ecclésiastique de Liége*, t. xxi, 1929, p. 69-79; Graafen, *Die Echtheit des II. Briefes an die Thessalonicher*, Munster-en-W., 1930.

2° On trouvera exposées les diverses questions sur la parousie dans les manuels de Simon, Lusseau-Collomb, Renié, dans P. Prat, la *Théologie de S. Paul;* dans M. Amiot, *L'enseignement de S. Paul*, et dans l'art. Parousie, ici, t. xi, col. 2043.

Voir spécialement pour l'interprétation de I Thess. iv, 15 sq. (l'époque de la parousie) I. Corluy, S. J., dans *La science catholique*, 1887, p. 284-300, p. 337-346; P.-M. Magnien, O. P., *La résurrection des morts*, dans *Revue biblique*, 1907, p. 349-382, en particulier p. 365-366; A. Romeo, *Nos qui vivimus, qui residui sumus*, dans *Verbum Domini*, 1929, p. 308-313, 339-348, 360-364; Guntermann, *Die Eschatologie des heiligen Paulus*, Munster, 1932; Braun, *Où en est l'eschatologie du Nouveau Testament?* dans la *Revue biblique*, 1940, p. 33-35.

3° *Pour le commentaire du décret de la commission biblique.* — Holzmeister, *Zum Dekret der Bibelkommission über die Parousieerwartung in den Paulinischen Briefen*, dans *Zeitschr. für kathol. Theol.*, 1916, p. 167-182.

4° *A propos de l'Apostasie, l'Adversaire, l'Obstacle et de l'interprétation générale de II Thess.*, ii, 1-12. — D. Buzy, Art. *Antéchrist*, dans le *Suppl. au Dict. de la Bible*, t. ii, col. 297-305; du même, *L'Adversaire et l'obstacle*, dans les *Rech. de sc. rel.*, 1934, p. 402-431; B. Rigaux, O. F. M., *L'Antéchrist et l'opposition au royaume messianique dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, Paris, 1932, cf. surtout *L'homme de péché dans S. Paul*, p. 250-317; J. Grimm, *Der κατέχων des II. Thessalonicherbriefes (Program des Regensb. Lycæum)*, Stradtomhof, 1868; C. Erbes, *Der Antichrist in den Schriften des Neuen Testaments*, dans *Theologische Arbeiten aus dem rheinischen wissenschaftlichen Prediger-Verein*, Fribourg-en-B., 1897, p. 1-57; M.-J. Lagrange, compte rendu du commentaire de J.-M. Vosté, dans *Rev. biblique*, 1917, p. 574-578; N.-F. Freese, Τὸ κατέχον *und* ὁ κατέχων *(II Thess., II, 6-7)*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, t. xciii, 1920-1921; Von Hartl, Ὁ κατέχων ἄρτι *(II Thess., II, 7)*, dans *Zeitschr. für kathol. Theol.*, t. xliv, 1921, p. 455-475; Allo, *L'apocalypse*, Paris, 1933, p. cxxi-cxxxvii; O. Cullmann, *Le caractère eschatologique du devoir missionnaire et de la conscience apostolique de saint Paul. Étude sur le* κατέχον (-ων) *de II Thess., II, 6-7*, dans la *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, de Strasbourg, 1936, p. 210-245; dom Orchard, *Thessalonians and the synoptic Gospels*, dans *Biblica*, 1938, p. 19-42, cf. notre note dans les *Rech. de sc. rel.*, 1938, p. 473-479.

D. Buzy et A. Brunot.

THIEL André, historien ecclésiastique, puis évêque allemand (1826-1908). — Né à Lokau (Prusse orientale), le 28 septembre 1826, ordonné prêtre en 1849, il devint, en 1853, professeur d'histoire ecclésiastique et de droit canonique au « lycée » de Braunsberg. Chanoine titulaire en 1870, puis vicaire général du diocèse de Warmie (Ermland) en 1871, il en devint évêque en 1885, et y mourut le 17 juillet 1908. Il est connu surtout comme éditeur des *Epistolæ romanorum pontificum genuinæ*, qui se donnent comme la continuation de l'édition de Coustant; un seul volume a paru à Braunsberg, 1868, donnant les lettres de saint Hilaire à saint Hormisdas (461-523). Antérieurement il avait publié *Nicolai papæ I idea de primatu romani pontificis*, Braunsberg, 1859, développement d'un travail paru en 1853, sous le titre *De Nicolao I;* il donna aussi en 1866 *De decretali Gelasii papæ I de recipiendis et non recipiendis libris* et, en 1872, un *Kurzer Abriss der Kirchengeschichte*, qui a eu de nombreuses éditions. Fondateur de la Société pour l'his-

toire ecclésiastique de l'Ermland et de son organe la *Zeitschrift für die Geschichte und Alterlumskunde Ermlands*, il a beaucoup contribué à faire connaître les antiquités religieuses de cette région.

Notice sur lui dans le périodique ci-dessus, t. xvii, 1910, p. 447-463; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. v *b*, col. 1973; Buchberger, *Lexikon für Theologie*, t. x, col. 104.

É. Amann.

1. THIERRY DE FREIBERG. — Le nom, que les manuscrits orthographient diversement, est sujet à question; et l'origine plus encore : peut-être Fribourg, plus probablement Vriberg en Saxe. Les sources dominicaines parlent plus sobrement de *Theodoricus Teutonicus*. Il appartint à l'ordre des prêcheurs. On l'y trouve prieur de Wurzbourg, en 1285, et peut-être à nouveau en 1313; provincial d'Allemagne, de 1293 à 1296, puis vicaire de la même province en 1310. De sa carrière enseignante on sait qu'il fut, avant 1275, lecteur à Fribourg; en 1275-1276 sans doute étudiant à Paris; maître en théologie, avant 1293 semble-t-il, et régent à Saint-Jacques soit vers 1290-1293, soit entre 1293 et 1300. On ignore la date de sa mort. Personnage d'autant plus intéressant qu'il est un des rares représentants, à cette époque et dans son ordre, du courant platonicien, qu'il est très averti des sciences de la nature, mais en même temps haut spéculatif et mystique, qu'il exerça enfin une influence certaine, à ce dernier point de vue, sur Berthold de Mosburg, Maître Eckhart et Tauler.

I. Œuvres. — Sa production littéraire fut considérable. On ne connaît pas moins de trente-six ouvrages authentiques de lui, dont vingt-cinq conservés, cinq seulement édités. Ils se répartissent ainsi :

1° *Traités scientifiques*. — *De iride el radialibus impressionibus*, édit. J. Würschmidt, dans les *Beiträge...*, de Bäumker, 1914. — *De luce et ejus origine*. — *De coloribus*. Le premier de ces ouvrages, écrit après 1304 (et avant 1311) est remarquable par l'explication scientifique qu'il donne du phénomène de l'arc-en-ciel; dépassant largement Witelo, Pecham et Roger Bacon, ses prédécesseurs, Thierry découvre et expose la théorie que Descartes reprendra plus tard.

2° *Traités philosophiques*. — 1. *Logique*. — *De origine rerum prædicamenlalium; De magis et minus; De esse el essentia*, éd. Krebs, dans *Rev. néo-scol.*, 1911; *De quiddilalibus entium*. — 2. *Cosmologie el psychologie*. — *De natura contrariorum; De miscibilibus in mixtis; De elementis corporum naturalium; De lribus difficilibus articulis*, ce traité expose, comme le titre l'indique, trois problèmes assez disparates, mais également difficiles, c'est pourquoi Thierry les a abordés à la demande de ses *socii* : *De animatione cæli; De inlellectu sive de visione bealifica; De accidenlibus; De intelleclu et intelligibili*, éd. Krebs, *Meister Dietrich*, p.119*-206*; *De cognilione enlium separalorum; De intelligenliis el motoribus cælorum; De universitate entium* (perdu); *De mensuris durationis rerum; Quod substanlia spiritualis non sit composila ex malcria el forma; De tempore; De causis* (perdu); *De substanlia orbis* (perdu); *De habitibus*, éd. Krebs, *op. cit.*, p. 207*-215*; *De voluntale* (perdu).

3° *Traités théologiques*. — *De efficienlia Dei; Quæstio de vi cognitiva in Deo; De viribus inferioribus intellectu in angelis* (perdu); *De incarnalitate angelorum* (perdu); *De corporibus gloriosis; De dotibus corporum gloriosorum; De corpore Christi mortuo; De corpore Christi in sacramento* (perdu); *De theologia* (perdu); *De subjeclo theologiæ*.

A quoi il faut ajouter un écrit de polémique : *De defensione privilegiorum ordinis*, d'ailleurs perdu; et deux lettres au cardinal Jean de Tusculum.

II. Doctrines. — Ce qui caractérise la pensée philosophique et théologique de Thierry, telle qu'elle ressort de ces divers écrits (dont le troisième groupe malheureusement est le moins bien conservé), c'est avant tout l'emploi très large qu'il fait des grands thèmes platoniciens. Il subit en cela surtout l'influence de Proclus et de son *Elemenlalio theologica*, jointe au *Liber de causis* et à Avicenne. Mais il les corrige ou complète au besoin par des éléments empruntés à l'aristotélisme de saint Thomas; et il dépend très nettement aussi de certaines thèses augustiniennes. Ce qui dans les doctrines néo-platoniciennes eût conduit à des vues monistes du monde, avec une saveur panthéiste même, est toujours corrigé par lui dans le sens du vrai pluralisme, maintenant la distinction substantielle des êtres, et dans le sens créationiste aussi, impliquant liberté divine dans la production, médiate ou immédiate, des choses. Tout son système se ramène aux deux grands mouvements par lesquels les êtres procèdent de Dieu et retournent vers lui : *sicut omnia ab ipso inlelleclualiter procedunt, ita omnia in ipsum conversa sunt. De intell. et intelligibili*, p. 130*.

Au point de départ, c'est donc l'émanationisme, dont Thierry emprunte la formule à Proclus : les substances sensibles dérivant des esprits qui animent les corps célestes; ceux-ci procédant des intelligences pures, créées à leur tour immédiatement par Dieu, l'Un : *in quo... advertendum esl esse quamdam interiorem respeclivam lransfusionem qua illa superbenedicta natura sua fecunditate redundel extra in totum ens, consliluens illud ex nihilo per emanationem et gubernalionem. Ibid.*, p. 130*. Bien que cette production des êtres inférieurs se fasse réellement par intermédiaires, elle n'échappe pas à l'influence de la cause première, *quia quidquid agit causa secunda in essentialiter ordinatis agitur a causa superiori;* et c'est pourquoi la création demeure l'acte exclusif de Dieu.

Les êtres ainsi produits sont tous réellement et substantiellement distincts de l'essence divine, quelque intime que puisse être l'influence de celle-ci sur ceux-là. Ils ont tous leur constitution propre. Les substances terrestres sont dans le temps, composées de matière et de forme, la première étant passive et ne pouvant exister sans la seconde; les corps célestes, eux, ont eu un commencement mais n'auront pas de fin; ils sont animés par des intelligences : *substanliæ separatæ intellectuales... uniunlur corporibus cælestibus, non solum ul motores sed eliam ut formæ, unione essenliali. De tribus difficil.*, t. ı, p. 65*. Les intelligences pures, y compris l'intellect agent, sont éternelles; mais, comme Dieu est « superéternel », elles ne lui sont pas coéternelles. Il en serait de même du monde s'il avait été créé *ab æterno*, chose qui d'ailleurs n'est pas intrinsèquement impossible. Sur ce point, comme sur l'hylémorphisme, Thierry rejoint saint Thomas; et de même sur l'unité de forme substantielle dans tout être composé. Par contre, il s'en écarte en niant la distinction réelle entre l'essence et l'existence dans les êtres créés; comme aussi en attribuant le principe de l'individuation non pas à la matière mais à la forme; si bien qu'il peut y avoir, même parmi les esprits angéliques, pluralité d'individus sous une même espèce. *De intell. et intelligibili*, p. 154* sq.

Au processus de la création par intermédiaires se rattache toute la doctrine de Thierry relative à la connaissance. Dans le *descensus* des êtres, en effet, l'intelligence supérieure en se connaissant en engendre une autre : *inlelligendo causanl ea quæ sunl post, quia talis eorum intelligentia non est passio et passiva, sed vere actio et activa; et ila est redundans in aliquid aliud extra se. De intell. cl intellig.*, p. 129*. En se contemplant, elle connaît l'intelligence qu'elle engendre; celle-ci reçoit son être sous cette influence et à son tour connaît le principe d'où elle dérive. Cette règle

générale se vérifie pour l'âme humaine, dont le principe est l'intellect actif, pure intelligence créée directement par Dieu. Mais, à la différence des thèses averroïstes, cet intellect agent n'est pas unique pour le genre humain; il se multiplie comme les hommes. Il est en chacun d'eux cet *abditum mentis*, cette *abstrusior profunditas nostræ memoriæ* dont parle saint Augustin. Et dans l'homme se vérifie alors le principe général du processus des esprits. L'intellect agent comprend l'intellect possible, produit par lui : *se habet ad ipsum tamquam ad principium activum et profluxivum sui*, connu par lui mais le connaissant aussi. Mais comme l'intellect agent, à son tour, ayant été produit directement par Dieu, le connaît et voit en lui toutes les *rationes æternæ, regulæ æternæ et incommutabilis veritas præsentes sunt abdito mentis, secundum Augustinum, quod est intellectus agens. De tribus difficil.*, p. 77*, il se fait alors que, se retournant sur lui, à l'occasion des perceptions sensibles, l'intellect possible découvre en lui ces raisons éternelles et ces idées de toutes choses : *ratio rei splendet in intellectum possibilem ex suo principio intellectuali, quod est intellectus agens immediatum. De intellectu et intell.*, p. 203*. Par là, c'est toute une théorie qui s'amorce de notre connaissance de Dieu dès ici-bas et de notre connaissance des choses en cette lumière de la vérité première qu'est Dieu. Eckhart reprendra et développera ces thèmes dans sa psychologie mystique.

Thierry, lui, rattache encore à cela, comme son complément logique et son épanouissement, le problème de la lumière de gloire et de la vision béatifique. Ce sera le retour parfait de l'âme à Dieu lorsque, le corps ayant cessé de mettre obstacle à la claire vue de l'âme, l'intellect agent, cet élément divin en nous, pourra remplir toute sa fonction : *ipse intellectus agens est illud beatificum principium quo informati, id est quando fuerit forma nobis, sumus beati per unionem nostri ad Deum per immediatam beatificam contemplationem qua videbimus Deum per essentiam. De intellectu et intelligibili*, p. 162*.

E. Krebs, *Meister Dietrich (Theodoricus Teutonicus de Vriberg). Sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft*, dans les *Beiträge...* de Baumker, t. v, 1906; *Le traité « de esse et essentia »* de Thierry de Fribourg, dans *Revue néoscol.*, 1911, p. 516-536; J. Würschmidt, *Dietrich von Freiberg, Ueber den Regenbogen und die durch Strahlen erzeugten Eindrücke*, dans les *Beiträge...*, t. xii, 1914; M. De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, 1936, t. ii, p. 314-319; Ueberweg-Geyer, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 1928, t. ii, p. 554-560.

P. Glorieux.

2. THIERRY DE NIEM (1340-1418). — Né à Brakel, en Westphalie, vers 1340, il est ainsi appelé du nom de la petite ville de Nieheim, proche de son pays natal. De bonne heure il partit pour l'étranger et sa formation fut surtout italienne. Vers la fin du pontificat d'Urbain V († 19 décembre 1370), il entre à la Curie pontificale, qui, après un court essai de retourner à Rome, se réinstalle en Avignon, puis repart pour Rome au début de 1377, sous Grégoire XI. Thierry est à ce moment *notarius sacri palatii*. Il est témoin en 1378 de la crise qui inaugure le Grand schisme et reste fidèle à Urbain VI, à la Curie duquel il devient *abbreviator*. Boniface IX (1389-1404) le nomme, en 1395, au siège épiscopal de Verden, mais Thierry ne put être consacré; devant les difficultés qu'il rencontra il résigna son évêché (1398 ou 1399). A Pâques 1401 on le trouve à Erfurt, où il est immatriculé à l'université. Mais il est à Rome en 1403, toujours comme *abbreviator* à la Curie. Encore que très préoccupé de la réduction du schisme, il n'assista pas au concile de Pise (mars-août 1409), retenu qu'il était alors en Allemagne par diverses affaires. Il était encore au service de Jean XXIII quand celui-ci arriva à Constance; mais, après l'évasion du pape (20-21 mars 1415), Thierry se sépara bruyamment de celui-ci. Sans avoir de place officielle au concile, il ne laissa pas d'y jouer un rôle considérable. S'il est bien, comme cela est tout à fait vraisemblable, l'auteur de l'*Invectiva in diffugientem e concilio Constantiensi Johannem XXIII* (dans von der Hardt, *Concilium Constantiense*, t. ii, part. 14, p. 296-330), il a beaucoup contribué aux mesures prises par l'assemblée contre le pape contumace. Les écrits qu'il multiplie à cette époque témoignent qu'il se rallie de plus en plus à la théorie conciliaire, laquelle voit dans le concile le seul moyen de rétablir l'unité dans l'Église et d'aboutir à la réforme de celle-ci dans son chef et dans ses membres. On retrouve Thierry comme chanoine de Maestricht en 1418; c'est là qu'il meurt le 22 mars 1418.

La production littéraire de Thierry de Niem a été considérable, encore que les critiques ne soient pas entièrement d'accord pour la délimiter; entre les deux érudits qui l'ont spécialement étudiée, G. Erler et H. Finke, il reste encore des divergences considérables que les travaux plus récents ne sont pas jusqu'ici arrivés à réduire. Sous le bénéfice de cette remarque, voici les ouvrages qui lui ont été attribués, avec plus ou moins de certitude. — 1. *Liber cancellariæ apostolicæ*, auquel il faut joindre *Stilus palatii abbreviatus*, recueil de formulaires de la chancellerie apostolique, de taxes, etc.; date des premiers temps du séjour à la Curie. Publié par G. Erler, *Der Liber cancellariæ vom Jahre 1380 und der Stilus palatii abbreviatus Dietrichs von Nieheim*, Leipzig, 1888. — 2. *Informatio facta cardinalibus in conclavi ante electionem papæ Johannis XXIII moderni*, de 1410, dans Erler, *Dietrich von Nieheim*, Leipzig, 1877, Beilage, n. ii, p. xxx-xli. — 3. *De modis uniendi ac reformandi Ecclesiam*, a été attribué à Gerson; mais a toutes chances d'être de Thierry, bien que d'autres noms aient été aussi proposés, celui de l'espagnol André d'Escobar, de l'abbé bénédictin André de Randulf. Pour l'attribution à ce dernier, voir surtout Sägmüller, dans *Histor. Jahrbuch*, t. xiv, 1893, p. 562 sq. Publié dans von der Hardt, *Conc. Const.*, t. i, part. 5, p. 68-112, et dans les *Opera* de Gerson, éd. Ellies du Pin, t. ii, col. 161-201. — 4. *Nemus unionis*, recueil de documents relatifs aux négociations entre Grégoire XII et Benoît XIII, terminé le 25 juillet 1408: édité par Schard, comme l. IV du *De schismate* (ci-dessous) et dans les éditions ultérieures. — 5. *De schismate libri tres* : c'est l'œuvre la plus importante de Thierry, terminée le 25 mai 1410; histoire du Grand schisme jusqu'à cette date et des moyens mis en œuvre pour le réduire; détails nombreux, mais ouvrage passionné et à utiliser avec précaution. Éd. princeps, Nurenberg, 1536; puis Bâle, 1566, par S. Schard; dans cette édition le *Nemus unionis* (ci-dessus) est donné comme le l. IV; édit. Erler avec notes, Leipzig, 1890. — 6. *Epistola ad Johannem XXIII transmissa de bono Romani pontificis regimine*, de 1410; éd. D. Rattinger dans *Histor. Jahrbuch* de la Görresgesellschaft, t. v, 1884, p. 163-178. — 7. *Epistola Luciferi ad Joh. Dominici, O. P., cardinalem Sancti Sixti*, violent pamphlet contre le cardinal de Raguse, attribué à Thierry par Rattinger, *loc. cit.*, p. 166, mais dénié par Erler; figure dans le *Nemus unionis*, l. VI, c. xxix: éd. récente dans *Analecta franciscana*, t. ii, 1887, p. 229-231. — 8. *De difficultate reformationis Ecclesiæ in concilio universali*, août 1410: attribué à Pierre d'Ailly par von der Hardt; revendiqué pour Thierry par M. Lenz, mais des doutes sont exprimés par Erler. Texte dans von der Hardt, *op. cit.*, t. i, part. 6, p. 255-269, et dans les *Opera* de Gerson, *éd. cit.*, t. ii, p. 867-875. — 9. *Tractatus contra damnatos Wiclifitas Pragæ*, écrit en 1411; publié par Erler dans *Zeitschr. für vaterländ. Geschichte... (Westfalens)*, t. xliii, 1885, p. 184-198. —

10. *Monita de necessitate reformationis Ecclesiæ in capite et membris*, intitulé aussi *Avisamenta pulcherrima de unione et reformatione membrorum et capitis fienda*, écrit en 1414; attribué d'abord à P. d'Ailly, puis à Thierry par von der Hardt; M. Lenz se rallie à cette dernière attribution dans *Drei Traktate aus dem Schriftencyclus des Konstanzer Konzils*, Marbourg, 1876; elle est niée par Erler; édité dans von der Hardt, *op. cit.*, t. I, part. 7, p. 277-309, et dans les *Opera* de Gerson, *éd. cit.*, t. II, p. 885-902; nouv. éd. dans Finke, *Acta concilii Constantiensis*, t. IV, 1928, p. 584-636. — 11. *Cedula affixa ad valvas palatii episcopalis Constanciensis, die lunæ 8 mens. martii 1415;* cette attribution hypothétique faite par Lindner est contestée par Erler; texte dans Martène-Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, t. II, p. 1620-1623. — 12. *Invectiva in diffugientem e concilio Constantiensi Johannem XXIII a. 1415 edita*, intitulée encore *Tractatus bonus de tribus de papatu contendentibus*, diatribe passionnée contre le pape qui a pris la fuite; l'attribution à Thierry est extrêmement vraisemblable; éditée dans von der Hardt, *op. cit.*, t. II, part. 14, p. 296-330. — 13. *Historia de vita Johannis XXIII*, postérieure à juin 1416; l'ouvrage est la suite du *De schismate* (ci-dessus, n. 5); édité à part à Francfort, 1620, puis par von der Hardt, *op. cit.*, t. II, part. 15, p. 335-360. — 14. *Privilegia aut jura imperii circa investituras episcopatuum et abbatiarum restituta a papis imperatoribus romanis*, est antérieur à la réunion du concile à Constance; c'est une sorte d'histoire du Saint-Empire; la belle époque fut celle d'Othon Ier et de ses successeurs, où la poigne impériale prévenait les schismes et les scandales pontificaux. Publié dans S. Schard, *De jurisdictione imperii*, Bâle, 1566, p. 785-859. Il conviendrait de rendre à l'ouvrage son véritable titre : *Chronica;* cf. Potthast, *Wegweiser* etc., t. II, p. 1051 *a*, note. — 15. H. Heimpel a fait connaître un ouvrage de Thierry sur la convocation des conciles généraux qui se situe au même moment que les précédents : *Eine unbekannte Schrift Dietrichs von Niehm über die Berufung der Generalkonzilien, 1413-1414,* avec en appendice *Ein Gutachten Dietrichs über den Tyrannenmord (1415)*, 1929. — 16. En dehors des ouvrages de circonstance recensés ci-dessus, il semble bien que Thierry avait rédigé une *Chronique*, dans les dernières années du XIVe siècle; il n'en subsiste qu'un petit nombre de fragments, publiés par H.-V. Sauerland dans *Mittheilungen des Instituts für österr. Geschichtsforschung*, t. VI, 1885, p. 589-614 et par Mulder (cf. bibliographie). Mais il n'y a pas lieu d'attribuer à Thierry une sorte de continuation du *Liber pontificalis : Vitæ pontificum romanorum a Nicolao IV usque ad Urbanum V et inde ab anonymis usque ad an. 1418 continuatæ, additis imperatorum gestis*, titre inexact, d'ailleurs, puisque l'ouvrage commence au pontificat d'Honorius IV (1285) et va jusqu'à celui de Martin V inclus (1417-1431); les recherches de Lindner et d'Erler permettent d'attribuer ce travail à Werner de Liége, chanoine de Bonn (fin du XIVe s.).

L'attention de l'historien de la théologie doit être attirée spécialement sur les n. 3, 8 et 10, trois écrits consacrés à la politique ecclésiastique et à la réforme, et où se trouvent développées des doctrines extrêmement aventureuses sur la constitution ecclésiastique. Ceci est surtout vrai du n. 3, *De modis uniendi ac reformandi Ecclesiam*, où se fait nettement sentir l'influence de Marsile de Padoue. A en croire l'auteur, le pape ne peut être appelé le chef de l'Église, étant seulement le vicaire, le lieutenant du vrai chef, le Christ. Encore ne l'est-il que s'il n'abuse pas de son pouvoir, s'il en abuse, il peut et doit être déposé. L'autorité séculière peut alors intervenir et, nous l'avons vu à propos de l'écrit n. 14, Thierry n'a que des éloges pour la façon dont les premiers empereurs germaniques mettaient les papes à la raison. La même idée est exprimée aussi dans le *De schismate*, l. III, c. IX-XI, éd. Erler, p. 221-224. Plus osée encore est la définition que donne de l'Église le *De modis :* « la totalité des fidèles juridiquement associés en vue de leur commune utilité. » Par rapport au concile, le pape n'a aucun droit, même s'il est incontesté et unique (ce qui n'était pas le cas au temps où écrivait l'auteur); il ne lui appartient pas de convoquer le concile, de le présider, d'y rien définir sur l'état de l'Église. C'est à l'empereur que revient la convocation et la présidence. Il ne fait donc pas question que le concile soit supérieur au pape. « Il lui est supérieur en autorité, supérieur en dignité, supérieur par la fonction; le pape est tenu de lui obéir en tout; le concile peut limiter le pouvoir du pape, car il représente l'Église universelle; c'est lui qui détient les clefs pour ouvrir et fermer; il peut anéantir les droits de la papauté. Nul ne peut en appeler de ses décisions; il peut élire le pape, le priver de son titre, le déposer; il peut établir de nouveaux droits, abolir les anciens. Ses constitutions, statuts et règles sont immuables, elles ne souffrent ni modification, ni dispense de qui que ce soit, si ce n'est de lui-même. » Cité par V. Martin, *Les origines du gallicanisme*, t. II, p. 128. C'est qu'aussi bien la primauté de juridiction que s'arroge le pape dans l'Église n'est pas d'institution divine. A l'origine papes et évêques étaient égaux et c'est, en somme, par une usurpation que le pape a dépouillé les évêques de l'autorité qu'ils tenaient du Christ. Tout au plus pourrait-on dire que la primauté pontificale résulte d'une délégation de l'Église, délégation que celle-ci peut toujours retirer. Tout cela, fait très justement remarquer V. Martin, *ibid.*, n'est qu'un démarquage du *Defensor pacis*.

Reste à savoir si c'est bien à Thierry de Niem qu'il faut attribuer la paternité de cet écrit et des deux autres qui lui sont nettement apparentés. M. Lenz, en 1876, n'avait pas hésité à les donner tous trois à Thierry. G. Erler, au contraire, rejetait cette hypothèse (1877). Entraîné par la démonstration de Lenz, H. Finke, en 1889, prouvait que Thierry était bien l'auteur du *De necessitate*, et que le *De modis* était sans conteste de la même main que le premier écrit; qu'il n'y avait rien de décisif contre la composition par Thierry. A cette démonstration et à cette attribution se sont ralliés Pastor, *Histoire des papes*, trad. franç., t. I, p. 207, Noël Valois, *La France et le Grand Schisme d'Occident*, t. IV, p. 229, note 2, E. Vansteenberghe, *Le cardinal Nicolas de Cues*, p. 35, et plus récemment W.-J.-M. Mulder, S. J. (voir ci-dessous). Si on l'admet, Thierry de Niem ne nous apparaît plus seulement comme un fonctionnaire de la Curie bien renseigné sur les événements auxquels il a été mêlé, mais comme l'un des précurseurs de l'esprit de réforme, qui préparent, au XVe siècle, le grand événement qui se produira cent ans plus tard.

L'étude la plus complète, mais déjà un peu ancienne, est celle de G. Erler, *Dietrich von Nieheim, sein Leben und seine Schriften*, Leipzig, 1877; à compléter et quelquefois à rectifier par les travaux suivants : Th. Lindner, *Beiträge zu dem Leben und den Schriften D. v. N.*, dans *Forschungen zur deutschen Geschichte*, de Gœttingue, t. XXI, 1881, p. 69-92; cf. dans le même recueil, t. XII, 1872, p. 235-259, 656-658; M. Lenz, *Drei Traktate aus dem Schriftencyclus des Konstanzer Konzils*, Marbourg, 1876; Al. Fritz, *Ist Dietrich von Nieheim der Verfasser der drei sogen. Constanzer Tractate?* dans *Zeitschr. für vaterl. Gesch. und Alterthumskunde (Westfalens)*, t. XLVI, 1888, p. 157-167; H. Finke, *Dietrich von Niem in Konstanz*, étude publiée dans le recueil *Forschungen und Quellen zur Gesch. des Konst. Konzils*, Paderborn, 1889; du même, *Zu Dietrich von Niem und Marsilius von Padua*, dans *Römische Quartalschrift*, t. VII, 1893, p. 224-227; Sägmüller, *Der Verfasser des Traktates De modis uniendi ac reformandi Ecclesiam*, dans *Histor. Jahr-*

buch de la Goerresgesellschaft, t. xiv, 1893, p. 562-582, attribue délibérément le *De modis* à André de Randulf; W.-J.-M. Mulder, S. J., *Dietrich von Niehm, zijne opvatting van het concilie en zijne Kronjck*, Amsterdam, 1907 (donne quelques fragments nouveaux de la *Chronique* perdue de Thierry; est d'avis que le *De necessitate reformationis* est bien de Thierry). Voir aussi l'art. *Dietrich von Nieheim* dans la *Prot. Realencyclopädie*, t. iv, p. 651-653; Noël Valois, *La France et le grand schisme d'Occident*, t. iv, *passim*.

É. Amann.

THIERS Jean-Baptiste, ecclésiastique et érudit français (xviie s.). — Né à Chartres, le 11 novembre 1636, d'une très modeste famille, il put faire ses études d'abord au collège de sa ville natale, puis à Paris, au Collège du Plessis, où dès 1658 il régente en humanités. Élève de Sorbonne, il prend les grades de maître ès arts, puis de bachelier en théologie, plus tard celui de docteur. Ayant reçu la cure de Champrond en Gastine (diocèse de Chartres) en 1666, des démêlés curieux le forcent en 1691 à renoncer à ce bénéfice; il reçut en janvier 1692 la cure de Vibraye (diocèse du Mans), où il mourut le 28 février 1703. Sa vie s'est passée tout entière dans ces modestes fonctions de curé, où il a trouvé les loisirs nécessaires à la composition de très nombreux ouvrages. Chercheur infatigable, esprit curieux, critique aiguisé, peut-être trop caustique, il a accumulé sur nombre de points de détail qui touchent aux questions ecclésiastiques des observations dont beaucoup gardent leur prix. Nous ne citerons ici que les plus importants de ses écrits.

1. *Exercitatio adversus J. Launoii dissertationem de auctoritate negantis argumenti*, Paris, 1662; il s'agit de l'*argumentum a silentio*, dont Launoy fait un si fréquent usage, et dont il avait défendu la valeur dans une dissertation spéciale, *Œuvres*, t. ii, p. 1; cette attaque d'un jeune homme fut très sensible à Launoy, qui répondit par un factum assez âpre (1662), auquel Thiers riposta dans une deuxième édition de son travail (1664). — 2. *De festorum dierum imminutione pro defensione constitutionum Urbani VIII et gallicanæ Ecclesiæ pontificum*, Lyon, 1668; bien qu'il abritât ses observations derrière l'autorité d'Urbain VIII, l'ouvrage déplut en Italie et fut mis à l'Index, *donec corrigatur* (22 mars 1672). De même inspiration est une *Consultation faite par un avocat du diocèse de Saintes à son curé*, La Rochelle, 1670, et Paris, 1670, qui traite également de la réduction du nombre des fêtes. — 3. *Sur l'inscription du grand portail du couvent des cordeliers de Reims :* Deo homini et beato Francisco utrique crucifixo, *par le sieur de Saint-Sauveur*, Bruxelles, 1670; Thiers y montre l'indécence de cette mise sur le même plan du Christ et de saint François. Le résultat fut que l'inscription fut changée en celle-ci : *Crucifixo Deo homini et sancto Francisco*, que critiqua derechef notre auteur dans une 2e édition, Paris, 1673, reproduite dans la *Guerre séraphique*, La Haye, 1740; une 3e édition est donnée dans le *Recueil de pièces pour servir de supplément à l'histoire des pratiques superstitieuses du P. Le Brun*. — 4. *Traité de l'exposition du Saint-Sacrement de l'autel*, Paris, 1673, 1677, 1679, Avignon, 1677; le meilleur, paraît-il, des ouvrages de Thiers qui y critique l'abus que l'on faisait au xviie siècle de l'exposition eucharistique. — 5. *Traité des superstitions selon l'Écriture sainte, les conciles, les Pères et les théologiens*, Paris, 1679, 1697, 1712, complété en 1697 par le *Traité des superstitions qui regardent tous les sacrements*, 3 vol. in-12; les deux traités ont été réédités ensemble en 4 vol. in-12, Paris, 1741, Avignon, 1777; ouvrage classique, qui fonda la réputation de Thiers et est encore consulté aujourd'hui; sous la rubrique des superstitions concernant les sacrements, Thiers étudie une foule de questions relatives à la pratique sacramentaire; la hardiesse de certaines critiques l'a fait condamner, décret du 13 février 1702 et du 10 mai 1757. — 6. *Traité de la clôture des religieuses*, Paris, 1681. — 7. *Traité des jeux et divertissements qui peuvent être permis ou qui doivent être défendus aux chrétiens*, Paris, 1686. — 8. *Apologie de l'abbé de la Trappe* (il s'agit de Rancé) *contre les calomnies de P. de Sainte-Marthe*, Grenoble, 1694. — 9. *Traité de l'absolution de l'hérésie, où l'on fait voir, par la tradition de l'Église, que le pouvoir d'absoudre de l'hérésie est réservé au pape et aux évêques à l'exclusion des chantres et des réguliers exempts*, Lyon, 1695. — 10. *Sur la sainte larme de Vendôme*, Paris, 1669, où est attaquée l'authenticité de ladite relique. Cette question est reprise sommairement dans le *Traité des superstitions relatives aux sacrements*, édit. de 1741, t. ii, p. 452 sq. Mabillon ayant répondu à ces critiques, voir ici, t. ix, col. 1429, Thiers répliqua dans une 2e édition, Cologne, 1700. — 11. *La plus solide, la plus nécessaire et la plus négligée de toutes les dévotions qui est la pratique des commandements de Dieu et de l'Église*, 2 vol., Paris, 1702; c'est ici que se montre le mieux le vrai caractère de Thiers et son esprit sincèrement religieux; nombre des remarques faites par lui seraient encore de saison. — 12. *Critique de l'*Histoire des flagellans *de l'abbé Boileau et justification de l'usage des disciplines volontaires*, Paris, 1703; cf. ici, t. ii, col. 941. — 13. *Traité des cloches et de la sainteté de l'offrande du pain et du vin aux messes des morts*, Paris, 1721; seul le premier traité est de Thiers; le second, qui ne manque pas d'intérêt, est de D. de la Croix. Thiers a laissé en mourant un nombre considérable de papiers et d'études, qui avaient été rassemblés au séminaire du Mans. Il n'a pas été publié d'*Œuvres complètes* de l'auteur.

Nicéron, *Mémoires*, t. iv, p. 341 sq., t. xviii, p. 263 et 384; Liron, *Bibliothèque chartraine;* Michaud, *Biographie universelle*, t. xli, p. 370 sq.; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. xlv, 1866, col. 173-176; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. iv, col. 925-928, cf. col. 225 et 744; Brunet, *Manuel du libraire*, t. v, 1864, p. 819-821.

É. Amann.

1. THOMAS D'AQUIN (Saint). — I. Vie. II. Le docteur et le saint (col. 631). III. Écrits (col. 635). IV. Saint Thomas commentateur d'Aristote (col. 641). V. Signification historique de la théologie de saint Thomas (col. 651). VI. Saint Thomas exégète (col. 694). VII. Saint Thomas et les Pères (col. 738).

I. Vie. — 1° *Naissance et premières années d'enfance.* — Descendant d'une noble famille d'origine lombarde, saint Thomas est né au château de Roccasecca, près d'Aquin, diocèse d'Aquin, situé dans le royaume de Sicile, non loin de la frontière de l'État pontifical. Son père Landulf était arrière-petit-fils de Landon IV, dernier comte d'Aquin et seigneur de Roccasecca. Il est désigné comme *miles*. Landulf, nommé *justitiarius* de la région en 1220 par Frédéric II, se dévouait à la dynastie et au régime des Hohenstaufen. Il vécut jusque vers 1245. Sa mère fut une noble dame de Naples, nommée Théodora, qui vivait probablement encore en 1260. Plusieurs enfants naquirent de ce mariage. Scandone, Mandonnet, Taurisano et Toso donnent la liste de douze (Aymon, Jacques, Landulf, Renaud, Philippe, Adenulf, Thomas, Marotta, Théodora, Marie, Adélaïse, et une autre dont on ignore le nom), tandis que Pelster se prononce pour huit ou neuf. L'homonymie de la famille des Aquin rend difficile la construction généalogique.

L'année de naissance de saint Thomas n'est pas indiquée directement. Puisqu'il est mort dans sa 49e année en 1274, on conclut qu'il est né en 1225.

Des jours de l'enfance deux épisodes sont conservés par les biographes : la visite à Naples où sa mère prenait les bains et l'anecdote relative à la manière dont le petit Thomas échappa à la mort pendant une tem-

pête, dans laquelle sa sœur dont on ignore le nom, qui était avec une servante dans la même chambre que lui, fut foudroyée.

2° *Au Mont-Cassin.* — Selon une coutume très répandue au Moyen-Age, les nobles destinaient l'un ou l'autre de leurs fils à l'état ecclésiastique. Landulf fit élire son deuxième fils Jacques, à l'âge de vingt ans à peu près, abbé de l'église canoniale de Saint-Pierre de Canneto. Mais l'élection fut annulée parce que faite contrairement aux droits du Saint-Siège (1217). Le père songeait toujours à une autre dignité ecclésiastique qui pourrait s'offrir. Dans la région de la Campanie, on présentait des cadets comme oblats au monastère de Saint-Benoît au Mont-Cassin. Tocco et Barthélemy de Capoue nous disent que Landulf et Théodora envoyèrent au célèbre monastère cassinien le petit Thomas à l'âge de cinq ans, accompagné de quelques personnes parmi lesquelles se trouvait sa nourrice. Les parents offrirent ainsi leur cadet au service de Dieu. Le moment et les circonstances où se fit cette oblature nous éclairent davantage sur les intentions des parents qui avaient aussi en vue les intérêts de la famille d'Aquin. Le P. Mandonnet a relevé la donation d'un moulin faite par Landulf à l'abbé du Mont-Cassin (3 mai 1230) avec 20 onces d'or. Ces actes se réfèrent à l'oblation monastique de l'enfant. Saint Benoît mentionne dans la Règle, c. 59, les dons qui peuvent accompagner l'oblature. On peut, avec Ursmer Berlière faire valoir qu'on connaît aussi des dons faits aux monastères pour la simple éducation et institution des fils de nobles, mais dans notre cas des auteurs anciens (Serry, Gattola, De Vera, Tosti) et de récents (Roeder, Renaudin, Berlière, Mandonnet, Scandone, Leccisotti) concluent avec prudence et fermeté à l'oblature bénédictine de saint Thomas.

Frédéric II, rentré de la croisade, avait trouvé son royaume envahi par les troupes pontificales (1229). Il réagit fortement. Après la paix de San Germano, signée le 23 juillet 1230, les Aquin, victorieux avec leur souverain, saisirent le moment pour mettre une hypothèque sur le monastère.

Landulf Sinibaldi, abbé du Mont-Cassin (1227-1236), reçut le fils de Landulf et de Théodora, accepta son oblature et lui donna le froc monastique de saint Benoît. La journée des oblats se divisait entre la prière et le travail. Un maître spécial veillait sur eux. Initié aux mystères de la foi et aux fonctions liturgiques, Thomas dut s'appliquer à l'art de lire et d'écrire. Il fréquenta bientôt les écoles claustrales où il acquit une solide érudition classique et littéraire. Il étudia aussi les éléments de la logique et de la philosophie de la nature. La paix bénédictine du cloître, la discipline régulière et la beauté de la nature environnante concouraient à donner à l'âme du petit oblat une spiritualité profonde portée vers les plus hauts sommets. Tocco, c. IV, nous apprend, en effet, que Thomas cherchait déjà Dieu d'une façon supérieure à celle des enfants de son âge, comme le montrent les questions qu'il posait à ses maîtres; pour sa formation spirituelle il était bien dans le milieu qui lui convenait. Mais, à la suite de l'excommunication de Frédéric II par Grégoire IX en 1239, l'abbaye fut transformée par l'empereur en place forte et les moines expulsés. Il n'y avait plus de place pour Thomas au Mont-Cassin. Il semble que la voix du père, qui était au courant des choses de l'empereur, rappela Thomas dans le monde. Avec son départ du monastère cessaient les liens de l'oblature. Suivant le conseil de l'abbé Étienne de Corbario, Thomas alla à Naples pour étudier à l'université.

3° *Étudiant à l'université de Naples.* — L'université de Naples, érigée en 1224 par le jeune empereur, était devenue le centre des écoles du royaume sicilien. La théologie, dès avant le milieu du XIII[e] siècle, y était enseignée par des religieux de trois ordres : dominicains à San Domenico Maggiore, franciscains à San Francesco et augustins à Sant' Agostino. Les cours de théologie furent interrompus en 1239 à la suite de l'expulsion des réguliers.

Thomas, venu dans la grande ville, logeait peut-être dans la petite résidence de San Demetrio, appartenant aux bénédictins. Ses parents pouvaient y consentir d'autant plus volontiers qu'ils n'avaient pas abandonné l'idée de voir le jeune homme devenir un jour abbé du Mont-Cassin. Étudiant ès arts, Thomas acheva sa formation littéraire et commença l'étude de la philosophie. Sous le mécénat de Frédéric II, l'étude des philosophies grecque et arabe florissait. Il est certain que l'étudiant suivit le cours de *grammaticalia* et *logicalia* du professeur Martin de Dacie et les leçons de *naturalia*, comprenant aussi la métaphysique, du professeur Pierre l'Irlandais qui possédait une connaissance profonde des doctrines et des livres d'Aristote. C'est donc à partir de ce moment que Thomas commença l'étude du maître de Stagire. Frédéric II favorisait aussi les travaux des traducteurs, comme Michel Scot, qui depuis quelque temps ouvraient aux Latins les sources de la pensée grecque et orientale.

Thomas ne se contentait pas d'étudier, il avait une vie spirituelle intense. A son regard profond et ferme ne put échapper l'idéal des frères prêcheurs dont l'activité apostolique révélait la figure et l'œuvre lumineuse de saint Dominique. Ils vivaient sous l'impulsion donnée aux centres d'études par le bienheureux Jourdain de Saxe, qui en 1236 vint voir les étudiants de Naples avant son pèlerinage en Terre Sainte. Thomas semble avoir choisi pour directeur spirituel le P. Jean de San Giuliano, O. P. Par lui il fut gagné à la famille dominicaine. Le jeune philosophe, qui par ses qualités d'esprit et de cœur, par son intelligence et sa piété, faisait l'admiration de ses condisciples, résolut d'entrer chez les frères prêcheurs. Le prieur du couvent de San Domenico était alors Thomas Agni de Lentini, mort en 1277 comme patriarche de Jérusalem.

4° *Entrée chez les frères prêcheurs. Internement à Roccasecca.* — Selon Bernard Guidonis, Thomas reçut l'habit religieux de Thomas Agni, selon le P. Mandonnet de Jean le Teutonique, maître général. La vêture se fit, d'après le P. Prümmer, en 1240 ou 1241, d'après d'autres (de Rubeis, Mandonnet, Pelster) en 1243 ou 1244. A la nouvelle de la prise d'habit de son fils, la mère se rendit à Naples pour le faire changer d'idée, le conserver à la famille et l'éloigner d'une vocation mal vue par l'empereur. Les supérieurs, prévoyant l'attitude des Aquin, avaient envoyé le jeune religieux à Rome, à Sainte-Sabine. De Rome le maître général l'aurait fait partir ou conduit vers le nord. Théodora demanda à ses fils, alors en campagne avec Frédéric II, de prendre leur frère cadet au passage et de le lui ramener. En effet, Renaud d'Aquin, aidé au moins par un de ses frères, réussit à arrêter, au mois de mai 1244, le cadet près d'Aequapendente et l'envoya au château de Monte San Giovanni Campano, près de Frosinone. L'ordre se plaignit auprès du pape et de l'empereur, mais ne put améliorer en rien la situation tragique du jeune religieux. Revenus dans la région, ses frères éprouvèrent, au moyen d'une séduction, la vertu de Thomas qui, à cause de cette victoire, est salué par Tocco du titre d'*angelicus*. Persévérant dans leur projet, ses frères conduisirent Thomas à Roccasecca où il fut interné pendant une année. A tous les efforts de sa famille, il opposa une ferme résistance, gagna sa sœur Marotta à la vie reli-

gieuse, instruisit ses autres sœurs dans les Saintes Écritures, étudiant lui-même sans se laisser abattre. Il put reprendre contact avec ses confrères de Naples qui ne l'oubliaient pas dans son isolement. Enfin, soit par respect pour son choix, soit par réflexion politique (le concile de Lyon se dressait contre Frédéric), sa famille lui permit de rejoindre les dominicains de Naples. Il dut faire son noviciat, mais les sources n'indiquent pas à quel endroit. Peut-être à Naples, ou bien dans la maison où il fut envoyé.

5° *Les études dans l'ordre.* — Aux difficultés chronologiques s'ajoutent de non moins graves difficultés d'ordre topographique. Le P. Denifle a observé que les anciens biographes, éblouis par le génie et la science de leur héros, ont oublié de s'arrêter à la question du noviciat et des lieux où Thomas a passé les années importantes de sa formation théologique. Pour ses études il fut envoyé en dehors de la province romaine *(ad proficiendum).* A part Gérard de Frachet qui note qu'il a été envoyé à Paris pour étudier, mais sans dire qu'il y ait étudié, toutes les autres sources attestent qu'il a été à Cologne en passant par Paris (Tocco, c. XIV) ou directement sans ce détour (Cantimpré, Ptolomée, dame Catherine) et qu'il y a été élève d'Albert le Grand. Ptolomée estime qu'Albert *quantum ad generalitatem scientiarum et modum docendi inter doctores maximam excellentiam habuit. Hist. eccl.*, l. XXII, c. XVIII.

Échard, Mandonnet, Prümmer, Grabmann, Castagnoli, Glorieux tiennent que Thomas étudia à Paris de 1245 à 1248; Denifle, de Groot, Pelster, Toso insistent sur ce point que seules les études à Cologne sont prouvées par les documents, tandis que Pelster suggère des études à Cologne sous Albert avant 1245 et après 1248. La tradition de Cologne parle des longues études de Thomas sur le Rhin. Une tradition de Paris manque, mais le raisonnement est en sa faveur. La lettre des artistes (1274), qui n'est pas explicite, est interprétée d'une façon négative pour Paris par Denifle et affirmative par Mandonnet. Cologne était un centre d'études dès avant la décentralisation scolastique provoquée dans l'ordre depuis 1245 pour décharger Paris. En 1248 le *studium generale* y fut établi avec Albert comme régent.

Saint Thomas s'est appliqué avec assiduité aux études théologiques, après avoir fait sa philosophie et peut-être sa maîtrise ès arts à Naples. Sous Albert le Grand, il révèle de plus sa puissance intellectuelle. Tocco nous apprend que Thomas a noté les leçons d'Albert sur l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote. Mgr Pelzer en a fourni la preuve en ce qui concerne les manuscrits de ce cours inédit du maître de saint Thomas reporté par celui-ci. A l'occasion d'un acte solennel (signe probable que Thomas n'était plus simple auditeur, mais candidat à l'enseignement à Cologne), Albert annonçait ouvertement la future grandeur du « bœuf de Sicile ».

Pendant son séjour à Cologne, Thomas apprit la mort de son frère Renaud dans la conjuration de Capaccio et la mort de Frédéric II. C'est également là qu'il fut probablement ordonné prêtre. Il y fut témoin de la pose de la première pierre de la cathédrale le 15 août 1248 et de la visite du roi des Romains, Guillaume de Hollande, à Albert le Grand, le 6 janvier 1252. Il refusa la dignité d'abbé du Mont-Cassin qui lui avait été offerte par Innocent IV.

6° *Bachelier en théologie à Paris (1252-1255).* — Pour l'année académique 1252-1253, l'ordre dut nommer un bachelier à son *studium generale* du couvent de Saint-Jacques à Paris. Le maître général Jean le Teutonique consulta sur cette question Albert, qui proposa fermement Thomas d'Aquin en garantissant sa compétence doctrinale et la probité de sa vie. Jean hésitait, peut-être en raison de la jeunesse du candidat ou du manque de quelque condition requise par les règlements. Albert ne fléchit pas. Profitant de la présence en Allemagne du cardinal Hugues de Saint-Cher, légat pontifical, qui y rencontra maître Jean, Albert lui recommanda la candidature de Thomas et réussit à faire envoyer celui-ci à Paris. Thomas se rendit à sa nouvelle résidence en passant probablement par Louvain.

Depuis 1252 il enseigne au couvent de Saint-Jacques comme bachelier dans l'école des étrangers, qui était parallèle à l'école des membres de la province de France. Au commencement de sa nouvelle tâche, le bachelier dut faire un *principium*, lecture solennelle sur l'Écriture. Le bachelier expliquait, au cours d'une ou deux années, deux livres saints; après cet exercice il se vouait pendant deux ans à la lecture des *Sentences* de Pierre Lombard, sous la direction d'un maître, qui était alors (1248-1256), pour les étrangers, Hélie Brunet de Bergerac en Provence.

Ces débuts de l'enseignement de saint Thomas à l'université de Paris coïncident avec le commencement de la lutte des maîtres séculiers contre leurs collègues des ordres mendiants. Depuis longtemps la situation était tendue. L'instigateur des hostilités contre les réguliers, Guillaume de Saint-Amour, mettant à profit l'absence de Louis IX, avait beau jeu de se dresser contre ses adversaires. Voir SAINT-AMOUR *(Guillaume de)*, t. XIV, col. 756. En février 1252 la faculté de théologie réduit le nombre des professeurs réguliers et celui de leurs cours : ils doivent se contenter d'un seul maître et d'un seul cours. Au début les réguliers ne semblent pas avoir reconnu le statut rédigé sans eux.

En 1253 les maîtres publièrent un autre décret obligeant à l'exécution des statuts universitaires sous peine d'exclusion. Les mineurs, sous Jean de Parme, cédèrent, mais pas les prêcheurs. Guillaume gagnait bien Innocent IV contre les réguliers, mais, le 22 février 1254, Alexandre IV restituait aux ordres leurs droits acquis. Guillaume ouvrit alors la lutte au point de vue doctrinal, en dénonçant l'*Introductorius in Evangelium æternum* de Gérard de Borgo San Donnino, O. F. M. et en dressant une liste des erreurs contenues dans cet ouvrage. Il prêcha aussi contre les réguliers. Le pape condamna l'*Introductorius* et les erreurs indiquées par les professeurs séculiers, mais favorisa les réguliers. Le 1er mars 1256, les dominicains se mettaient d'accord avec l'université : sans renoncer aux deux chaires, ils concédèrent que leurs candidats au collège des maîtres seraient acceptés par libre consentement. Cet accord, stipulé sans le Saint-Siège, fut déclaré nul. Alexandre IV condamna l'écrit de Guillaume, *De periculis novissimorum temporum*, à Anagni, le 5 octobre 1256. Dans ce temps agité parurent les monographies de saint Bonaventure et de saint Thomas, *Contra impugnantes Dei cultum*, sur la raison d'être des ordres apostoliques et mendiants qui se donnaient à l'étude, à l'enseignement et à la prédication.

Outre son cours d'exégèse, Thomas bachelier écrivit à cette époque son exposition des *Sentences*, probablement le *De ente et essentia* et le *De principiis naturæ*.

Il a dû participer aussi à quelques disputes. Dans l'enseignement il s'imposait par la force de sa dialectique, la puissance de son esprit, la fidélité de sa mémoire et son calme dans la manière de se présenter. Le chancelier Hayméric qui concéda la licence à Thomas d'Aquin fut loué par lettre spéciale d'Alexandre IV datée du 3 mars 1256. Le pape imposait même au chancelier de faire faire prochainement à son candidat le *principium* ou la leçon inaugurale de maître. Une véritable obstruction se produisit aussitôt contre l'ordre du pape. Mais devant le commandement formel

du Saint-Siège, les maîtres en théologie de Paris durent s'incliner. Ils ne voyaient pas d'un bon œil ce professeur si jeune et d'une telle compétence. Il était considéré comme un concurrent et un intrus.

7° *Maître en théologie. Enseignement à Paris de 1256 à 1259.* — Thomas ayant été admis malgré sa jeunesse, entre le mois de mars et de juin, par le chancelier Hayméric à la licence, donne sa leçon inaugurale en expliquant devant des membres de la faculté le texte : *Rigans montes de superioribus suis* (Ps., CIII, 13). Bien qu'il fût maintenant docteur ou maître en théologie, possédant une chaire académique avec le cours correspondant, l'incorporation au collège des docteurs lui était encore refusée par l'hostilité de ceux qui ne voulaient pas le reconnaître. Saint Bonaventure se trouvait dans une situation semblable depuis 1248. Alexandre IV, le 23 octobre 1256, imposa aux maîtres de Paris de recevoir parmi eux Thomas d'Aquin et Bonaventure. Ce qui se fit le 15 août 1257.

Dans l'entretemps Thomas avait commencé son enseignement ordinaire, public et régulier au *studium generale* de Paris, à partir de septembre 1256. Comme texte scripturaire il commenta peut-être le livre d'Isaïe, mais sûrement l'évangile selon saint Matthieu distribué sur trois ans. Dans les disputes il traita aussi pendant trois ans les questions *De veritate.* Quand le maître tenait la dispute, toutes les classes de la faculté vaquaient, les bacheliers et les étudiants devaient être présents. Les autres professeurs pouvaient y assister. De fait on s'intéressait vivement à ces disputes; on y voyait venir des ecclésiastiques vivant à Paris ou de passage, tant était grand le renom du professeur qui dirigeait cet exercice scolastique.

Quant à l'obligation du maître de prêcher, un témoignage fournit la preuve, non seulement que saint Thomas satisfaisait à cette fonction, mais aussi que les hostilités envers les réguliers continuaient. Quand il donna, le 6 avril 1259, un sermon universitaire en latin, le bedeau de la nation de Picardie n'eut pas honte de distribuer parmi les clercs et les autres auditeurs un libelle diffamatoire contre l'évêque de Paris et les mendiants, bien que ce libelle eût été publiquement condamné par l'évêque. Le pape, le 21 juin 1259, décréta une punition exemplaire à donner à ce bedeau et à son parti.

En ces trois années, saint Thomas employa aussi son temps à écrire. En dehors de ses leçons et disputes, de ses sermons et des conseils qu'il donnait à ceux qui recouraient à lui, il acheva les commentaires du *De Trinitate* et du *De hebdomadibus* de Boèce, de la première et la deuxième *Décrétales* du concile du Latran de 1215, du *De divinis nominibus* du pseudo-Denys et commença, à la demande de saint Raymond de Peñafort, à composer sa *Summa contra Gentiles.*

Par son enseignement et ses vertus, Thomas gagnait beaucoup d'autorité dans les cercles universitaires et religieux. Son disciple, Nicolas de Marsillac, O. P., atteste particulièrement comment il pratiquait la pauvreté. Un autre de ses confrères, Raymond Severi, a laissé aussi une déposition sur les vertus du jeune professeur.

Il a certainement eu des égards envers son bachelier qui, entre 1258-1260, était probablement Hannibald de Hannibaldis, et envers les collègues de son ordre : Florent de Hesdin (1255-1257), Hugues de Metz (1257-1258), Barthélemy de Tours (1258-1259); tout autant envers saint Bonaventure (1253-1257) et les professeurs du clergé séculier, quoique la lutte contre les réguliers ne fût pas encore terminée. Il faut en outre signaler, parmi les religieux qu'il a certainement connus, Vincent de Beauvais, Pierre de Tarentaise, les provinciaux de France Thiérry d'Auxerre et Guillaume de Séguin, le maître général Humbert de Romans (1254-1263) qui avait d'abord été provincial de Paris (1244-1254).

Dans la commission des études formée au chapitre général de Valenciennes, au commencement de juin de 1259, à côté du breton Bonhomme, du picard Florent, de l'allemand Albert, figuraient l'italien Thomas d'Aquin et le savoyard Pierre. Cette collaboration au règlement des études de l'ordre était une distinction pour Thomas et un bienfait pour sa famille religieuse.

8° *Séjour en Italie (1259-1268).* — Laissant sa chaire de Paris à Guillaume d'Antona, saint Thomas regagna sa patrie *ex certis causis* (Ptolomée). Selon l'hypothèse du P. Mandonnet, il aurait été d'abord à la cour pontificale d'Anagni (1259-1261), puis à Orvieto (1261-1263). Le chapitre de la province romaine, tenu à Naples le 29 septembre 1260, nomma Thomas prédicateur général pour rendre possible sa participation aux chapitres provinciaux. Ceux-ci se célébrèrent en 1261 à Orvieto, en 1263 à Rome, en 1264 à Viterbe, en 1265 à Anagni, en 1266 à Todi, en 1267 à Lucques, en 1268 à Viterbe. A dater de son retour en Italie, il reçut comme compagnon et secrétaire le P. Réginald de Piperno. De nouveaux devoirs lui étaient imposés par ses rapports immédiats avec Urbain IV qui le chargeait de la composition de l'office du Saint-Sacrement et de la réfutation des erreurs grecques, avec Clément IV, devant lequel, à Viterbe, il donna un sermon, avec des cardinaux (Hugues, Hannibald, etc.), avec des prélats, des princes et des érudits.

Ces relations lui donnaient d'autre part la possibilité de promouvoir le progrès des sciences. A la cour pontificale se trouvait, de 1261 à 1263, Albert le Grand et, à partir de 1261, Guillaume de Moerbeke qui excellait comme traducteur d'Aristote et d'autres auteurs grecs. On s'explique ainsi que saint Thomas ait étudié de si près la doctrine aristotélicienne dans ses Commentaires sur le *De anima*, le *De sensu et sensato*, le *De memoria et reminiscentia*, la *Métaphysique*, les *Physiques.* Il composa en outre la *Catena aurea* sur les évangiles, et de nombreux opuscules, acheva la *Somme contre les Gentils* et commença la *Summa theologiæ.* En 1265 il refusa le siège archiépiscopal de Naples. Le chapitre provincial de 1265 préposa Thomas d'Aquin à l'enseignement à Rome, où il professa au couvent de Sainte-Sabine depuis le mois de septembre, expliquant peut-être Isaïe et Jérémie. Il composa alors les questions *De potentia*, *De anima* et *De spiritualibus creaturis* et quelques *quodlibets.* Il prêcha une fois à Sainte-Marie-Majeure ou à Saint-Pierre, où il guérit une femme qui suivit son bienfaiteur jusqu'à Sainte-Sabine. Visitant le cardinal Richard d'Hannibaldi à la Molara près de Rocca di Papa, il y convertit deux juifs. Il a sans doute apprécié les marques d'estime papale pour son frère Aymon (1264-1267).

Le 14 juillet 1267, Clément IV charge Thomas d'Aquin de désigner deux frères pour servir Gualtier de Calabre, O. P., évêque de Dachibleh en Syrie. Dans le même mois Thomas avait représenté sa province au chapitre général de Bologne pendant lequel on transféra solennellement le corps de saint Dominique. A partir de l'automne 1267, il enseigna à Viterbe.

Entre temps de graves questions soulevées à Paris réclamaient une intervention du maître général qui s'adressa d'abord à Albert, le grand défenseur des mendiants et la grande autorité anti-averroïste, à Anagni en 1259. Mais Albert crut devoir s'excuser. D'ailleurs, le cas ne s'était pas encore présenté qu'un ancien professeur de Paris y remontât en chaire. Au lieu d'Albert, Thomas fut désigné pour Paris. Il reprit la route de la France, accompagné probablement par

Réginald de Piperno et Nicolas Brunacci. C'est à cette époque que l'on place un sermon de saint Thomas devant l'université de Bologne (2 décembre 1268), l'exemple qu'il donna de sa grande humilité, lorsqu'il accompagna dans la même ville un frère convers qui le priait de marcher plus vite, et un sermon à Milan (décembre). Quand le saint docteur arriva au mois de janvier sur les bords de la Seine, l'année académique était plus que commencée.

9° *Deuxième enseignement à Paris (1269-1272).* — De son exil, Guillaume de Saint-Amour continuait à soutenir l'hostilité contre les professeurs réguliers à Paris; sur place agissaient Gérard d'Abbeville et Nicolas de Lisieux. Saint Thomas leur opposa les opuscules *De perfectione vitæ spiritualis* et *De pestifera doctrina retrahentium homines a religionis ingressu.* De plus il tenait des controverses purement scientifiques. Un exemple de la lutte doctrinale contre la tendance dite « augustinienne » est la célèbre dispute entre Jean Pecham, chef de l'école des franciscains et Thomas sur l'unité de la forme substantielle dans l'homme, tenue vers Pâques 1270. Pecham usant de *verba ampullosa et tumida* laissa parfaitement calme son adversaire qui s'imposait par la supériorité de sa doctrine et son attitude tranquille et forte.

Dans la grande discussion sur l'aristotélisme soulevée depuis longtemps à Paris par des philosophes et par des théologiens comme Albert le Grand, en 1270, s'opposèrent surtout Thomas, représentant le péripatétisme chrétien avec son *De unitate intellectus contra averroistas* et Siger de Brabant qui écrivit le *De anima intellectiva.* Par une lettre de Gilles de Lessines, O. P., à Albert le Grand on sait qu'à Paris on ne luttait pas seulement contre les erreurs des aristotéliciens averroïstes, mais aussi contre des thèses purement aristotéliciennes. Albert composa l'opuscule *De quindecim problematibus*, rejetant 13 thèses averroïstes et soutenant deux propositions purement aristotéliciennes. L'évêque de Paris condamna le 10 décembre 1270 les 13 propositions. Voir l'art. TEMPIER, ci-dessus col. 99. En 1277 seront frappées aussi quelques thèses de saint Thomas, mais elles furent réhabilitées en 1324. « La précision qu'apportèrent les années 1270-1277 à l'interprétation du réalisme aristotélicien eut pour résultat l'établissement définitif de la synthèse chrétienne du thomisme. » L'introduction et le maintien du système aristotélicien dans l'enseignement universitaire fut le grand apport et une partie essentielle de la mission historique d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin, appelés par Siger *præcipui viri in philosophia.* Par leurs efforts la faculté des arts se transforma en faculté de philosophie proprement dite. D'Irsay, *Hist. des universités*, Paris, 1933, t. I, p. 167-170. Les philosophes en demeurèrent reconnaissants. Pierre d'Auvergne, toujours dévoué à saint Thomas, acheva deux de ses commentaires philosophiques. Et Siger devint un admirateur de saint Thomas. La victoire du saint docteur sur l'averroïsme latin fut célébrée dans les *trionfi* de l'art italien médiéval.

A côté des grands problèmes on signale deux cas de conscience examinés par le Maître : un cas de propriété littéraire de Jean de Cologne, jugé par Thomas d'accord avec Bonhomme, Barthélemy de Tours, Pierre de Tarentaise, Beaudouin de Maflix et Gilbert van Eyen, et, d'autre part, le cas d'imprudence administrative de Barthélemy de Tours, vicaire dominicain participant à la croisade, cas examiné sur l'ordre de Jean de Verceil par Thomas d'Aquin, Robert Kilwardby et Latino Orsini. Le chapitre général de Milan (1270) déposa Barthélemy de sa charge.

Pour le saint roi Louis IX, saint Thomas n'était pas un inconnu. Pendant qu'il écrivait la *Summa theologiæ*, il fut invité une fois à la table royale où, absorbé par le problème du mal et oubliant dans quel milieu il était, il trouva un argument décisif contre les manichéens. Son bachelier dut être alors Romain de Romanis. Parmi ses étudiants figurait l'élite de la jeunesse d'Europe, surtout des membres de son ordre, des augustins, comme Gilles de Rome et Augustin Trionfo, et aussi des laïcs comme Pierre Dubois. Une promenade à Saint-Denis, faite en compagnie d'étudiants, nous permet de connaître la valeur qu'il donnait aux choses de ce monde en comparaison des sources de la science sacrée : à la ville de Paris, en effet, il préférait les homélies de Jean Chrysostome sur l'évangile selon saint Matthieu.

Les ouvrages qu'il composa à cette époque témoignent de sa vie intellectuelle et de son application au travail : commentaires sur *saint Jean* et les *épîtres pauliniennes*, sur les *Éthiques*, la *Météorologie*, le *Peri-Hermeneias*, les *Analytiques*, le livre *De causis* de Proclus; les questions disputées *De malo, De virtutibus, De caritate, De correctione fraterna, De spe, De unione Verbi incarnati;* des *quodlibeta* (I-VI, XII), des réponses au lecteur de Venise et à Jean de Verceil, la continuation de la *Somme théologique*, l'opuscule *De æternitate mundi* contre les détracteurs d'Aristote. En 1269 et 1272 des concessions de fondations dominicaines à San Germano et à Saler sont faites par des prélats par amitié pour Thomas d'Aquin, et lui-même ne tarde pas à être rappelé en Italie.

Dans l'agitation qui se manifestait dans des cercles universitaires contre l'évêque de Paris, le saint fait tranquillement ses actes scolastiques avant Pâques. Pour la Pentecôte il se trouve déjà à Florence au chapitre général de son ordre. Les « artistes » de Paris le prient de leur envoyer d'Italie, non seulement ses livres laissés inachevés à Paris, mais aussi des écrits d'autres auteurs qui, étant connus là-bas, n'étaient pas encore arrivés sur les bords de la Seine.

10° *Enseignement à Naples (1272-1273).* — Le chapitre provincial de la Province romaine, célébré à Florence après le chapitre général, chargea Thomas d'Aquin de la direction des études de la province. Il choisit Naples comme centre. Chemin faisant il visita la Molara où lui-même et Reginald prirent la fièvre. Il fut vite guéri et pour la guérison de son compagnon il eut recours à l'imposition d'une relique de sainte Agnès. Au mois d'août il assista son beau frère, Roger d'Aquila, comte de Tractto, à ses derniers moments. Exécuteur testamentaire de Roger, Thomas dut, pour expédier cette affaire, recourir au roi Charles Ier, qui le reçut en audience à Capoue. Pour sa nièce, Françoise, comtesse de Ceccano, il obtint qu'elle pût rentrer dans le royaume.

A Naples il retrouva les Pères Jean de San Giuliano, Guillaume de Tocco, Ptolomée de Lucques et autres. L'école du couvent de Naples, en 1272-1273, n'était pas un *studium générale* de l'Ordre. Cependant Thomas touchait un salaire royal pour son cours. Des services personnels lui furent rendus successivement par les frères Bonfils et Jacques de Salerne.

En outre le P. Réginald de Piperno l'assistait. Ses cours furent fréquentés par des prélats comme l'archevêque de Capoue et l'évêque de Salerne, par des confrères et autres religieux, par des clercs et des laïcs. Il expliqua dans ses leçons les *Psaumes*, commenta les livres *De cælo et mundo*, le *De generatione et corruptione* et les *Politiques*, continua la grande *Somme*, composa le *Compendium theologiæ* dédié à son cher P. Réginald. Au carême de 1273 il prêchait — en napolitain — sur le *Credo*, le *Pater*, la *Salutation angélique* et les *commandements*. La matière de ces sermons est conservée dans des opuscules de même titre. Ses prédications furent très fréquentées et goûtées par les Napolitains. A la doctrine, il joignait l'onction qui

lui venait de la méditation, de la lecture spirituelle (Collations des Pères), de la prière affective et de la liturgie. L'antienne *Ne projicias nos* le touchait jusqu'aux larmes.

A beaucoup de personnes de toute classe qui recouraient à ses lumières il donnait des conseils. En 1273 il offrit aux étudiants un dîner pour la fête de sainte Agnès. Il secourait aussi les pauvres de mainte manière. Le 6 décembre, lorsqu'il célébra la messe dans la chapelle de Saint-Nicolas, un grand changement se fit en lui. De ce moment il cessa d'enseigner, d'écrire et de dicter. Il était convaincu de la fin prochaine de sa vie terrestre. Pour quelques jours de vacances il fut envoyé chez sa sœur, la comtesse Théodora de San Severino près de Salerne. Réginald l'y accompagna.

11° *Convocation au concile de Lyon; maladie et mort.* — Suivant un ordre du pape Grégoire X, Thomas dut se préparer à assister comme théologien au concile de Lyon. Il se mit en route au commencement de 1274, emportant son opuscule *Contra errores Græcorum.* En février, il arriva au château de Maenza de sa nièce Françoise de Ceccano. Tombé malade, il fut visité par les cisterciens de l'abbaye voisine de Fossanova. Le docteur Jean de Guidone le soignait. L'état s'aggravant, Thomas se rendit à dos d'âne à l'abbaye cistercienne, expliqua aux moines le *Cantique,* reçut avec grande piété le Saint-Sacrement et le lendemain l'extrême-onction. Dans la matinée du 7 mars, il rendit son âme à Dieu.

Pour les obsèques se joignirent aux moines les dominicains et les franciscains des couvents voisins, l'évêque de Terracina, des nobles de la Campanie et des membres de sa famille. Le corps fut enseveli près de l'autel majeur de l'église. Réginald de Piperno improvisa une oraison funèbre, louant la pureté de vie et l'humilité de son maître. Le deuil de l'ordre était grand. On ne connaît pas d'autres lettres de condoléance que celle rédigée par la faculté de philosophie de Paris.

12° *L'homme, son esprit.* — Maître Thomas d'Aquin était de haute taille, de forte corpulence, de droite stature. Il avait le teint couleur de froment ou brunâtre, la tête grande et un peu chauve. Ses traits réguliers, ses yeux tranquilles et sa bouche ferme et bonne laissaient entrevoir une âme puissamment spirituelle, paisible et pure.

Voué à la vie de l'esprit, il n'usa des biens terrestres que pour le strict nécessaire, il refusa toutes les dignités, il n'eut d'autre ambition que de s'appliquer de mieux en mieux aux devoirs de sa vocation, remplissant ses obligations de chrétien, de religieux, de prêtre et de docteur d'une manière lumineuse, patiente et magnanime. Évitant des conversations inutiles, il cultivait le silence pour vivre retiré dans son esprit. Homme de grande prière sous toutes ses formes, on le décrit comme *miro modo contemplativus* (Tocco). D'une piété profonde envers Dieu et le Rédempteur, d'un rare recueillement dans la célébration de la messe, dévot aux saints, respectueux et charitable envers le prochain, il passait à cause de sa candeur d'âme, de son humilité et de sa charité, pour le *buon fra Tommaso* (Dante). Beaucoup de traits humains et surnaturels de lui furent conservés par Réginald de Piperno, Guillaume de Tocco et d'autres témoins de sa vie, mais il n'a pas eu un biographe comme le fut Eadmer pour saint Anselme.

Après Touron, des auteurs récents comme de Groot, Garrigou-Lagrange, Maritain, Petitot, Déman, Taurisano ont décrit la vie spirituelle de saint Thomas. Mgr Grabmann relève comme les traits essentiels de la spiritualité personnelle du docteur d'Aquin la sagesse, la charité et la paix. Il dit aussi quelles furent les relations personnelles de saint Thomas.

Fortement attaché à Dieu, fin dernière de toute science et de toute culture, Thomas allait à la recherche de la vérité, laissant de côté toute attache subjective, pour saisir plus facilement et plus sûrement le vrai dans toute son objectivité. Ferme dans ses principes, clair et vigoureux dans ses conclusions, il supportait placidement les attaques personnelles dont il était l'objet. Il s'effaça toujours devant la vérité qu'il recherchait pour elle-même. Ses procédés doctrinaux unissent constamment l'observation et la spéculation, l'analyse et la synthèse. En pénétrant de plus en plus les problèmes pendant sa carrière professorale, il s'efforça d'atteindre et de donner des vues toujours plus cohérentes, plus universelles et lucides, exprimées dans une langue sobre et objective, uniquement faite pour la pensée, le *latino discreto,* comme l'a appelé Dante.

Il n'excellait cependant pas seulement comme logicien et métaphysicien, mais il regardait d'un œil attentif et critique les éléments positifs de la doctrine. Il a laissé même quelques observations sur la conception génétique de l'histoire.

En allant aux sources et aux grands auteurs, surtout à Aristote et aux Pères, ils se les assimile, les interprète dans les passages difficiles d'une manière conciliante, ou marque, dans de rares cas, par des mots brefs et précis le degré de sa désapprobation. Sa mémoire prodigieuse le servait admirablement dans l'emploi de la documentation positive. Ouvert aux problèmes doctrinaux de son temps, il se rendit compte exactement de l'état des positions et des autorités passées et contemporaines et ne craignit pas d'innover là où la pénétration des principes et le besoin d'une meilleure méthode lui en montrèrent la nécessité. « La nouveauté par excellence, préparée par quelques-uns de ses aînés, avant tout par Albert le Grand, mais dont l'accomplissement lui était réservé, c'était l'intégration d'Aristote à la pensée catholique » (Maritain). Il dégagea de l'Aristote historique une forme plus purement aristotélicienne qu'Aristote lui-même n'avait pas connue. Dans cette grande tâche sa conviction allait de pair avec son courage et son humilité personnelles.

Le fruit de son application consciencieuse et objective à la recherche et à l'enseignement se manifeste dans le corps doctrinal contenu dans ses écrits d'une étendue extraordinaire et d'une clarté admirable. Sa *Summa theologiæ* où se fusionnent la puissance de l'esprit, l'élévation de l'âme, l'ordre le plus parfait, la propriété de termes et la simplicité supérieure qui est le propre des grands génies classiques, l'expression scientifique et le sens pédagogique, a eu un succès inouï jusqu'à nos jours.

Par le moyen de sa doctrine sûre et profonde, Thomas d'Aquin n'a pas cessé d'illuminer par ses doctrines les générations venues après lui et de féconder la vie scientifique et spirituelle de la postérité. Jean de Saint Thomas († 1644) a bien dit de lui : *Majus aliquid in Thoma quam Thomas suscipitur et defenditur.*

13° *La canonisation. Gloire posthume.* — Une vie tellement noble et spirituelle avait déjà excité l'admiration et la vénération de beaucoup de contemporains. Après la mort vint l'idée du culte. De pieux confrères (Réginald, Jean del Giudice, Albert de Brescia), des historiens (Ptolomée, Guidonis) conservaient la mémoire du défunt. Ses restes passaient pour des reliques. Les cisterciens les examinèrent à diverses reprises, en 1274, 1281, 1288. Le chapitre provincial dominicain tenu à Gaète en 1317 se préoccupait de la canonisation. Avec les informations nécessaires et des lettres postulatoires, Robert de San Valentino et Guillaume de Tocco se rendirent à Avignon où Jean XXII les reçut en audience. La faveur religieuse

et politique du pape pour cette cause du royaume de Naples était assurée. Une première enquête sur la vie et sur les miracles se fit par une commission cardinalice. Le 18 septembre 1318 fut nommée une commission d'enquête à Naples où, le 21 juillet 1319, se constituait le tribunal qui, dans les jours suivants, examinait quarante-deux témoins choisis parmi des dominicains et des cisterciens, des clercs et des laïcs. Le procès-verbal fut porté à Avignon sur un ordre du pape, transmis aux juges par Guillaume de Toceo; une enquête supplémentaire eut lieu d'ailleurs à Fossanova, au mois de novembre 1321.

Pour ce qui concernait la doctrine du maître d'Aquin, les *Concordantiæ dictorum fratris Thomæ*, par Benoît d'Assignano, ont pu servir. Après les discussions et examens des témoignages contenus dans les procès, Jean XXII tint un consistoire le 14 juillet 1323, dans lequel l'ordre dominicain, divers prélats et le roi Robert de Naples présentèrent les dernières suppliques en vue de la canonisation. Elle fut célébrée solennellement le 18 juillet 1323 en présence du roi et de la reine de Naples, d'une foule d'ecclésiastiques et de réguliers, de nobles parmi lesquels Thomas de San Severino, neveu de saint Thomas, et des fidèles de toute condition.

La fête du saint fut fixée au 7 mars, des indulgences accordées à sa célébration; par ordre d'Urbain V, le corps fut transféré en 1368 à Toulouse, où il repose à Saint-Sernin depuis 1369. Le 14 mai 1324 l'évêque de Paris, Étienne de Bourret, annula la condamnation des articles proscrits par son prédécesseur en 1277, en tant qu'ils touchaient ou paraissaient toucher la doctrine de saint Thomas. Les peintres faisaient des portraits du saint Docteur, ou le représentaient dans leurs *trionfi* en des couvents, comme à Pise (Traini), à Florence (Bonaiuto) et ailleurs.

Saint Thomas, qui depuis 1317 fut salué comme *Docteur commun*, fut de plus en plus appelé, à partir du XVe siècle, *Docteur angélique*. Saint Pie V, le 11 avril 1567, le proclama docteur de l'Église. Léon XIII, le 4 août 1879, dans l'encyclique *Æterni Patris*, fit le plus grand éloge de sa doctrine; le 4 août 1880, il le constitua patron des écoles catholiques. Des attestations significatives de son prestige incomparable dans l'Église se trouvent dans les canons 589 et 1366 du Code de droit canonique, dans l'encyclique *Studiorum ducem* de Pie XI du 29 juin 1923 et dans la Constitution apostolique sur les études ecclésiastiques *Deus scientiarum Dominus* du 24 mai 1931, art. 29.

I. SOURCES. — Les principales sources pour la vie de saint Thomas sont les suivantes : 1° Décisions et nominations des chapitres de l'ordre des frères prêcheurs, éd. Reichert, dans *Monumenta O. P. hist.*, Rome, 1898, t. III, et de la province romaine, éd. Käppeli, dans *Monumenta ordinis prædicatorum*, t. XX, 1941. — 2° Ordres pontificaux, statuts et actes universitaires, dans Denifle-Châtelain, *Chartularium Univ. Paris.*, t. I, Paris, 1889. — 3° *Vitæ Fratrum*, par Gérard de Frachet, O. P., vers 1260, témoignage de grande valeur, éd. Reichert, dans *Mon. O. P. hist.*, t. I, 1896, p. 201; cf. p. 359. — 4° Thomas de Cantimpré, O. P., *Bonum universale*, entre 1261 et 1263, assez confus, éd. Douai, 1597, La Haye, 1902. — 5° Ptolomée de Lucques, O. P., dans son *Historia ecclesiastica*, écrite de 1312 à 1317, éd. Muratori, *Script. rer. ital.*, t. XI, 1727, col. 1151-1173, et éd. Taurisano, dans *S. Tommaso d'Aquino, Miscellanea storico-artistica*, Rome, 1924, p. 183-185. — 6° Guillaume de Tocco, O. P., *Vita* (éd. *Fontes*, cf. *infra*). Il est bien informé, mais il donne aux récits historiques un style de légende et embrouille les informations au lieu de les raconter simplement. — 7° Le *procès* d'information de 1319 à Naples en vue de la canonisation avec les témoignages importants de l'abbé Nicolas de Fossanova (n. 8, éd. *Fontes*), de Pierre de Montesangiovanni (n. 19), de Guillaume de Tocco (n. 58), de Barthélemy de Capoue (n. 76 sq.). Le *procès supplémentaire* de 1321 à Fossanova (éd. *Fontes*). — 8° Bernard Guidonis, O. P., historien exact, *Vita*, entre 1319-1321 (éd. *Fontes*). — 9° Pierre Calo, O. P., compilateur, *Vita*, dans son *Legendarium*, entre 1313-1332 (éd. *Fontes*). — 10° *Bulle de canonisation* par Jean XXII du 18 juillet 1323 (éd. *Fontes*).

Après les matériaux publiés par les bollandistes dans les *Acta sanctorum martii*, t. I, p. 653-746, Paris-Rome, 1865, le P. Dominique Prümmer, inspiré par le P. Denifle, a entrepris une édition critique des sources biographiques du Docteur angélique, donnée d'abord dans l'appendice de la *Revue thomiste* et puis séparément dans des fascicules intitulés *Fontes vitæ S. Thomæ Aquinatis*, Toulouse, 1912-1928. Il reproduit les vies par Pierre Calo (*Fontes*, p. 17-55), Guillaume de Tocco (*ibid.*, p. 65-160), Bernard Guidonis (*ibid.*, p. 168-259, 263). Par erreur, à Calo, publié pour la première fois, on a attribué trop de crédit. Après la mort du P. Prümmer, le P. M.-Hyacinthe Laurent a fait suivre en 1934 et 1937 trois fascicules des *Fontes*, contenant le procès de Naples (p. 265-407), de Fossanova (p. 409-510), des récits sur la canonisation et la bulle de canonisation (p. 511-532) et des documents au nombre de 59 (p. 532-677).

La valeur des sources a été examinée spécialement par le P. Mandonnet au cours de ses nombreuses études sur saint Thomas (voir plus loin), par François Pelster, *Die älteren Biographien des hl. Thomas v. Aquin*, dans *Zeitschrift f. kath. Theologie*, t. XLII, 1920, p. 242-274, 336-397; le même, *Kritische Studien zum Leben und zu den Schriften Alberts des Grossen*, Fribourg-en-B., 1920, p. 68-79; le même, *La giovinezza di S. Tommaso, La famiglia di S. Tommaso, I parenti prossimi di S. Tommaso, studio critico sulle fonti*, dans *Civiltà Cattolica*, 1923, t. I, p. 385-400; t. II, p. 401-410; t. III, p. 299-303; par E. Janssens, *Les premiers historiens de la vie de saint Thomas d'Aquin*, dans *Revue néo-scolastique de philosophie*, t. XXVI, 1925, p. 201-214, 325-352, 452-476; par P. Castagnoli, *Regesta thomistica*, dans *Divus Thomas* (Plaisance), t. XXX, 1927, n. 4, 1928, n. 1, 1929, n. 1, 4, 5.

Bibliographie des sources dans Mandonnet-Destrez, *Bibliographie thomiste*, Le Saulchoir, 1921, n. 1-16; *Bulletin thomiste*, Bellevue-Paris, 1924-1939.

II. ÉTUDES CRITIQUES SUR LA BIOGRAPHIE. — J. Echard, dans les *Scriptores O. P.*, Paris, 1719, t. I, p. 271-354, 662; Gianfrancesco Bernardo de Rubeis (Rossi), *De gestis et scriptis ac doctrina s. Thomæ Aquinatis dissertationes criticæ et apologeticæ*, Venise, 1750, reproduites dans l'édition léonine, Rome, 1882, t. I, p. XIV-CCXLVI; F. Scandone, *La vita, la famiglia et la patria di S. Tommaso*, dans *S. Tommaso d'Aquino, Misc. storico-artistica*, Rome, 1924, p. 1-110; D. Prümmer, *De chronologia vitæ S. Thomæ Aquinatis*, dans *Xenia thomistica*, Rome, t. III, 1925, p. 1-8; P. Mandonnet, *Date de naissance de S. Thomas d'Aquin*, dans *Revue thomiste*, t. XXII, 1914, p. 652-679; *Thomas d'Aquin novice prêcheur (1244-1246)*, *ibid.*, 1924-1925 et tiré à part; *Thomas d'Aquin lecteur à la Curie romaine*, dans *Xenia thomistica*, t. III, p. 9-40; F. Pelster (cf. ci-dessus); Castagnoli (cf. ci-dessus); Torraca-Monti, *La Storia della Università di Napoli*, Naples, 1924, *passim*; H.-Ch. Scheeben, *Albert der Grosse, Zur Chronologie seines Lebens*, Vechta-Lipse, 1931, *passim*; F. Hirschenauer, *Die Stellung des hl. Thomas v. Aquin im Mendikantenstreit an der Universität Paris*, St. Ottilien, 1934; M. Grabmann, *Die persönlichen Beziehungen des hl. Thomas v. Aquin*, dans *Hist. Jahrbuch*, t. LVII, 1937, p. 305-322; D.-T. Leccisotti, *Il Dottore Angelico a Montecassino*, dans *Riv. di filos. neo-scol.*, t. XXXII, 1940, p. 519-547; A. Walz, *De Aquinatis e vita discessu*, dans *Xenia thomistica*, t. III, p. 41-55.

On consultera en outre : M. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben*, t. II, Munich, 1936, p. 103-137; le même, *Thomas von Aquin*, 6e éd., Munich, 1936, traduit en sept langues; P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle*, t. I, Paris, 1933, p. 85-104; Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*, 2e éd., 2 vol., Louvain, 1908-1911; F. van Steenberghen, *Les œuvres et la doctrine de Siger de Brabant*, Bruxelles, 1938; Grabmann, *Siger von Brabant und Dante*, dans *Deutsches Dante-Jahrbuch*, t. XXI, p. 109-130, trad. ital. dans *Riv. di filos. neo-scol.*, t. XXXII, 1940, p. 123-137; le même, *Geschichte der kath. Theologie*, Fribourg-en-B., 1933 (trad. ital., 2e éd., Milan, 1939; trad. espagn., Madrid, 1940), *passim*; Cayré, Cordovani, Gilson, Manser, Masnovo, H. Meyer, Pègues, Rolfes, Sertillanges, Szabo, De Wulf, Ueberweg-Geyer, dans leurs exposés des doctrines de saint Thomas.

Pour le culte et la gloire posthume : Mandonnet, *La canonisation de saint Thomas d'Aquin*, dans *Mélanges tho-*

mistes, Le Saulchoir, 1923, p. 1-48; P.-A. Walz, *Historia canonizationis S. Thomæ de Aquino*, dans *Xenia thomistica*, t. III, p. 105-172, 173-188 (bulle); J.-J. Berthier, *S. Thomas Aquinas, « doctor communis » Ecclesiæ*, t. I : *Testimonia Ecclesiæ*, Rome, 1914; L. Lavand, *S. Thomas « Guide des études »*, Paris, 1925; Walz, *Studi domenicani*, Rome, 1939, p. 130-147; B.-H. Molkenboer, *S. Thomas v. Aquino in der Schilderkunst*, dans *S. Thomas v. Aquino*, éd. par A. von Winckel et F. von Goethem, Gand-Louvain, 1927, p. 143-228, avec 131 clichés. Voir *Bibliographie thomiste* de Mandonnet-Destrez, n. 87-138 et le *Bulletin thomiste*, 1924-1937.

III. Biographies. — On retiendra surtout celles de A. Touron, Paris, 1741; R.-W. Vaughan, 2e éd., Londres, 1890; J.-V. de Groot, 2e éd., Utrecht, 1907; J.-A. Endres, Mayence, 1910; H. Petitot, Paris, 1923 (trad. en italien et espagnol); P.-A. Walz, *Delineatio vitæ S. Thomæ de Aquino*, Rome, 1927; E. de Bruyne, Bruxelles, 1928; A. Puccetti, Turin, 1928; A.-C. d'Arcy, Londres, 1930; R. Diaccini, Rome, 1934; I. Taurisano, Turin, 1941; A. Toso, Rome, 1942.

Voir les articles dans *The Catholic Encyclopedia*, t. XIV, 1912, p. 663-676 (Kennedy); *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana*, t. LXII, 1928, p. 574-583 (Espasa-Calpe); *Enciclopedia Italiana*, t. XXXIII, 1937, p. 1013-1020 (Pelster, Grabmann); *Lexikon für Theologie u. Kirche*, t. X, 1938, col. 112-121 (Grabmann).

J. Maritain, *Le Docteur angélique*, Paris; G.-K. Chesterton, Londres, 1933 (trad. en cinq langues); J.-H.-E.-J. Hoogveld, Nimègue, 1934, et autres introduisent surtout à la personne et aux doctrines de saint Thomas.

P.-A. Walz.

II. Le docteur et le saint. Caractéristiques générales. — Jusqu'à saint Thomas, la pensée chrétienne s'était développée le plus souvent dans la lumière supérieure de la sagesse mystique. La recherche rationnelle, visiblement animée par l'amour, semblait toute orientée vers la satisfaction des tendances les plus hautes de l'âme religieuse.

Le Docteur angélique semble au contraire se placer sur un plan strictement intellectuel et son effort ne paraît viser qu'à constituer par des procédés rationnels une science de Dieu tel qu'il s'est manifesté à nous par la Révélation. Depuis le Moyen Age cette attitude lui a valu bien des critiques. Luther, qui mettait en doute son salut, l'accusait d'avoir livré en pâture à la curiosité humaine les vérités que Dieu nous a enseignées pour nous sauver. Au temps du modernisme, tel auteur ne voyait en lui qu'un sage de type aristotélicien, oublieux du caractère essentiel à toute pensée chrétienne qui doit être avant tout un instrument de salut et de sainteté.

Sans se porter à des jugements si excessifs, beaucoup sont gênés par cet intellectualisme rigoureux. Il ne sera pas inutile, pour dissiper cette impression, d'exposer la conception propre à saint Thomas de sa mission doctrinale, et de caractériser sa sainteté dans ses rapports avec son office de docteur. Ce sera donner du personnage la connaissance indispensable à la bonne interprétation de son œuvre.

1° *Mission doctrinale.* — Saint Thomas, dans son estime pour l'enseignement sacré, n'hésite pas à l'assigner comme fin spéciale à la forme la plus haute de vie religieuse. IIa-IIæ, q. CLXXXVIII, a. 6. Car il est un acte impéré par la charité dans son exercice, *ibid.*, a. 1, qui par sa nature dérive de la plénitude de la contemplation. *Ibid.*, a. 6. Sans doute l'acte d'enseigner, ordonné à la perfection du prochain, appartient à la vie active, IIa-IIæ, q. CLXXXI, a. 3, mais, pour connaître la vérité divine qui est son objet, il faut étudier, méditer et prier, afin d'obtenir de la voir dans la lumière de la contemplation. *Ibid.*, a. 6.

Sa dignité suréminente est d'ajouter à la contemplation, sans la diminuer en rien, *ibid.*, q. CLXXXII, a. 3, ad 3um, la communication de ses fruits au prochain : *Majus est contemplata aliis tradere quam solum contemplari. Ibid.*, q. CLXXXVIII, a. 1. Pour sentir combien nous sommes loin ici du sage aristotélicien, il suffira de noter comment la charité, qui est à l'origine de cet effort studieux tout pénétré de prière, l'oriente vers le bien commun de l'Église. *Contra impugnatores*, c. II; *Quodl.*, VII, a. 18; IIa-IIæ, q. CLXXXIII, a. 2.

L'étude sacrée ne s'intéresse aux créatures que pour mieux connaître Dieu, IIa-IIæ, q. CLXXX, a. 4; q. CLXXXVIII, a. 5, ad 3um; *Cont. Gent.*, l. II, c. II, ou pour mieux réfuter les erreurs qui le concernent. *Ibid.*, c. III. Or, c'est l'amour de Dieu qui applique l'intelligence à son étude : *Et propter hoc Gregorius constituit vitam contemplativam in caritate Dei, in quantum scilicet aliquis ex dilectione Dei inardescit ad ejus pulchritudinem conspiciendam.* IIa-IIæ, q. CLXXXVIII, a. 1. L'amour ne se contente pas de vues superficielles sur la personne aimée, mais, occupé sans cesse à examiner intérieurement tous les détails qui la concernent, il veut pénétrer jusqu'au plus intime d'elle-même. Aussi l'Esprit qui est amour scrute-t-il les profondeurs de Dieu. Ia-IIæ, q. XXVIII, a. 2. Cette constante méditation de l'esprit, toujours tourné vers le trésor du cœur, chasse toute pensée étrangère, *ibid.*, a. 3, mais elle exige aussi une purification de toutes les puissances réalisée par les vertus morales. IIa-IIæ, q. CLXXXVIII, a. 2. Une âme ainsi possédée par l'amour de Dieu et pacifiée intérieurement, pourra appliquer son intelligence à l'étude intense des choses divines qui est l'objet propre de la « studiosité ». *Ibid.*, q. CLXVI, a. 1, ad 2um. Cette vertu a pour but de rectifier l'appétit naturel de connaître pour le faire tendre vers sa fin qui est la connaissance de Dieu. *Ibid.*, q. CLXVII, a. 1 et 2. La charité est donc pour saint Thomas le motif qui applique le docteur à l'étude des choses divines.

Mais il importe de le remarquer, le docteur remplit dans l'Église une mission sociale. *Cont. imp.*, c. II; *Quodl.*, VII, a. 18; IIa-IIæ, q. CLXXXIII, a. 2. Son office est de subvenir aux nécessités spirituelles du prochain en lui communiquant les connaissances spéculatives et pratiques dont il a besoin pour atteindre sa fin surnaturelle, soit par l'enseignement, soit par la prédication. Sermon *Rigans montes*, éd. Mandonnet, t. IV, p. 494; *Quodl.*, III, a. 9. Le devoir lui incombe également de réfuter les erreurs *(Rigans montes)* et d'écarter les doutes qui mettraient la foi en péril. *Serm.* III, éd. de Parme, t. XXIII, p. 228. L'usage de sa science à cette fin est une œuvre de miséricorde impérée par la charité, *In IVum Sent.*, dist. XLIX, q. V, a. 3, qu. 3, ad 1um et 2um, plus méritoire que le ministère particulier des âmes, et qui aura comme récompense au ciel une auréole spéciale. La charité, au principe de l'effort intellectuel du docteur, le pousse donc aussi à communiquer sa science aux autres dans le désir de leur profit spirituel et du bien de l'Église. *Ibid.*, q. III, a. 9.

L'intellectualisme de saint Thomas paraît lui-même commandé par sa mission doctrinale. Lorsqu'un contemplatif comme Anselme se livre à l'étude, c'est, selon son expression, *sub persona conantis erigere mentem suam ad contemplandum Deum. Prosl.* Dans une telle perspective, la méditation même théologique prend une allure affective. Qu'un fils de saint François tel que saint Bonaventure s'installe sur la montagne de Sainte-Geneviève pour enseigner, il doit subordonner l'effort intellectuel à l'esprit de saint François. Le but de son activité scientifique sera donc : *ut... hauriantur consolationes quæ sunt in unione sponsi et sponsæ quæ quidem fit per caritatem... De red. artium ad theol.*, éd. de Quarracchi, t. V, n. 26, p. 328. Mais saint Thomas est docteur par vocation. *Cont. Gent.*, l. I, c. II, et il appartient à un ordre qui dès le début, fut un ordre de docteurs et de prédicateurs. Cf. P. Mandonnet-M.-H. Vicaire, *Saint Dominique, l'homme, l'idée, l'œuvre*, Paris, 1937, t. I, p. 76. La fin de son étude n'est plus de subvenir aux besoins même les

plus élevés de son âme. Le labeur théologique est devenu pour lui l'acte par lequel il doit servir Dieu par amour et subvenir aux nécessités des membres du Christ-Jésus. Or, l'enseignement doctrinal, qu'il se fasse dans la chaire du maître ou dans celle du prêcheur, n'a pas pour but de faire confidence aux auditeurs des sentiments que suscite dans l'âme du docteur la vérité contemplée, mais il doit tendre à en donner une représentation objective le plus parfaite possible. L'intelligence par son activité propre est ordonnée à réaliser cette représentation objective du réel, capable de subvenir à tous les besoins les plus variés de l'Église. Il fallait donc que le docteur commun de l'Église, qui plus que tous avait mission d'enseigner, acceptât, dans l'ordre de la spécification, la finalité propre de la recherche intellectuelle qui est la connaissance scientifique de Dieu.

Toutefois il n'a garde d'oublier le rôle que doit y jouer la prière, *Rigans montes*, p. 496, et il sait que le Saint-Esprit aide ses docteurs par des grâces spéciales qu'il décrit. IIa-IIæ, q. CLXXVII, a. 1. Mais sa vie nous le dira encore mieux que sa doctrine.

2° *Le saint.* — La note distinctive de la sainteté de saint Thomas semble avoir été un effort constant pour soustraire son âme à tout ce qui aurait pu nuire à la profondeur de sa contemplation studieuse et une application continuelle de toutes ses forces à l'amoureuse recherche de la divine vérité et à sa communication aux autres par l'enseignement sous toutes ses formes et par la prédication. Nous citons d'après les *Fontes vitæ Sancti Thomæ*, édition D. Prümmer et H. Laurent, cf. ci-dessus, col. 630.

Saint Thomas s'applique par les vertus morales à faciliter l'ascension de son esprit vers Dieu. S'il ne pratique pas les macérations violentes en usage parmi ses frères, il a recours souvent à l'abstinence et au jeûne, *Proc. can. Neap.*, p. 326, 346, et il donne à ce dernier une valeur impétratoire pour obtenir la lumière dans ses difficultés. G. de Tocco, p. 105. Par ce moyen, IIa-IIæ, q. CXLVII, a. 1, et par une chasteté parfaite excluant tout mouvement charnel (G. de Tocco, p. 100-101), sa sensibilité toute spiritualisée, IIa-IIæ, q. CLXXX, a. 3, ad 3um, n'entravait pas son application aux choses divines.

Son humilité le libère de toute vue intéressée capable de troubler son regard dans la recherche de la vérité, et elle le tient éloignée des charges et des honneurs qui l'auraient ravi à l'étude. G. de Tocco, c. XXIV-XXVI. Le saint docteur avoue ne s'être jamais arrêté à un mouvement de vaine gloire provoquée par ses succès doctrinaux. *Ibid.*, p. 97. Résistant à Jean Pecham qui attaque sa doctrine, il le fait avec une douceur confessée par son adversaire lui-même. *Ibid.*, p. 99. Une âme ainsi détachée d'elle même était prête dans sa recherche du vrai à se soumettre toujours à la réalité objective et, à travers elle, à Dieu cause de toute vérité. IIa-IIæ, q. CLXII, a. 3, ad 1um. Elle ne se laisserait pas non plus distraire de sa mission par l'attrait des honneurs. Toute sa vie, saint Thomas refusa obstinément les charges ecclésiastiques les plus honorifiques, Tocco, p. 115-116, et pria Dieu de mourir dans sa condition de simple frère. *Ibid.*, p. 137. A Paris, loin de profiter de l'estime de saint Louis pour se mêler aux affaires séculières, il s'en tient le plus éloigné possible. *Ibid.*, p. 108-109.

Le motif dominant dans cet éloignement semble être le désir de se garder à sa studieuse contemplation. S'il ne veut pas « posséder la ville de Paris », c'est parce que les soucis de son gouvernement l'arracheraient à sa mission et il lui préfère les homélies de Jean Chrysostome sur saint Matthieu. *Ibid.*, p. 115. Ce souci de se concentrer dans sa méditation inspire cet amour du silence et de la solitude, cette taciturnité et cet éloignement des relations extérieures non indispensables qui ont tant frappé ses contemporains. *Ibid.*, p. 69, 74, 78, 122. Saint Thomas indique ces vertus comme des moyens nécessaires à qui veut parvenir à la science dans une lettre de conseils à un jeune frère. *Op.*, XLIV, éd. Mandonnet, p. 534.

Grâce à ces vertus, saint Thomas peut appliquer toutes ses forces à l'accomplissement de sa mission. Tous les témoins de sa vie ont été frappés de sa prodigieuse activité. Guillaume de Tocco en livre l'explication lorsqu'il montre Thomas toujours occupé à méditer ce qu'il devait écrire ou dicter. *Ibid.*, p. 89. Cette absorption dans l'étude le prive de l'usage de ses sens jusqu'à la table de saint Louis, *ibid.*, p. 116, ou en présence d'un cardinal. *Ibid.*, p. 117. Dans cet état, il peut dicter à quatre secrétaires à la fois. *Ibid.*, p. 89. Avant Newton, Thomas d'Aquin applique à la perfection le grand moyen pour découvrir et pénétrer la vérité : il y pense toujours.

Mais ce moyen ne suffit pas. La vérité qu'étudie le théologien est divine et elle excède les capacités de tout esprit, fût-il génial comme celui du Docteur angélique. *Rigans montes*, p. 496. Dans tous les actes scolaires importants, G. de Tocco, p. 79, 85, 95, chaque fois qu'il se met au travail, *ibid.*, p. 105, ou qu'il rencontre une difficulté, *ibid.*, p. 88, *profusus orabat lacrymis pro divinis inveniendis secretis. Ibid.*, p. 105. C'est à cette prière plus qu'à son étude qu'il attribue sa science. Bern. Guidonis, p. 183. Il a soin d'entretenir en lui la flamme de la dévotion par une lecture quotidienne de Cassien : *Ego in hac lectione devotionem colligo, ex qua facilius in speculationem consurgo...* G. de Tocco, p. 95. Thomas ne séparait donc pas sa mission doctrinale de sa vie de piété et cette dernière lui semblait indispensable pour s'acquitter de sa charge. Ce que fut sa dévotion, ses deux messes quotidiennes, *ibid.*, p. 103, ses larmes à l'autel, et au chœur durant le chant du répons, *Media vita*, p. 104, ses longues nuits devant le Saint-Sacrement, l'office composé en son honneur, ainsi que les prières qu'il nous a laissées, le disent éloquemment.

A cette dévotion, le ciel répondit par une série de faveurs extraordinaires, d'un caractère nettement intellectuel et en rapport le plus souvent avec les besoins de son office. Chez lui, on ne trouve aucun phénomène de caractère purement affectif, comme transverbération, échange de cœurs, stigmatisation, mais par contre abondent les visions ordonnées à la manifestation de la vérité. Il reçoit du ciel le thème de sa leçon magistrale, *ibid.*, p. 85, et par le ciel il est instruit de difficultés qui l'arrêtent dans les commentaires de saint Paul et d'Isaïe. *Ibid.*, p. 88.

Il interroge son successeur à Paris, frère Romain, qui lui apparaît, sur la persistance au ciel des sciences acquises. « Je vois Dieu, lui répond ce dernier, ne me pose pas pareille question. » Thomas de répliquer : « Mais le vois-tu par l'intermédiaire d'une espèce ou sans espèce. » *Ibid.*, p. 119. La sainte Vierge vient le rassurer sur son âme et sa science. *Ibid.*, p. 107. Deux fois, on le voit élevé de terre et on entend Notre-Seigneur qu'il consulte sur sa doctrine (accidents eucharistiques, Bern. Guidonis, p. 190; Passion IIIa; cf. G. de Tocco, p. 108) l'approuver : *Bene scripsisti de me Thoma.* Peut-être était-ce une coutume chez lui d'interroger ainsi le Maître divin sur son enseignement; la *Somme* paraît dès lors le fruit de son oraison et de sa contemplation autant que de son étude et de sa spéculation. L. Petitot, *La vie intégrale de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1923, 11e éd., p. 124.

Dans l'accomplissement de sa charge, Thomas se dépense pour tous. Aux commençants est dédiée sa *Somme*, prol.; il sollicite un miracle pour ne pas manquer un cours, G. de Tocco, p. 124; il répond à toutes

les questions qu'on lui pose par plusieurs opuscules, et il n'omet pas le ministère de la prédication dans lequel il sait émouvoir et édifier le peuple. G. de Tocco, p. 122; Bern. Guidonis, p. 195. Ce souci d'être utile aux âmes lui inspire un zèle profond dont sa vie compte beaucoup d'exemples. *Ibid.*, p. 96, 109, 110.

Par dessus tout, c'est son amour de Dieu qui fut l'âme de tout son effort intellectuel, ainsi qu'il le confesse au moment de recevoir le viatique: *Sumo te... pro cujus amore studui, vigilavi et laboravi, te prædicavi et docui... Ibid.*, p. 132. Depuis quatre mois cependant, le saint docteur avait abandonné toute activité doctrinale, à la suite d'une extase plus prolongée que les autres : *Venit finis scripturæ meæ*, confiait-il à frère Réginald, *quia talia sunt mihi revelata quod ea quæ scripsi et docui, modica mihi videntur, et ex hoc spero in Deo quod sicut doctrinæ meæ sic cito finis erit vitæ meæ. Ibid.*, p. 120. Le grand docteur qui s'est toujours effacé derrière la vérité objective, sans rien confier de ses expériences surnaturelles, ne s'est pas expliqué davantage sur la nature de ces lumières. S'agit-il de cette vision intellectuelle de la Trinité et de l'expérience intime des attributs divins qui couronnent la vie des saints ici-bas? Alors leur langue et leur plume comme celles de saint Thomas se refusent à dire ce qu'ils savent, *non discens, sed patiens divina.* En tout cas le plus intellectualiste des docteurs, qui laissa la *Somme* inachevée, commenta sur son lit de mort le Cantique des Cantiques. Cette brève exposition de sa conception du docteur et de la façon dont il l'a réalisée, suffira, croyons-nous, à écarter toutes les critiques suscitées par l'allure intellectuelle de sa doctrine.

Elle ne sera pas non plus inutile pour comprendre son enseignement. Car il ne saurait être séparé de la personnalité de saint Thomas.

P.-M.-R. Gagnebet.

III. Écrits de saint Thomas. — Saint Thomas a laissé beaucoup d'écrits sur les matières les plus diverses dans les domaines de la philosophie et de la théologie. Ces écrits sont en partie le fruit de ses leçons académiques (ainsi les Commentaires bibliques et le Commentaire sur les *Sentences*), ou des disputes scolastiques (ainsi les *Questions disputées*), et en partie le produit d'une composition libre, soit systématique (comme les *Sommes*), soit en réponse à des demandes ou nécessités d'explication (comme la plupart des *Opuscules*).

Quelques-unes de ses œuvres ont été écrites de sa propre main ou ont été dictées par lui, d'autres au contraire furent « reportées » soit par des confrères soit par des étrangers. On possède encore des écrits de saint Thomas qui nous sont parvenus dans l'original en autographe, cf. M. Grabmann, *Die Autographe des hl. Thomas v. Aquin*, dans *Hist. Jahrbuch*, t. xl, 1940, p. 514-537. D'autres nous ont été transmis dans des copies.

Certaines œuvres authentiques ont disparu comme divers commentaires bibliques; les expositions du *Cantique* dans les *Opera omnia* ne sont pas de saint Thomas. Cf. Mandonnet, *Écrits*, p. 144 sq.

A cause de l'interruption d'enseignement, soit à Paris, soit en Italie, et pour d'autres raisons, le problème des écrits de saint Thomas a donné lieu à des graves discussions, surtout quant à l'authenticité ou non-authenticité de l'un ou de l'autre ouvrage conservé sous son nom. Déjà les éditeurs de la *Piana* (1570) avaient marqué le caractère authentique ou au contraire douteux de certains écrits attribués au saint docteur. Dans cette étude de la transmission des œuvres de saint Thomas et de l'établissement de leur authenticité s'est surtout distingué le P. Jacques Échard, dans les *Scriptores Ord. Præd.*, Paris, 1719, t. i, p. 283 sq., suivi, avec moins de précision par Bernard de Rubeis, Thomas Soldati, P.-A. Uccelli et d'autres. De nos jours, ce sont surtout le P. Pierre Mandonnet († 1936) et Mgr Martin Grabmann, deux savants qualifiés, qui, en de nombreuses publications, ont contribué à la solution des problèmes d'authenticité de la production littéraire du maître d'Aquin.

P. Mandonnet, dans son étude *Des écrits authentiques de saint Thomas d'Aquin*, 2e éd., Fribourg, 1910, apporte à la discussion le critère nouveau du catalogue officiel, critère ou hypothèse dont M. Grabmann, *Die Werke des heiligen Thomas von Aquin*, 2e éd., Munster-en-W., 1931, p. 53-75 montre toute la fragilité.

Outre les érudits que nous venons de citer, la controverse et les recherches sur l'authenticité et la chronologie des écrits de saint Thomas, ont mis en avant les savants éditeurs léonins et d'autres spécialistes, comme Denifle, Gilson, De Bruyne, Destrez, Synave, Chenu, Lottin, Glorieux, Pelzer, Pelster, Suermondt, Beltran de Heredia, Käppeli, Castagnoli, généralement dans les revues suivantes : *Revue thomiste*, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, *Bulletin thomiste*, *Divus Thomas* (Fribourg et Plaisance), *Gregorianum*, *Scholastik*, *Angelicum*, *Ciencia tomista*, *Ephemerides theologicæ Lovanienses*, *Recherches de théologie ancienne et médiévale.* Signalons encore les études du P. A. Bačic, *Introductio compendiosa in opera S. Thomas Aquinatis*, Rome, 1925, du P. J. de Guibert, *Les doublets de S. Thomas*, Paris, 1926, et de J. Destrez, *Études critiques sur les œuvres de saint Thomas d'Aquin d'après la tradition manuscrite*, t. i, Paris, 1933.

P. Mandonnet, *Bibliographie thomiste*, p. xii-xvii, distribue les écrits de la manière suivante : I. Philosophie : 1° Commentaires sur Aristote (n. 1-13); 2° Œuvres diverses (n. 14-25). — II. Écriture sainte : 1° Ancien Testament (n. 26-31); 2° Nouveau Testament (n. 32-42). — III. Théologie : 1° Théologie générale (n. 43-46); 2° Dogmatique (n. 47-49); 3° Morale (n. 50-62). — IV. Apologétique (n. 63-68). — V. Droit canonique (n. 69-70). — VI. Parénétique (n. 71-74 *bis*). — VII. Liturgie (n. 75).

M. Grabmann, dans *Die Werke...*, classe les œuvres de saint Thomas selon les genres littéraires. La liste suivante s'inspire des travaux de Mandonnet, Grabmann, etc. Sur les éditions et traductions des textes des œuvres thomistes, voir *Bulletin thomiste*, 1924 sq.; surtout 1933, p. 80-84, 113-128; 1937, p. 61-79 et M. Grabmann, *Thomas v. Aquin*, 1935, p. 227-231.

1° *Commentaires sur l'Écriture sainte.* — 1. *In Job expositio* (1261-1264), Mandonnet, 1269-1272.

2. *In psalmos Davidis lectura*, jusqu'au ps. li inclusivement (1272-1273). Réportation par Réginald de Piperno.

In Cantica canticorum expositio, perdu; le texte *Sonet vox tua* est de Gilles de Rome, l'autre *Salomon inspiratus* d'un auteur préthomiste.

3. *In Isaiam prophetam expositio* (1267-1269), Pelster, 1252-1253.

4. *In Jeremiam prophetam expositio* (1267-1269), Pelster, 1252-1253.

5. *In Threnos Jeremiæ prophetæ expositio* (1267-1268), Pelster, 1252-1253.

6. *In evangelium Matthæi lectura*, réportation par Pierre d'Andria et Ligier de Besançon (1256-1259).

7. *In evangelium Joannis expositio*, c. i-v; *lectura*, du c. vi à la fin, réportation par Réginald de Piperno (1269-1272).

8. *Catena aurea (Glossa) continua super quattuor evangelia : Super Matthæum*, dédiée à Urbain IV (1261-1264), *Super Marcum*, dédiée au card. Hannibald, (1265), *Super Lucam* (1266), *Super Joannem* (1267).

9. *In S. Pauli epistulas expositio : Ad Romanos; I ad Corinthios*, c. I-X (1272-1273) [le texte de I Cor., VII, 14-X, perdu dans l'original, est remplacé dans les éditions par le passage du commentaire de Pierre de Tarentaise]; *lectura* de *I Cor.*, XI à *Hebr.*, fin, réportation par Réginald de Piperno (1259-1265).

2° *Commentaires sur Aristote et le Liber de causis.* — 1. *In libros Peri Hermeneias expositio*, jusqu'au l. II, lect. 2 inclusivement (1269-1272), au prévôt de Louvain. Le reste suppléé par Cajétan.

2. *In libros Posteriorum Analyticorum expositio* (1269-1272).

3. *In VIII libros Physicorum expositio* (après 1268).

4. *In libros De cælo et mundo expositio*, jusqu'au l. III, lect. 8 (1272). Le reste par Pierre d'Auvergne.

5. *In libros De generatione et corruptione expositio*, jusqu'au l. I, lect. 17 inclusivement (1272). Le reste par Thomas de Sutton.

6. *In IV libros Meteorologicorum*, jusqu'au l. II, lect. 10 inclusivement (1269-1271). Le reste des livres II et III par Pierre d'Auvergne, le IVe livre par un autre, peut-être par Jean Quidort.

7. *In libros De anima lectura in lib. I*, réportation par Réginald de Piperno; *expositio in lib. II et III* (1266).

8. *In libros De sensu et sensato expositio* (1266-1272).

9. *In librum De memoria et reminiscentia expositio* (1268-1272).

10. *In XII libros Metaphysicorum expositio* (1268-1272).

11. *In X libros Ethicorum expositio* (1269).

12. *In IV libros Politicorum expositio*, jusqu'au l. III, lect. 6 inclusivement (vers 1269). Le reste par Pierre d'Auvergne.

13. *In librum De causis expositio* (1269-1273).

3° *Œuvres systématiques.* — 1. *Scriptum (Commentum) in IV libros Sententiarum magistri Petri Lombardi* (1254-1256), Pelster, 1253-1255.

2. *Summa contra Gentiles lib. I* (1259), *lib. II-IV* (1261-1264).

3. *Summa theologiæ*, jusqu'à IIIa, q. XC inclusivement, la Ia pars, 1266-1268, la Ia-IIæ, 1269-1270, la IIa-IIæ, 1271-1272, la IIIa, 1272-1273. Le reste, « Supplément », est pris des *Sentences*.

4. *Quæstiones disputatæ :*

a) En série : a. *De veritate* (1256-1259).

b. *De potentia* (1265-1267), Mandonnet, 1259-1263.

c. *De spiritualibus creaturis* (1266-1268), Mandonnet, 1269.

d. *De anima* (après 1266), Mandonnet, 1269-1270.

e. *De malo* (après 1269); Mandonnet, 1263-1268.

f. *De virtutibus in communi, de virtutibus cardinalibus* (1269-1272).

g. *De caritate* (1269-1272).

h. *De correctione fraterna* (1269-1272).

i. *De spe* (1269-1272).

j. *De unione Verbi incarnati* (1269-1272).

b) Isolées : De sensibus sacræ Scripturæ (1266); *De opere manuali religiosorum* (1256); *De natura beatitudinis* (1266), éd. Mandonnet, dans *Rev. thom.*, t. XXIII, 1918, p. 366-371; cf. Grabmann, *Die Werke*, p. 344; *De pueris in religionem admittendis* (1271).

5. *Quæstiones quodlibetales (de quolibet) :* 1-6 (1269-1272), 7-11 (1265-1267), 12 (1265-1267, probablement réportation).

6. *Opuscules :* Les numéros entre parenthèses indiquent l'ordre dans la *Piana*. Sur la numérotation des opuscules, cf. H.-D. Simonin, dans *Rev. thom.*, t. XXXV, 1930, Supplément; les ouvrages dont l'authenticité est discutée sont marqués d'un astérisque.

1. (1) *Contra errores Græcorum ad Urbanum IV pontificem maximum* (1261-1264).

2. (2) *Compendium theologiæ ad fratrem Reginaldum socium suum carissimum;* autres titres : *De fide et spe*, ou *De fide, spe et caritate*, inachevé (1272-1273).

3. (3) *De rationibus fidei contra Saracenos, Græcos et Armenos ad cantorem Antiochenum* (1261-1264).

4. (4) *(Collationes) De duobus præceptis caritatis et decem legis præceptis* (carême 1273), réportation par Pierre d'Andria.

5. (5) *De articulis fidei et sacramentis Ecclesiæ ad archiepiscopum Panormitanum* (Léonard de Comitibus) (1261-1268).

6. (6) *Expositio super symbolum apostolorum*, dite aussi : *Collationes de Credo in Deum*, carême 1273, réportation par Pierre d'Andria.

7. (7) *Expositio orationis dominicæ*, dite aussi : *Collationes de Pater noster*, carême 1273, réportation par Pierre d'Andria.

8. (8) *Expositio super salutationem angelicam*, dite aussi : *Collationes de Ave Maria*, carême 1273, réportation par Pierre d'Andria.

9. (9) *Responsio ad fratrem Joannem Vercellensem, generalem magistrum ordinis prædicatorum, de articulis CVIII sumptis ex opere Petri de Tarantasia;* autre titre : *Declaratio dubiorum*, etc. (1265-1266).

10. (10) *Responsio ad fratrem Joannem Vercellensem, generalem magistrum ordinis prædicatorum, de articulis XLII*, dite aussi : *Declaratio XLII quæstionum* (1271).

11. (11) *Responsio ad lectorem Venetum de articulis XXXVI*, dite aussi : *Declaratio XXXVI quæstionum*, à Bassiano de Lodi (1269-1271).

12. (12) *Responsio ad lectorem Bisuntium de articulis VI*, dite aussi : *Declaratio VI quæstionum*, à Gérard de Besançon (1271).

13. (15) *De substantiis separatis seu de angelorum natura ad fratrem Reginaldum socium suum carissimum*, inachevé (1272-1273).

14. (16) *De unitate intellectus contra Averroistas* (1270).

15. (17) *Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu* (1270).

16. (18) *De perfectione vitæ spiritualis* (1269).

17. (19) *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* (1256).

18. (20) *De regimine principum ad regem Cypri*, jusqu'au l. II, c. IV, inclusivement, à Hugues II ou III, (1265-1266). Le reste par Ptolomée de Lucques.

19. (21) *De regimine Judæorum ad ducissam Brabantiæ* (Aleyde), dit aussi : *Ad comitissam Flandriæ* (1261-1272).

20. (22) *De forma absolutionis ad generalem magistrum Ordinis* (1269-1272).

21. (23) *Expositio Iæ decretalis ad archidiaconum Tudertinum* (1259-1268).

22. (24) *Expositio super IIam decretalem ad eundem* (1259-1268).

23. (25) *De sortibus ad dominum Jacobum de Burgo* (1269-1272).

24. (26) *De judiciis astrorum ad fratrem Reginaldum socium suum carissimum* (1269-1272).

25. (27) *De æternitate mundi contra murmurantes* (1270).

26*. (29) *De principio individuationis.*

27. (30) *De ente et essentia* (1254-1256).

28. (31) *De principio naturæ ad fratrem Silvestrum* (1255).

29*. (32) *De natura materiæ et dimensionibus interminatis* (1252-1256).

30. (33) *De mixtione elementorum ad magistrum Philippum* (1273).

31. (34) *De occultis operibus naturæ ad quendam militem* (1269-1272).

32. (35) *De motu cordis ad magistrum Philippum* (1273).

Essai chronologique des écrits de saint Thomas d'Aquin

Commentaires		Questions		Sommes	« Principia », Opuscules, Sermons
bibliques	philosophiques et théologiques	disputées	quodlibétiques		
	1253/55 In IV libros Sententiarum Petri Lombardi				1250/56 De ente et essentia 1252 Principium (Hic est liber mandatorum) 1255 De principiis naturæ 1254/56 De natura materiæ et dimensionibus interminatis
1256/59 In Matthæum In Isaiam	1257/58 In Boethium De hebdomadibus In Boethium De Trinitate	1256/59 De veritate		1259 Summa contra Gentiles, liber I	1256 Principium (Rigans montes) Contra impugnantes Dei cultum et religionem 1259/68 Expositio in I decretalem Expositio in II decretalem
1261/64 In Job; Catena aurea super Matthæum	1261 In Dionysium De divinis nominibus			1261/64 Summa contra Gentiles, l. II-IV	1260/68 De articulis fidei et Ecclesiæ sacramentis 1261/72 De regimine Judæorum 1261/64 Contra errores Græcorum 1262 De emptione et venditione 1264 De rationibus fidei contra Saracenos, Græcos et Armenos
1265 Cat. super Marcum					
1266 Cat. super Lucam 1267 Cat. super Joannem 1267/68 In Threnos 1267/69 In Jeremiam	1266/72 In III libros De anima In librum De sensu et sensato In librum De memoria et reminiscentia 1268/72 In XII libros Metaphysicorum	1265/67 De potentia 1266(?) De anima 1266/68 De spiritualibus creaturis	1265/67 Quodlibeta VII-XI	1266 Summa theologiæ, Iª Pars	1266 De regimine principum 1264 Officium Corporis Christi. Piæ preces. 1264/73 De forma absolutionis 1265/66 Responsio de articulis CVIII ex Petro de Tarantasia. 1268 De substantiis separatis
1269/72 In Joannem 1269/73 In S. Pauli epistulas	1268 In VIII libros Physicorum 1269 In X libros Ethicorum In libros Meteorologicorum 1269/72 In libros Peri Hermeneias In I et II libros Posteriorum Analyticorum In libros Politicorum In librum De causis	1269/72 De malo De virtutibus in communi De virtutibus cardinalibus De caritate De correctione fraterna De spe De unione Verbi incarnati	1269/72 Quodlibeta I-VI, XII	1269/70 Summa theologiæ, Iª-IIæ 1271/72 Summa theologiæ, IIª-IIæ	1269 Responsio de articulis XXXVI De perfectione vitæ spiritualis 1269/72 De occultis operationibus naturæ De sortibus De judiciis astrorum 1270 De æternitate mundi De unitate intellectus Contra doctrinam retrahentium a religione 1271 Responsio de articulis VI
1272/73 In psalmos Davidis	1272 In libros De cælo et mundo In libros De generatione et corruptione			1272/73 Summa theologiæ, IIIª Pars	1272/73 Compendium theologiæ 1273 Expositio orationis dominicæ Expositio super symbolum apostolorum De duobus præceptis caritatis et decem legis præceptis Expositio super salutationem angelicam De mixtione elementorum De motu cordis 1274 Responsio ad Bernardum abbatem incerti temporis: De instantibus De quattuor oppositis De propositionibus modalibus (1244?) De demonstratione De fallaciis (1272/73?) De natura accidentis De natura generis De principio individuationis Sermones varii Epistula de modo studendi

33*. (36) *De instantibus* (les n. 33-39 sont authentiques selon Grabmann; les n. 36 sq. aussi selon Mandonnet).

34*. (37) *De quattuor oppositis.*

35*. (38) *De demonstratione.*

36*. (39) *De fallaciis ad quosdam nobiles artistas.*

37*. (40) *De propositionibus modalibus.*

38*. (41) *De natura accidentis.*

39*. (42) *De natura generis.*

40. (57) *Officium de festo Corporis Christi ad mandatum Urbani IV papæ* (1264).

41. (67) *De emptione et venditione ad tempus*, à Jacques de Viterbe, lecteur à Florence (1262).

42. (68) *De modo acquirendi divinam sapientiam ad quendam Joannem*, dit aussi : *Epistula de modo studendi.*

43. (69) *Expositio in librum Boethii de hebdomadibus* (1257-1258).

44. (70) *Expositio super librum Boethii de Trinitate* (1257-1258).

45. *Expositio in Dionysium de divinis nominibus* (1261).

46. *De secreto* (1269).

47. *Responsio ad Bernardum abbatem Cassinensem* (Ayglier), carême 1274.

7. *Sermons : Sermones (collationes) dominicales, festivi et quadragesimales* (1254-1264). Cf. Grabmann, *Die Werke*, p. 329-342.

8. *Principia : Principium in Sacram Scripturam «Hic est liber»* (1252); *principium* [*doctoratus*] « *Rigans montes de superioribus* » (1256), éd. G. Salvatore, Rome, 1912; Mandonnet, *Op.*, t. IV, Paris, 1927, p. 481 sq., 491 sq.

Sur d'autres écrits plus ou moins authentiques ou certainement apocryphes, cf. Mandonnet, *Écrits*, p. 147-156; Bačic, *Introductio*, p. 118-122; Grabmann, *Die Werke*, p. 345-360.

I. ÉDITIONS. — 1° *Œuvres complètes.* — 1. *Anciennes.* — La plus célèbre est celle de saint Pie V *(editio piana)*, Rome. 1570; les autres sont celles de Venise, 1592; d'Anvers, 1612; de Paris, 1660; de Rome-Padoue, 1666-1698; de Venise, annotée par B.-M. de Rubeis (Rossi), 1745-1760. — 2. *Récentes.* — Au XIXe siècle, éd. de Parme, 1852-1873; de Paris (Vivès), 1871-1880 et 2e éd. 1889-1890. L'édition critique nouvelle, dite édition léonine (entreprise sous le patronage de Léon XIII), a commencé de paraître en 1882; elle comprend déjà 14 vol. : commentaires sur la Logique et la Physique d'Aristote, t. I-III; *Somme théologique*, t. IV-XII; *Summa contra Gentiles*, t. XIII-XIV.

2° *Œuvres isolées.* — Il y a eu de nombreuses réimpressions des deux Sommes, dont il serait trop long de faire l'énumération. Les ouvrages de P. Mandonnet et de M. Grabmann, cités col. 636, donneront les indications sur les ouvrages récemment édités ou réédités.

II. TRADUCTIONS. — La *Somme théologique* fait l'objet d'une traduction française (dite de la *Revue des jeunes*) depuis 1926; trad. allemande, Salzbourg, 1933 sq.; néerlandaise, Anvers, 1927 sq.; anglaise, Londres, 1911-1936; espagnole, Madrid, 1880 sq.; tchèque, Olomouc, 1937-1942; chinoise, Peïping et Shanghaï, 1930; une trad. italienne est en préparation. — La *Summa contra Gentiles* a été aussi traduite en anglais par les dominicains anglais, Londres, 1923; de même le *De potentia (On the power of God)*, Londres, 1932; de même le *Contra pestiferam doctrinam (The apology for the religious Orders)*, par J. Procter, O. P., Londres, 1902. — Les protestants ont aussi traduit en anglais la *Catena aurea (Commentaries on the four Gospels collected out of the works of the Fathers by St. Thomas Aquinas)*, par M. Pattison, J. Dobrée Dalgairns, T.-D. Ryder, 3 vol., Oxford, 1841-1845.

P.-A. WALZ.

IV. SAINT THOMAS COMMENTATEUR D'ARISTOTE. — A la cour d'Urbain IV, Thomas fréquenta le dominicain Guillaume de Moerbeke, qui connaissait parfaitement le grec, et il le décida à traduire directement du grec en latin les écrits d'Aristote ou à reviser les traductions existantes. Ce traducteur très fidèle l'assista dans la rédaction de ses commentaires, ce qui contribue à expliquer que Thomas possède une connaissance profonde d'Aristote, très supérieure à celle d'Albert le Grand. Sur bien des questions d'exégèse, il reconnaît la doctrine authentique du Stagirite.

Nous soulignons ici les points capitaux de la doctrine d'Aristote tels que les a compris saint Thomas.

Souvent dans son Commentaire on rencontre les noms des commentateurs grecs d'Aristote : Porphyre, Thémistius, Simplicius, Alexandre d'Aphrodise. Il se montre en même temps très versé dans la philosophie judéo-arabe et il a parfaitement discerné ce qu'elle a de juste et de faux. Il paraît avoir apprécié Avicenne plus qu'Averroès.

Comme l'a noté M. De Wulf, à la paraphrase extensive d'Aristote, œuvre de vulgarisation, il substitue un procédé plus critique, le commentaire littéral qui serre le texte de près. Il le divise et le subdivise, pour en voir la structure essentielle, dégager les assertions principales et expliquer les moindres parties. De plus. il a le grand avantage sur beaucoup de commentateurs anciens ou modernes de ne jamais perdre de vue en chaque traité l'ensemble de la doctrine aristotélicienne et surtout ses principes générateurs. Aussi plusieurs historiens reconnaissent que ce sont les commentaires les plus pénétrants qui aient jamais été faits du philosophe grec. Comme le rappelle Mgr M. Grabmann, *S. Thomas d'Aquin*, tr. fr., 1920, p. 58, les scolastiques (Gilles de Rome, Henri de Bate) ont appelé Thomas l'*Expositor*, sans plus. Ch. Jourdain, Fr. Brentano, G.-V. Hertling et d'autres ont apprécié hautement sa manière de commenter.

Les corrections apportées par lui à l'œuvre du Stagirite, loin de diminuer la valeur de celle-ci, ont mieux montré ce qu'il y avait de vrai en cette œuvre et ce que contenaient virtuellement ses principes. Il est généralement assez facile de voir si saint Thomas accepte ou non ce que dit le texte qu'il explique, du moins quand on est familiarisé avec les œuvres personnelles du saint docteur.

Toutes les parties de l'œuvre d'Aristote ont été l'objet de ses commentaires, bien que certains livres soient omis, et que plusieurs de ces commentaires soient restés inachevés.

1° *La logique.* — De tout l'*Organon*, Thomas a expliqué les parties capitales *De l'interprétation* ou *Peri hermeneias* (1269-1271) et les *Derniers Analytiques* (vers 1268 ou après). Sont omis les *Catégories*, les *Premiers Analytiques*, les *Topiques* et les *Réfutations*. Il nous fournit ainsi une étude des plus approfondies, du point de vue logique, des trois opérations de l'esprit : conception, jugement, raisonnement. Il montre quelle est la nature du concept, comment il dépasse sans mesure l'image sensible, parce qu'il contient *la raison d'être* qui rend intelligible ce qu'il représente. Il subordonne les concepts selon leur universalité et fait saisir leur rapport avec l'être, dont ils expriment les modalités. Il montre la nature intime du jugement, dont l'âme est le verbe être, qui se trouve à la racine de tout autre verbe. Il fait voir ainsi le rapport intime de la logique d'Aristote avec sa métaphysique, avec sa doctrine de l'être, de la puissance et de l'acte. Il nous donne dans le *Peri hermeneias* une étude très pénétrante des éléments de la proposition, substantif, verbe et attribut, et il fait voir que la vérité se trouve formellement dans le jugement, lorsqu'il est conforme au réel. On voit ainsi de mieux en mieux que l'objet de l'intelligence diffère de celui de la sensation et de l'imagination, qu'il est non pas les phénomènes sensibles, mais l'être intelligible, qui est exprimé dans le premier et le plus universel de nos concepts, et qui est

l'âme de tous nos jugements, où le verbe être affirme l'identité réelle du sujet et du prédicat.

Il justifie la classification des jugements donnée par Aristote au point de vue de la qualité (jugements affirmatifs, négatifs, privatifs, vrais et faux), au point de vue de la quantité ou de l'extension (jugements universels, particuliers, singuliers), au point de vue de la modalité (il est possible que..., il est contingent..., il est nécessaire...); il touche ici aux problèmes de la nécessité, de la contingence et de la liberté (*Peri hermeneias*, I, lect. 14). Enfin il montre le bien-fondé des diverses espèces d'opposition (contradictoire, contraire, etc.), dont il fera si souvent usage en théologie et que les logiciens n'ont cessé d'expliquer depuis Aristote.

Dans son commentaire des *Derniers Analytiques*, au l. I, il expose et justifie la théorie de la démonstration, qui fait *savoir* les propriétés nécessaires d'une chose par la définition de celle-ci, les propriétés du cercle par la nature de celui-ci. Il montre la nécessité des principes qui fondent la démonstration, l'impossibilité de tout démontrer et les différentes espèces de démonstrations, ainsi que les sophismes à éviter. Au l. II du même ouvrage, il expose longuement les règles à suivre pour établir les définitions, lesquelles ne peuvent se démontrer, mais fondent les démonstrations des propriétés qui dérivent d'elles. Il fait voir que la recherche méthodique des définitions réelles doit partir de la définition nominale ou vulgaire, puis qu'elle doit diviser et subdiviser le genre suprême de la chose à définir, et comparer inductivement celle-ci avec les choses semblables et dissemblables. Cette recherche méthodique des définitions, saint Thomas en appliqua constamment les règles, pour justifier les définitions aristotéliciennes de l'homme, de l'âme, de la science, de la vertu, des différentes vertus, etc. Une étude approfondie de ce commentaire des *Derniers Analytiques* est indispensable à quiconque veut connaître exactement les bases mêmes du thomisme. Les historiens de la logique en ont presque tous reconnu la très grande valeur, sans voir toujours son rapport avec le reste de l'œuvre de saint Thomas qui ne cesse d'en appliquer les principes.

2° *La Physique*. — Le commentaire sur les *VIII livres de la Physique* ou de la philosophie de la nature d'Aristote, établit dès le l. Ier, selon la voie d'invention, la nécessité de distinguer *l'acte* et *la puissance* pour expliquer le devenir ou le mouvement, en fonction non pas du repos (comme le voudra plus tard Descartes), mais en fonction de *l'être*, car ce qui devient tend à être.

Une étude attentive du commentaire de ce livre premier montre que la distinction de l'acte et de la puissance n'est pas seulement une admirable et très féconde hypothèse ou un postulat librement posé par l'esprit du philosophe, mais qu'elle s'impose nécessairement pour concilier le devenir affirmé par Héraclite, avec le principe d'identité ou de contradiction affirmé par Parménide. Le premier de ces philosophes niait la valeur réelle du principe de contradiction ou d'identité, en affirmant : « Tout devient, rien n'est et n'est identique à lui-même. » Parménide, au contraire, niait tout devenir en vertu du principe d'identité. Saint Thomas nous montre qu'Aristote a trouvé l'unique solution du problème, qu'il a rendu le devenir intelligible en fonction de l'être, par la distinction de la puissance et de l'acte. Ce qui devient ne peut provenir ni du néant, ni de l'être déjà en acte, déjà déterminé, mais de l'être en puissance ou indéterminé : la statue provient non pas de la statue déjà en acte, mais du bois qui peut être sculpté, la plante et l'animal proviennent d'un germe, la science d'une intelligence qui aspire à la vérité. Cette distinction de puissance et d'acte, nécessaire pour rendre le devenir intelligible en fonction de l'être et du principe d'identité, n'est donc pas seulement pour Aristote et saint Thomas une admirable hypothèse ou un postulat; elle est à la base des preuves vraiment démonstratives de l'existence de Dieu, Acte pur.

Dès ce l. Ier de la *Physique*, saint Thomas fait voir comment de cette division de l'être en puissance et acte dérive la distinction des quatre causes, nécessaires pour expliquer le devenir : la matière, la forme, l'agent et la fin. Il formule les principes corrélatifs de causalité efficiente, de finalité, de mutation et montre le rapport mutuel de la matière et de la forme, de l'agent et de la fin. Ces principes s'appliqueront ensuite partout où interviendront les quatre causes, c'est-à-dire dans la production de tout ce qui devient dans l'ordre corporel ou spirituel. En traitant de la finalité, saint Thomas définit le hasard : la cause accidentelle d'un effet qui arrive comme s'il avait été voulu; en creusant une tombe quelqu'un trouve accidentellement un trésor; mais la cause accidentelle suppose la cause non accidentelle qui par elle-même tend à son effet (par exemple à creuser une tombe) et cela suffit à montrer que le hasard ne peut être la cause première de l'ordre du monde, puisqu'il est la rencontre accidentelle de deux causes ordonnées chacune à son effet.

Cette étude des quatre causes conduit à la définition de la nature, qui est en chaque être le principe de son activité ordonnée à une fin déterminée, comme on le voit dans la pierre, la plante, l'animal et l'homme. Cette notion de nature appliquée ensuite analogiquement à Dieu se retrouvera constamment en théologie, et s'appliquera à ce qui est l'essence même de la grâce et des vertus infuses. En ses différents traités saint Thomas renverra à ces chapitres du l. II de la *Physique* d'Aristote, comme aux éléments philosophiques, semblables à ceux d'Euclide en géométrie.

Il montre ensuite (l. III-VI) que la définition du mouvement se retrouve dans les différentes espèces de mouvement : local, qualitatif (intensité croissante d'une qualité), quantitatif (ou d'augmentation), et comment tout continu (grandeur, mouvement et temps) est divisible à l'infini, mais non pas divisé à l'infini, comme le supposait Zénon en ses arguments apparemment insolubles.

La *Physique* s'achève (l. VII et VIII) par l'exposé des deux principes qui prouvent l'existence de Dieu, premier moteur immobile : tout mouvement suppose un moteur et l'on ne peut procéder à l'infini dans la série des moteurs actuels qui sont nécessairement subordonnés. Il ne répugnerait pas de remonter à l'infini dans la série des moteurs passés accidentellement subordonnés, comme la série des générations humaines ou animales. Mais actuellement il faut un centre d'énergie, un premier moteur, sans quoi le mouvement lui-même est inexplicable. Nous disons de même aujourd'hui : le navire est porté par les flots, les flots par la terre, la terre par le soleil, mais on ne peut aller à l'infini, il faut actuellement un premier moteur immobile, qui ne doive son activité qu'à lui-même, qui soit l'agir même, et Acte pur, car l'agir suppose l'être, et le mode d'agir par soi suppose l'Être par soi.

Saint Thomas a commenté aussi les traités *De generatione et corruptione*, les deux livres (1272-1273); *De meteoris*, les deux premiers livres (1269-1271); *De cælo et mundo*, les trois premiers livres (1272-1273).

En lisant le *De cælo*, l. I, c. VIII (lect. 17 de saint Thomas), on voit qu'Aristote avait déjà remarqué l'accélération de la chute des corps, et noté qu'ils tombent d'autant plus vite qu'ils se rapprochent du centre de la terre. Saint Thomas en cet endroit de son com-

mentaire formule ainsi cette loi qui sera précisée par Newton : *Terra (vel corpus grave) velocius movetur quanto magis descendit*, en d'autres termes : la vitesse de la chute des corps pesants est d'autant plus grande qu'ils tombent de plus haut.

Comme le rappelle Mgr Grabmann (*S. Thomas d'Aquin*, 1920, p. 36), P. Duhem, l'historien du système copernicien, fait gloire à l'Aquinate d'avoir soutenu (*De cælo et mundo*, l. II, lect. 17, cf. Iª, q. XXXII, a. 1, ad 2um), relativement à l'astronomie ptolémaïque, que les *hypothèses* sur lesquelles s'appuient un système astronomique ne se changent pas en vérités démontrées par le seul fait que leurs conséquences s'accordent avec l'observation. Cf. P. Duhem : *Essai sur la notion de théorie physique de Platon à Galilée*, Paris, 1908, p. 46 sq.

3° *La psychologie.* — Thomas a expliqué le *De anima*, les trois livres (v. 1266); l'opuscule *De sensu et sensato* (1266); le *De memoria* (1266). Dans le *De anima*, il examine les opinions des prédécesseurs d'Aristote, surtout d'Empédocle, de Démocrite, de Platon, et comment se pose le problème de l'unité de l'âme par rapport à la variété de ses fonctions. L. I. Il montre ensuite, avec Aristote, que l'âme est le premier principe de la vie végétative, de la vie sensitive et de la vie rationnelle, selon les diverses puissances qui dérivent d'elle. L. II, lect. 1-5. Ces puissances ou facultés doivent se définir par l'objet auquel elles sont essentiellement ordonnées. L. II, lect. 6. Il étudie les fonctions de la vie végétative et ensuite la sensation. On trouve ici une analyse pénétrante de la doctrine aristotélicienne sur les sensibles propres (couleur, son, etc.), les sensibles communs (étendue, figure, mouvement, etc.), les sensibles par accident (exemple la vie de l'homme qui vient vers nous). Ces sensibles par accident (que le langage moderne appelle les perceptions acquises) fournissent l'explication des prétendues erreurs des sens. L. II, lect. 13.

Saint Thomas donne aussi, l. III, lect. 2, une explication profonde de ce texte d'Aristote : « Comme l'action du moteur est reçue dans le mobile, l'action de l'objet sensible, du son par exemple, est reçue dans le sujet sentant; c'est l'acte commun du senti et du sentant. » Saint Thomas l'entend ainsi : *Sonatio et auditio sunt in subjecto sentiente, sonatio ut ab agente, auditio ut in patiente.*

Il en déduit comme Aristote, en faveur du réalisme, que la sensation a par sa nature même une relation au réel senti, au sensible propre correspondant, et qu'elle ne peut exister sans le réel senti, tandis que l'hallucination peut exister sans lui, mais suppose des sensations préalables, comme l'écho suppose un véritable son. La comparaison est d'Aristote; on avait déjà remarqué que l'aveugle-né n'a jamais d'hallucinations visuelles.

Le commentaire, l. II, lect. 24, insiste aussi beaucoup sur ceci que « le connaissant *devient* en quelque manière l'objet connu par la similitude qu'il en reçoit ». Par l'intelligence, l'âme connaît les principes nécessaires et universels et devient en quelque sorte tout le réel intelligible représenté en elle : *fit quodammodo omnia;* ce qui suppose l'immatérialité de la faculté intellectuelle. L. III, lect. 4, 5, 7.

Cela suppose aussi l'influence de l'*intellect agent* qui, comme une lumière immatérielle, éclaire et actualise l'intelligible contenu en puissance dans les choses sensibles, lect. 10, et qui l'imprime dans notre intelligence pour que celle-ci le saisisse par la première appréhension suivie du jugement et du raisonnement. Lect. 11. C'est ce mystère de la connaissance naturelle que scrute saint Thomas dans son commentaire du l. III du *De anima*, où il précise, lect. 8, l'objet propre de l'intelligence humaine : l'être intelligible des choses sensibles, dans le miroir desquelles nous connaissons les choses spirituelles : l'âme elle-même et Dieu.

Comme l'intelligence est essentiellement distincte des sens, de la mémoire sensitive et de l'imagination, puisqu'elle atteint le nécessaire et l'universel, il faut aussi distinguer essentiellement de l'appétit sensitif, concupiscible et irascible, l'appétit rationnel ou la volonté, spécifiée par le bien universel, et libre à l'égard du bien particulier. L. III, lect. 14. Au sujet de la spiritualité et de l'immortalité de l'intelligence humaine et de l'âme, il y a dans le *De anima* des textes qui paraissent la mettre en doute, l. II, c. II; l. III, c. V, d'autres plus nombreux qui l'affirment, l. I, c. IV; l. III, c. IV; l. III, c. V, et qui sont décisifs, si l'intellect agent est, comme l'entend saint Thomas, une faculté de l'âme, à laquelle correspond l'intelligence qui connaît le nécessaire et l'universel, et qui domine par suite l'espace et le temps. Ces derniers textes s'éclairent du reste par celui de l'*Éthique à Nicomaque*, l. X, c. VII, qui paraît exclure toute hésitation.

4° *La métaphysique.* — Le commentaire sur la *Métaphysique*, les douze premiers livres (1268), comprend trois parties principales : l'introduction à la métaphysique (l. I à IV), l'ontologie (l. V à X) et la théologie naturelle (l. XI et XII).

Dans l'introduction, la métaphysique est conçue comme une sagesse ou science éminente; or, la science est la connaissance des choses par leur cause, la métaphysique doit donc être la connaissance de toutes choses par leurs causes suprêmes. Après l'examen de ce qu'ont dit sur ce sujet les prédécesseurs d'Aristote, saint Thomas montre que la connaissance des choses par leurs causes suprêmes est possible, car on ne peut procéder à l'infini dans aucun genre de causalité. L'objet propre de la métaphysique est l'être en tant qu'être des choses et, de ce point de vue supérieur, elle considère plusieurs problèmes que la physique a considérés déjà au point de vue du devenir.

Cette introduction s'achève par une défense, contre les sophistes, de la valeur réelle de la raison et surtout du premier principe de la raison et du réel : le principe de contradiction. L. IV, lect. 5 à 17. Nier la valeur réelle de ce principe, ce serait poser un jugement qui se détruirait, ce serait supprimer tout langage, toute substance, toute distinction parmi les choses, toute vérité, toute pensée, même toute opinion, par suite tout désir, toute action; on ne pourrait plus même distinguer des degrés dans l'erreur; ce serait la destruction même du devenir, car il n'y aurait plus de distinction entre le point de départ et le point d'arrivée; de plus le devenir n'aurait aucune des quatre causes qui l'expliquent; il serait sans sujet qui devienne, sans cause efficiente, sans fin et sans spécification, il serait aussi bien attraction que répulsion, congélation que fusion. On n'a jamais écrit une défense plus profonde de la valeur réelle du premier principe de la raison et de la raison elle-même. C'est avec la défense de la valeur de la sensation ce qu'on peut appeler la métaphysique critique d'Aristote approfondie par saint Thomas; elle est « critique » non pas au sens kantien, mais au sens de κρίσις, qui veut dire jugement, et de κρίνειν, juger de la valeur de la connaissance par réflexion sur elle-même pour s'assurer de l'objet auquel elle est essentiellement ordonnée; elle est ordonnée à connaître l'être intelligible, comme l'œil à la vue, l'oreille à l'audition, le pied à la marche, les ailes au vol. Ne pas l'admettre, c'est rendre l'intelligence tout à fait inintelligible à elle-même. Pour bien entendre le *De veritate* de saint Thomas, il faut avoir médité son commentaire sur le l. IV de la *Métaphysique.*

Avec le l. V commence ce qu'on peut appeler l'ontologie. Elle débute par le vocabulaire philosophique d'Aristote; saint Thomas l'explique en considérant, à la lumière de l'être en tant qu'être, les principaux termes philosophiques, presque tous analogiques, de principe, de cause, des quatre causes, de nature, de nécessité, de contingence, d'unité soit nécessaire, soit accidentelle, de substance, d'identité, de priorité, de puissance, de qualité, de relation, etc. Ensuite il traite de l'être en tant qu'être des choses sensibles, et il considère ici la matière et la forme, non plus par rapport au devenir, mais à l'être même des corps inanimés ou animés. L. VII et VIII. Enfin il montre toute la valeur de la distinction entre puissance et acte au point de vue de l'être, en affirmant que, dans tous les ordres, la puissance est essentiellement ordonnée à l'acte, d'où dérive *la supériorité de l'acte par rapport à la puissance ordonnée à lui.* En d'autres termes, l'imparfait est pour le parfait, comme le germe de la plante pour celle-ci, et le parfait ne peut être produit par l'imparfait comme par sa cause toute suffisante; il en provient sans doute comme de la cause matérielle, mais celle-ci ne passe de la puissance à l'acte que sous l'influence d'un acte antérieur et supérieur qui agit pour une fin supérieure proportionnée. Et donc *seul le supérieur explique l'inférieur,* autrement le plus proviendrait du moins, le plus parfait du moins parfait, contrairement aux principes de raison d'être, de causalité efficiente et de finalité. C'est la réfutation du matérialisme ou de l'évolutionnisme dans lequel chaque degré supérieur au précédent reste sans explication ou sans cause. L. IX.

Le l. X traite de l'unité et de l'identité, par là même du principe d'identité (forme affirmative de celui de contradiction) : « ce qui est, est », « tout être est un et le même ». Ce principe montre la contingence de tout ce qui manque d'identité parfaite, et donc la contingence de tout composé comme de tout mouvement. Tout composé en effet demande une cause, car des éléments de soi divers ne sont unis que par une cause qui les rapproche; l'union a sa cause en quelque chose de plus simple : l'unité.

La troisième partie de la *Métaphysique* d'Aristote peut être appelée théologie naturelle. Saint Thomas n'en a commenté que deux livres (l. XI et XII), laissant de côté les deux autres qui traitent des opinions des prédécesseurs d'Aristote. Le l. XI est une récapitulation de ce qui précède pour prouver l'existence de Dieu. Le l. XII établit l'existence de Dieu, Acte pur, parce que l'acte est supérieur à la puissance et que tout ce qui passe de la puissance à l'acte suppose en dernière analyse une cause incausée, qui soit pur Acte, sans aucun mélange de potentialité ou d'imperfection. Dieu est dès lors la Pensée de la pensée, non seulement l'Être même subsistant, mais l'Intellection subsistante, *ipsum intelligere subsistens.* L'Acte pur, étant la plénitude de l'être, est aussi le Bien suprême qui attire tout à lui, dit Aristote. Contrairement à plusieurs historiens, saint Thomas voit dans cette « attirance » non seulement l'influx de la cause finale, mais celui de la cause efficiente, car tout agent agit pour une fin proportionnée, et seul l'agent suprême est proportionné à la fin suprême, la subordination des agents correspond à celle des fins. Plus on s'élève, plus l'agent et la fin se rapprochent et finalement s'identifient. Dieu attire tout à soi, comme le principe et la fin de tout. Cf. l. XII, lect. 7-12. Saint Thomas termine son commentaire par ces mots : *Et hoc est quod concludit (Philosophus), quod est* UNUS PRINCEPS TOTIUS UNIVERSI, *scilicet primum movens et primum intelligibile et primum bonum, quod supra dixit Deum, qui est benedictus in sæcula sæculorum. Amen.*

Mais ce qu'on ne trouve pas chez Aristote, c'est l'idée explicite de création *ex nihilo,* même de création *ab æterno, a fortiori* celle de création libre *non ab æterno.*

5° *La morale.* — Parmi les ouvrages de philosophie morale et politique d'Aristote, saint Thomas a commenté l'*Éthique à Nicomaque,* les dix livres (1269), et le début de la *Politique :* l. I, II et III, c. I-VI (1269). Il n'a pas expliqué les *Grandes morales,* ni la *Morale à Eudème.*

A la suite d'Aristote, saint Thomas montre ici que l'éthique est la science de l'agir humain, ou de l'activité de la personne humaine qui est libre, maîtresse de ses actes, mais qui, à titre d'être raisonnable, doit agir pour un bien rationnel, honnête, supérieur au bien sensible, soit délectable, soit utile. Dans ce bien supérieur l'homme trouvera le bonheur, la joie qui s'ajoute à l'activité normale et bien ordonnée comme à la jeunesse sa fleur. La conduite de l'homme doit donc être conforme à la droite raison et poursuivre le bien honnête ou rationnel, la perfection humaine où nous trouverons le bonheur, comme dans la fin à laquelle notre nature même est ordonnée. *Éthique,* l. I.

Quels sont les moyens pour atteindre cette perfection humaine? Ce sont les vertus. La vertu est une bonne habitude d'agir librement de façon conforme à la droite raison. Elle s'acquiert par la répétition des actes volontaires bien ordonnés; elle est comme une seconde nature qui nous rend ces actes connaturels. *Éth.,* l. II.

Certaines vertus ont pour but de régler les passions, non pas en les supprimant, mais en les modérant, selon un juste milieu entre l'excès et le défaut; ce juste milieu est en même temps un sommet. Ainsi la force s'élève au dessus de la lâcheté et de la témérité; la tempérance au dessus de l'intempérance et de l'insensibilité. L. III.

De même la libéralité tient le milieu entre la prodigalité et l'avarice : la magnificence, lorsqu'il faut faire de grandes dépenses, entre la mesquinerie et une sotte ostentation; la magnanimité entre la pusillanimité et une ambition démesurée; la douceur repousse les injures sans violence excessive comme sans faiblesse. L. IV.

Mais il ne suffit pas de discipliner ses passions, il faut aussi régler les opérations extérieures à l'égard des autres personnes, en rendant à chacun ce qui lui est dû. C'est l'objet de la justice. Il faut ici distinguer la justice commutative relative aux échanges, dont la règle est l'égalité ou l'équivalence des choses échangées; au dessus d'elle la justice distributive, qui préside au partage des biens, des charges, des honneurs, non pas de façon égale, mais proportionnellement au mérite de chacun. Au dessus encore il y a la justice légale qui fait observer les lois établies pour le bien commun de la société et enfin l'équité qui adoucit les rigueurs de la loi, lorsque, en certaines circonstances, elles seraient excessives. L. V.

Ces vertus morales doivent être dirigées par la sagesse et la prudence; la sagesse porte sur la fin de toute la vie, la perfection humaine à réaliser, la prudence porte sur les moyens; c'est elle qui, par la délibération, détermine le juste milieu à garder dans les différentes vertus. L. VI.

En certaines circonstances, comme lorsque la patrie est en danger, la vertu doit être héroïque. L. VII.

La justice est indispensable à la vie sociale, mais celle-ci a besoin d'un complément qui est l'amitié. Encore faut-il bien l'entendre, car il y a trois espèces d'amitié : l'une est fondée sur l'agréable, celle des jeunes gens qui s'associent pour se divertir; la seconde est fondée sur l'utile, celle des commerçants qui s'unissent selon leurs intérêts; la troisième est fondée sur le bien honnête, celle des vertueux qui s'unissent par

exemple pour le bon ordre de la cité, pour le bien d'autrui. Cette dernière amitié, qui suppose la vertu, ne dépend pas des intérêts et des plaisirs qui passent, elle est solide comme la vertu; elle est le propre de ceux qui s'aident à devenir meilleurs; c'est une bienveillance et bienfaisance toujours active, qui travaille à maintenir la concorde malgré toutes les causes de division. L. IX.

Par la pratique de ces vertus l'homme peut arriver à une perfection supérieure qui se trouve dans la vie contemplative et qui donne le vrai bonheur. La joie s'ajoute en effet normalement à l'acte bien ordonné, et surtout à l'acte supérieur de la plus haute faculté, l'intelligence, à l'égard du plus haut objet, c'est-à-dire à la contemplation de la vérité suprême ou du suprême intelligible qui est Dieu. L. X.

C'est surtout dans ce l. X de l'*Éthique*, c. VII, que se trouvent les textes d'Aristote qui paraissent affirmer l'immortalité personnelle de l'âme. Saint Thomas (lect. 10, 11) se plaît à en souligner l'importance. On lit chez Aristote lui-même à propos de la contemplation de la vérité : « Elle constituera réellement le bonheur parfait, si elle se prolonge pendant toute la durée de la vie. Une telle existence toutefois pourrait être au dessus de la condition humaine. L'homme ne vit plus alors en tant qu'homme, mais en tant qu'il possède quelque caractère divin. Autant ce principe est au dessus du composé auquel il est joint, autant l'acte de ce principe est-il supérieur à tout autre acte. Or, si l'esprit est quelque chose de divin par rapport à l'homme, de même une telle vie. Il ne faut donc pas croire ceux qui conseillent à l'homme de ne songer qu'aux choses humaines et, sous prétexte que nous sommes mortels, de renoncer aux choses immortelles. Loin de là, il faut que l'homme cherche à s'immortaliser autant qu'il est en lui, et qu'il fasse tout pour vivre selon la partie la plus excellente de lui-même. Ce principe est supérieur à tout le reste et c'est l'esprit qui constitue essentiellement l'homme. »

Beaucoup d'historiens de la philosophie ont noté ici, comme saint Thomas, que le Νοῦς est bien dans ce texte une faculté humaine, une partie de l'âme, une similitude participée de l'intelligence divine, mais qui n'en fait pas moins partie de la nature de l'homme. C'est bien à l'homme qu'Aristote recommande de se livrer à la contemplation et de s'immortaliser autant qu'il est possible. Il va même jusqu'à dire que ce Νοῦς est chacun de nous.

Ce simple résumé de l'*Éthique* telle que l'a comprise saint Thomas montre quel usage il a pu faire de cette doctrine en théologie, pour expliquer la subordination des vertus acquises aux vertus infuses et pour approfondir la nature de la charité, conçue comme une amitié surnaturelle entre le juste et Dieu et entre les enfants de Dieu. Cf. A. Mansion, *L'eudémonisme aristotélicien et la morale thomiste*, dans *Xenia thomistica*, t. I, p. 429-449.

De la *Politique* d'Aristote, saint Thomas a commenté les deux premiers livres, et les six premiers chapitres du l. III; la suite du commentaire est de Pierre d'Auvergne. Cf. Mgr Grabmann, *Phil. Jahrbuch*, 1915, p. 373-378.

Dès le début de cet ouvrage on remarque ce qui distingue la politique d'Aristote de celle de Platon. Celui-ci construit *a priori* sa République idéale, conçoit l'État comme un être dont les citoyens sont les éléments et les castes, les organes; et, pour supprimer l'égoïsme, il supprime la famille et la propriété. Aristote, au contraire, procède par l'observation et l'expérience, il étudie la première communauté humaine, la famille, constate que, pour le bien de la société domestique, le père de famille doit commander de façon différente à sa femme, à ses enfants, aux esclaves, peu capables de réflexion et destinés à obéir. Il remarque qu'il n'y a d'affection possible qu'entre des individus déterminés et qu'on ne saurait donc supprimer la famille, que nul ne se soucierait des enfants, qui, étant à tous, ne seraient à personne, de même qu'on ne se soucie point des propriétés communes : chacun trouve qu'il travaille trop, les autres pas assez. Aristote ne cherche pas à démontrer le droit de propriété; l'occupation primitive, la conquête, le travail de la terre conquise lui paraissent des moyens légitimes d'acquérir. Il tient aussi que l'homme de par sa nature même doit vivre en société, car il a besoin du concours de ses semblables pour se défendre, pour utiliser les biens extérieurs, pour l'acquisition des sciences les plus élémentaires, et le langage montre qu'il est fait pour vivre en société. Ainsi les familles se réunissent dans une même cité, qui a pour fin le bien commun de tous, bien non pas seulement utile et délectable, mais honnête, car il doit être le bien d'êtres raisonnables, selon la justice et l'équité, vertus indispensables à la vie sociale. Telles sont les principales idées qu'expose Aristote dans les premiers livres de la *Politique*. Saint Thomas les commente avec profondeur; dans la *Somme théologique*, Iª-IIæ, q. XCIV, a. 5, ad 3um, il fait les restrictions voulues au sujet de l'esclavage; cf. IIª-IIæ, q. X, a. 10; q. CIV, a. 5. Ici il remarque qu'il convient que l'homme peu capable de se conduire se laisse diriger par celui qui est plus sage et qu'il travaille à son service.

Dans le deuxième livre de la *Politique*, saint Thomas étudie à la suite d'Aristote les idées de Platon sur ce sujet et diverses constitutions de la Grèce. Il accepte les bases inductives du Stagirite, et il les utilisera dans son livre *De regime principum* comme on peut s'en rendre compte dès le c. I. C'est là qu'il fonde sur la nature de l'homme l'origine et la nécessité d'une autorité sociale, représentée à des degrés divers par le père de famille, par le chef dans la commune et le souverain dans le royaume.

Dans le même ouvrage, avec Aristote, il distingue le bon et le mauvais gouvernement. Le bon gouvernement peut être celui d'un seul (monarchie), ou celui de quelques-uns (aristocratie), ou celui de plusieurs choisis par la multitude (démocratie au bon sens du mot); mais chacune de ces trois formes peut dégénérer soit en tyrannie, soit en oligarchie, soit en démagogie. Saint Thomas regarde comme la meilleure forme de gouvernement la monarchie, mais, pour prévenir la tyrannie, il recommande une constitution mixte qui réserve, à côté du souverain, une place à l'élément aristocratique et démocratique dans l'administration de la chose publique. Iª-IIæ, q. CV, a. 1. Malgré cela, si la monarchie dégénère en tyrannie, il faut patienter pour éviter un plus grand mal. Si la tyrannie devient insupportable, le peuple peut intervenir, surtout s'il s'agit d'une monarchie élective, mais il n'est pas permis de tuer le tyran, *De regimine princ.*, I, 6; il faut s'en remettre au jugement de Dieu qui récompense ou punit selon son infinie sagesse ceux qui gouvernent les peuples.

Saint Thomas a de plus commenté le *De causis* attribué alors à Aristote et dont il montre l'origine néo-platonicienne (1269), et un livre de Boèce, *De hebdomadibus* (vers 1257). Son commentaire sur *le Timée* de Platon ne nous a pas été conservé.

Tous ces commentaires ont largement préparé par leur patiente analyse la synthèse personnelle dans laquelle saint Thomas reprend tous ces matériaux sous la double lumière de la Révélation et de la raison, par une connaissance plus haute et plus universelle des principes qui les régissent, par une vue plus pénétrante de la distinction de puissance et acte, de la supériorité de l'acte, et de la primauté de Dieu, Acte pur.

Comm. in Peri Hermeneias, in Post. Anal., in Physicam, in libr. De cælo et mundo, De generatione (éd. léonine); *in Metaphysicam*, éd. Cathala, Turin, 1915; *in De anima, De sensu et sensato, in Ethicam*, éd. Pirotta, Turin, 1925-1934. — Voir les études de Mgr M. Grabmann : *Les commentaires de S. Thomas d'Aquin sur les ouvrages d'Aristote (Annales de l'Institut sup. de phil.)*, Louvain, 1914, p. 231-281. Ce travail a été refondu dans *Die Aristoteleskommentare des hl. Thomas v. Aquin*, dans *Mittelalterliches Geistesleben*, t. I, 1926, p. 266-313.

D. Salman, *Saint Thomas et les traductions latines des Métaphysiques d'Aristote*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, t. VII, 1932, p. 85-120; A. Dondaine, O. P., *Saint Thomas et les traductions latines d'Aristote*, dans *Bulletin thomiste*, Notes et communications, 1933, p. 199-213; Fr. Pelster, S. J., *Die Uebersetzungen der aristotelischen Metaphysik in den Werken des hl. Thomas v. Aquin*, dans *Gregorianum*, t. XVI, 1935, p. 325-348, 531-561, t. XVII, 1936, p. 377-406; A. Mansion, *Pour l'histoire du commentaire de Thomas sur la métaphysique d'Aristote*, dans *Revue néo-scolastique*, t. XXVII, 1925, p. 280-295; E. Rolfes, *In expositionem S. Thomæ super Metaphys. XII*, dans *Xenia thomistica*, t. I, 1925, p. 389-410; De Corte, *Thémistius et saint Thomas*, dans *Arch. d'hist. doctr. et litt. du M.-A.*, t. VII, 1932, p. 47-84.

R. GARRIGOU-LAGRANGE.

V. SIGNIFICATION HISTORIQUE DE LA THÉOLOGIE DE SAINT THOMAS. — On ne donnera pas ici un exposé d'ensemble de la théologie du Docteur angélique. Cette synthèse sera esquissée à l'art. THOMISME. Comme chacun sait, elle a incorporé aux données générales de la théologie de l'époque nombre de vues nouvelles de saint Thomas. Ce sont précisément ces points de vue nouveaux qui seront étudiés ici, en même temps que seront notées les résistances dont l'Ange de l'École a dû triompher pour les faire prévaloir.

Guillaume de Tocco a exalté la nouveauté de la doctrine de saint Thomas : *novos in sua lectione movens articulos, novum modum... determinandi inveniens, novas reducens in determinationibus rationes. Vita S. Thomæ Aquin.*, dans *Acta sanct.*, t. I martii, p. 661 F. Triple originalité de doctrine, de méthode et jusque dans la position des problèmes, qui ne peut être appréciée avec exactitude que par un long commerce avec les prédécesseurs et les contemporains de l'activité littéraire du saint docteur, ceux qu'il lit, complète et corrige au besoin, par la connaissance également du milieu social et scolaire où il a vécu. Tâche immense, dans laquelle la monographie spéciale précède et précédera sans doute encore longtemps la synthèse. Cf. O. Lottin, *Pour un commentaire historique de la morale de saint Thomas*, dans *Rech. de théol. anc. et méd.*, t. XI, 1939, p. 270-285.

La nouveauté doctrinale du thomisme ne pouvait manquer de lui susciter, au sein même de la faculté de théologie, une opposition considérable. Dans le tableau qu'il a tracé de l'activité doctrinale du saint docteur, Tocco a laissé, sans doute volontairement, ce point dans l'ombre. Aussi s'attache-t-il presque exclusivement à montrer dans saint Thomas le défenseur de la vérité catholique, non pas seulement contre les Arabes et les Grecs, mais, par un étrange anachronisme, contre les fratricelles. Saint Thomas devient ainsi le précurseur de la *miranda decretalis* de Jean XXII. *Loc. cit.*, p. 665 B. Tocco n'ignore pas sans doute le rôle du saint dans la défense des religieux mendiants. *Ibid.*, p. 664. Mais pour lui, saint Thomas est avant tout l'adversaire d'Averroès et de la doctrine de l'unité de l'âme. L'opuscule *De unitate intellectus* prend ainsi à ses yeux une importance qui lui fait placer presque sur le rang des deux Sommes ce *scriptum mirabile*.

Par une erreur relevée depuis longtemps, Guillaume de Tocco a assigné à la lutte de saint Thomas contre l'averroïsme latin, une date antérieure à la controverse qui l'oppose aux maîtres séculiers pour la défense des religieux mendiants : *post hunc errorem*, écrit-il — il s'agit de celle des averroïstes — *prædictus doctor destruit alium de novo exortum. Ibid.*, p. 664 C. Le nom de Siger de Brabant s'est trouvé du même coup associé à celui de Guillaume de Saint-Amour, dont la polémique et la condamnation étaient reculées jusqu'au pontificat de Clément IV; cf. P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin*, t. I, p. 69. En réalité saint Thomas a participé à la défense des ordres mendiants durant le cours de ses deux séjours à Paris : contre Guillaume de Saint-Amour, pendant son premier enseignement (époque du *Contra impugnantes*), contre Gérard d'Abbeville, Nicolas de Lisieux et le groupe des « Geraldinos » durant son second séjour à Paris. Cf. P. Glorieux, *La polémique contra Geraldinos, les pièces du dossier*, dans *Rech. de théol. anc. et médiévale*, t. VI, 1934, p. 5-41; *Contra Geraldinos, l'enchaînement des polémiques, ibid.*, t. VII, 1935, p. 129-155. C'est l'époque où saint Thomas écrit le *De perfectione vitæ spiritualis* (dans sa double rédaction), le *Contra retrahentes*, le *De ingressu puerorum in religione*. Entre les deux ordres dominicain et franciscain, unis dans une défense commune, existaient cependant de graves divergences sur la pauvreté et aussi sur l'étendue de l'obéissance religieuse, objet de la consultation *De secreto*, au chapitre général des prêcheurs de 1269; cf. l'opuscule du même nom de saint Thomas, éd. Mandonnet, *Opusc. omnia*, t. IV, p. 497; sur la position franciscaine dans ce problème, cf. E. Longpré, *Gauthier de Bruges et l'augustinisme franciscain*, dans *Miscellanea F. Ehrle*, Rome, 1924, t. I, p. 201.

I. S. THOMAS ET SIGER DE BRABANT. LA LUTTE CONTRE L'ARISTOTÉLISME OUTRÉ. — 1° *Circonstances historiques.* — Il est certain que l'activité de saint Thomas contre Guillaume de Saint-Amour précède de plus de dix ans sa polémique contre Siger. A-t-il néanmoins été en contact, dès son premier enseignement parisien, avec un mouvement averroïste? Cf. A. Masnovo, *I primi contatti di s. Tommaso con l'averroismo latino*, dans *Riv. di fil. neo scol.*, t. XVIII, 1926, p. 43-55; M.-M. Gorce, *La lutte contra Gentiles à Paris*, dans *Mélanges Mandonnet*, Paris, 1930, t. I, p. 59-63, qui voit même dans les débuts de la lutte contre l'averroïsme, l'occasion du *Contra Gentiles*. Les positions tout à fait négatives de Mandonnet (*Siger...*, t. I, p. 59-63) ont été défendues par D. Salman, *Albert le Grand et l'averroïsme latin*, dans *Rev. des sciences phil. et théol.*, t. XXIV, 1935, p. 38-64 : le *De unitate intellectus* d'Albert (première rédaction, 1256) ne peut prouver l'existence d'un courant averroïste. Cependant « on trouve dès cette époque des doctrines hétérodoxes qui seront plus tard retenues par l'équipe des Siger de Brabant et des Boèce de Dacie ». Salman, *art. cit.*, p. 48. Mais ces doctrines ne procèdent point de la synthèse d'Averroès, elles dépendent plutôt d'Avicenne ou d'Alexandre d'Aphrodise, dont l'entrée dans le monde latin est bien antérieure à celle d'Averroès. Cf. R. de Vaux, *La première entrée d'Averroès chez les Latins*, dans *Rev. des sciences phil. et théol.*, t. XXII, 1933, p. 193-243.

Au surplus, saint Thomas n'a pas eu l'initiative de la lutte contre l'averroïsme latin. Pendant le carême de 1267, bien avant le retour à Paris de Thomas d'Aquin, saint Bonaventure avait pris position, dans ses *Collationes de X præceptis*, contre les idées nouvelles; cf. *Opera omnia*, Quaracchi, t. V, p. 514. Il y reviendra l'année suivante avec toute la clarté désirable dans ses *Collationes de donis*. Coll. VIII, t. V, p. 497. Dieu, explique le saint docteur, est tout à la fois principe de l'être, lumière de notre intelligence, ordre et rectitude de l'action. A cette triple vérité, s'oppose la triple erreur de l'éternité du monde, du déterminisme, de l'unité d'intellect. Liste plus complète d'erreurs en

1273, dans les *Collationes in Hexameron*, vis. I, coll. I, report. Delorme, Quaracchi, 1934, p. 59. Selon un procédé qui lui est familier (cf. Coll. I, 9, *Opera omnia*, t. v, p. 330, cité par Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, Paris, 1924, p. 36), Bonaventure réunit dans une réprobation commune les maîtres séculiers, adversaires de la vie religieuse et les « artistes », disciples du Stagirite. C'est d'ailleurs plutôt aux amis de Guillaume de Saint-Amour qu'à ceux de Siger que Bonaventure s'adresse lorsqu'il affirme que la dernière heure de l'Église n'est point encore arrivée et que « la religion est fille chérie de l'Église », *religio Ecclesiæ filia specialis*. Delorme, p. 59. Quant à l'intervention du Saint-Siège à laquelle il fait ici allusion *(nisi Dominus « spiritu oris sui » per sedem romanam aliquos percussisset imponendo silentium)*, le contexte invite à y voir une allusion à la condamnation de Guillaume de Saint-Amour en 1256 plutôt qu'à un document pontifical inconnu, dirigé contre les artistes, comme le veut E. Longpré, *Dict. hist. et géogr. eccl.*, art. *Bonaventure*, t. IX, col. 777.

La crise averroïste fut, selon le P. Mandonnet, le motif essentiel du retour de saint Thomas à Paris, en 1269; cf. P. Mandonnet, dans *S. Thomas lecteur de la Curie romaine*, dans *Xenia thomistica*, Rome, 1925, t. III, p. 31-38. Ét. Gilson pense au contraire que l'intervention de saint Thomas contre Siger fut « précédée par la violente discussion qui mit aux prises l'augustinien Jean Pecham, le maître franciscain le plus illustre de l'Université de Paris, et Thomas d'Aquin ». *La philosophie de saint Bonaventure*, p. 29. De la sorte, si le Docteur angélique prend à partie le philosophe brabançon, c'est afin de dégager sa propre position, sérieusement compromise. « Il est en effet certain que, possédant en commun avec les averroïstes les principes philosophiques de l'aristotélisme, saint Thomas devait éprouver vivement la nécessité de s'en distinguer ». Gilson, *op. cit.*, p. 32. Du même coup, la raison déterminante du retour de saint Thomas à Paris ne peut plus être la lutte contre les idées nouvelles, mais bien plutôt la défense de son propre système.

2° *Les ouvrages qui s'y rapportent.* — 1. *Le « De unitate intellectus ».* — Il est exact que la composition de *De unitate intellectus* est postérieure à la dispute contre Pecham. Le P. Mandonnet plaçait cette dernière à Pâques 1270. *Siger...*, t. I, p. 99. Cette date est acceptée par le P. Callebaut, *Jean Pecham et l'augustinisme*, dans *Arch. franc. histor.*, t. XVIII, 1925, p. 447. Il semble par ailleurs que le *De unitate* est antérieur aux condamnations du 10 décembre; cf. F. van Steenberghen, *Les œuvres et la doctrine de Siger de Brabant*, dans *Mémoires de l'Académie royale de Belgique*, classe des Lettres, t. XXXIX, fasc. 3, 1938, p. 57-59. Un troisième point concernant le *De unitate*, c'est que, loin d'être une réponse au *De anima intellectiva* de Siger, il le précède au contraire dans le temps. L'opinion du P. Chossat, défendue par M. van Steenberghen, *op. cit.*, p. 65-73, est également admise par le P. Salman, *Bull. thomiste*, t. v, 1939, p. 655. On peut penser qu'elle ralliera désormais l'unanimité des critiques. Dans le *De unitate*, saint Thomas viserait donc, non pas un écrit déterminé de Siger, mais un ensemble de doctrines enseignées oralement, de façon plus ou moins affichée, à la faculté des arts. Si la finale s'en prend personnellement à Siger, elle peut cependant concerner, soit un écrit, soit un enseignement oral. Peut-être s'agit-il d'une réportation. Cf. van Steenberghen, *op. cit.*, p. 77.

2. *Prise de position dans le « De anima ». L'unité de l'âme et la doctrine authentique d'Averroès.* — Mais avant le *De unitate* et avant sa dispute contre Pecham, saint Thomas était déjà entré en lice avec les questions *De anima*, qu'il dispute, selon toute vraisemblance, dans les premiers mois de 1269. Les textes de la question *De anima*, comme d'ailleurs ceux du *De spiritualibus creaturis*, qui leur sont étroitement apparentés (et même postérieurs d'après Keeler), s'en prennent avec quelque vivacité à la doctrine de l'unité de l'âme; cf. *De anima*, a. 2, 3; *De spir. creat.*, a. 3. Il est à remarquer que cette thèse fameuse ne correspond que de loin à l'averroïsme historique. Au lieu de *deux* substances séparées, intellect agent et intellect possible, dont l'union était conçue de façon purement dynamique, la thèse d'Averroès est devenue celle d'une *âme* humaine, unique et séparée, âme dont l'intellect agent et l'intellect possible seraient les puissances. Cf. sur cette transformation capitale, D. Salman, *Note sur l'influence d'Averroès*, dans *Rev. néo-scolastique*, t. XL, 1937, p. 204; *Bull. thomiste*, t. v, 1939, p. 658-660. On s'explique du même coup la position si nette de la question par saint Thomas : *Utrum anima humana sit separata secundum esse? De anima*, a. 2. Pour un exposé d'ensemble de la psychologie de Siger de Brabant, cf. van Steenberghen, *op. cit.*, p. 146-158. Parti, dans ses *Quæstiones super III*um *de anima*, d'un monopsychisme radical, Siger aboutirait dans ses *Quæstiones de anima* (1274-1277), non au thomisme, mais « à un rapprochement vis-à-vis des positions de saint Thomas en psychologie ». Van Steenberghen, *op. cit.*, p. 37. Il semble d'ailleurs qu'il faille être moins généreux pour Siger en ce qui concerne l'éternité du mouvement et la thèse (néo-platonicienne cette fois) de l'unité nécessaire de l'effet de l'action divine : *ab uno non procedit nisi unum;* cf. van Steenberghen, *op. cit.*, p. 163-165. M. Delhaye découvre de même chez Siger deux erreurs essentielles en ce qui concerne la création : il a peine à en concevoir la liberté, il se refuse à reconnaître que cet acte atteigne immédiatement tous ses effets. Siger de Brabant, *Questions sur la Physique*, dans *Philosophes belges*, t. XV, *Introd.*, p. 17. M. van Steenberghen reconnaît également que « la contingence véritable ne semble pas trouver place dans le système de Siger ». *Op. cit.*, p. 123. Sur la position de Siger à l'égard de la foi et de la théologie, cf. van Steenberghen, *op. cit.*, p. 171-180 et D. Salman, *Bull. thomiste*, t. v, 1939, p. 663-671. Mais en définitive, le système de Siger est un aristotélisme radical ou hétérodoxe, teinté parfois de néoplatonisme, beaucoup plus qu'un averroïsme proprement dit. Van Steenberghen, *op. cit.*, p. 170.

II. SAINT THOMAS ET L'ÉCOLE AUGUSTINIENNE. LA LUTTE POUR L'ARISTOTÉLISME MODÉRÉ. — Le conflit de saint Thomas et de Siger de Brabant n'était qu'un épisode en comparaison d'une lutte plus profonde et plus durable. Cette lutte, dont Tocco ne nous a pas soufflé mot, Godefroid de Fontaines, dans son premier Quodlibet, en 1285, la décrit en ces termes bien connus : *aliqui doctrinam non modicum fructuosam cujusdam Doctoris famosi, cujus memoria cum laudibus esse debet, ut in pluribus impugnantes, vel deinde contra dicta sua procedentes ad diffamationem personæ pariter et doctrinæ opprobria magis quam rationes inducere consueverunt.* Godefroid de Fontaines, *Quodl.* I, q. IV, éd. De Wulf-Pelzer, p. 7.

C'est au cours du second séjour de saint Thomas à Paris que le conflit éclate avec violence. Il se concrétise en quelque sorte dans la fameuse dispute de Thomas avec Jean Pecham, seul épisode dont l'histoire nous ait conservé le souvenir grâce au témoignage de Pecham lui-même et aux déclarations de Barthélemy de Capoue. Cf. sur ce point A. Callebaut, *Jean Pecham et l'augustinisme*, dans *Archiv. franc. hist.*, t. XVIII, 1925, p. 441-472, et la réponse du P. Mandonnet, *Bull. thomiste*, 1926, p. 104. Quelle qu'ait pu être l'attitude plus ou moins conciliante de Pecham et le sens qu'il faille attacher aux *ampullosis verbis* dont parle Bar-

thélemy de Capouc, il paraît incontestable que derrière Pecham, il y avait saint Bonaventure, qui plus tard, dans les *Collationes in Hexameron*, s'attaquera à la thèse thomiste de l'unité de forme substantielle en termes particulièrement vifs. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, p. 32. Sans doute, la « bataille » de l'Héxaméron n'est pas avant tout une bataille contre le thomisme; cf. F. Tinivella, *De impossibiti Sapientiæ adeptione in philosophia pagana juxta Collationes in Hexameron S. Bonaventuræ*, dans *Antonianum*, t. XI, 1936, p. 154-163. Mais, en attaquant l'aristotélisme extrémiste de la faculté des arts, saint Bonaventure entend bien englober dans une même réprobation cette concession dangereuse qu'était à ses yeux la théorie de l'unité de forme substantielle dans le composé humain. La thèse thomiste sur la possibilité d'un monde sans commencement, ne devait pas sembler moins dangereuse au docteur franciscain.— On a insisté sur le caractère essentiellement religieux de cette opposition au thomisme. Dans la thèse de l'illumination intellectuelle ou des raisons séminales, il ne s'agit point pour Bonaventure et Peeham, d'une discussion philosophique, mais « d'un dépôt sacré à la sauvegarde duquel le sentiment religieux se trouvait passionément intéressé ». Ét. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, p. 372. Dans son grand ouvrage, *Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites*, t. II, Louvain, 1942, F. van Steenberghen s'efforce d'atténuer l'opposition de saint Thomas et de saint Bonaventure et l'antipathie du docteur franciscain pour Aristote; cf. *op. cit.*, p. 448-464, 713. C'est revenir dans une certaine mesure au concordisme des éditeurs de Quaracchi. Le même auteur proteste contre la dénomination d'école « augustinienne » appliquée depuis Ehrle et De Wulf à l'ensemble des adversaires du thomisme. « Le conflit, écrit-il, ne se produit pas entre l'aristotélisme et une philosophie de contenu augustinien, mais entre deux formes inégalement évoluées de l'aristotélisme. » *Op. cit.*, p. 719. Il nous semble cependant que c'est au nom d'Augustin que Pecham a attaqué le thomisme et que l'école franciscaine, même de nos jours, n'a jamais cessé de revendiquer le titre d'école augustinienne.

1° *Thomisme et augustinisme après la mort de saint Thomas d'Aquin.* — La mort de saint Thomas ne devait point arrêter ce conflit entre l'école dite augustinienne et le thomisme naissant. Il suffit de rappeler brièvement les principaux faits. Voir ci-dessus, art. TEMPIER, col. 99 sq. L'ordre d'enquête de Jean XXI à Étienne Tempier (lettre du 18 janvier 1277, dans Denifle-Chatelain, *Chartularium Univers. Parisiensis*, t. I, p. 541) provoque de la part de ce dernier la fameuse condamnation du 7 mars 1277, Denifle-Chatelain, t. I, p. 543-558, fait dominant de l'histoire de l'université pendant toute la fin du XIIIe siècle. Plusieurs thèses thomistes sont certainement visées. Quelques jours plus tard, le 18 mars, la thèse de l'unité de forme substantielle chez l'homme était atteinte à son tour à Oxford. *Ibid.*, p. 558-559. Voir le récit des faits dans Mandonnet, *Siger...*, t. I, p. 210-239, qui conjecture une entente entre Tempier et Kilwardby. Cf. également P. Glorieux, *Comment les thèses thomistes furent proscrites à Oxford*, dans *Rev. thomiste*, n. s., t. X, 1927, p. 260-291. Le mois suivant, 28 avril, nouvelle intervention de Jean XXI par sa bulle *Flumen aquæ vivæ*, éd. Callebaut, *Jean Pecham...*, p. 459-460; Laurent, *Fontes vitæ sancti Thomæ Aquin.*, *Documenta*, Saint-Maximin, 1937, p. 618-620, menaçante cette fois, non plus pour les artistes, mais pour les théologiens coupables de se laisser séduire par les idées nouvelles. Après la mort de Jean XXI (mai 1277), les cardinaux, pendant la vacance du Siège apostolique, invitent Tempier à arrêter l'enquête. Cette dernière intervention ne nous est connue que par le témoignage peu suspect de Peeham, dans sa lettre du 7 décembre 1284 au chancelier et aux maîtres d'Oxford : *mandatum fuisse dicitur eidem episcopo (Tempier) per quosdam Romanæ Curiæ dominos reverendos ut de facto illarum opinionum supersederet penitus.* Denifle-Chatelain, t. I, p. 625; Laurent, *Documenta*, p. 634.

2° *Les débuts de l'école thomiste.* — Si des interventions de l'autorité ecclésiastique, nous passons à l'histoire littéraire, il nous faut noter d'abord l'adoption par le chapitre général de l'ordre franciscain à Strasbourg en 1282 (cf. Laurent, *Documenta*, p. 624) du *Correctorium Fr. Thomæ* de Guillaume de la Mare, voir ici t. VIII, col. 2467; cf. F. Pelster, *Les Declarationes et les Quæstiones de Guillaume de la Mare*, dans *Rech. de théol. anc. et méd.*, t. III, 1931, p. 397-411. Le Correctoire de Guillaume (texte dans P. Glorieux, *Le correctorium Corruptorii « Quare »*, Le Saulchoir, 1927) provoque une série de réponses, la littérature des Correctoires *(Correctoria corruptorii)*, qu'on désigne par l'*incipit* de leur réponse au premier article du Correctoire de Guillaume : « *Quare* » d'origine anglaise, Richard Klapwell ou Guillaume de Macklefield, éd. Glorieux, Le Saulchoir, 1927; « *Circa* », de Jean Quidort de Paris, éd. Müller, Rome, 1941; « *Sciendum* » de Robert de Colletorto ou Tortocolle; « *Quæstione* », ces deux derniers inédits. On doit y joindre l'*Apologeticum veritatis super Corruptorium*, de Rambert de Primadizzi de Bologne, sans doute antérieur à « *Quare* ». Cf. sur les Correctoires, Ueberweg-Geyer, *Grundriss der Geschichte der Philosophie, die patristische und schol. Philosophie*, 1928, p. 496-497, 764; P. Glorieux, *La littérature des Correctoires*, dans *Rev. thomiste*, n. s., t. XI, 1928, p. 69-96; R. Creytens, *Autour de la littérature des Correctoires*, dans *Archiv. F. F. Præd.*, t. XII, 1942, p. 313-340.

Sensiblement postérieure à la littérature des Correctoires, puisqu'elle suppose définitivement constituées les grandes collections quodlibétiques, se présente la littérature des *Impugnationes*, réponses thomistes : à Henri de Gand, par Bernard de Gannat ou de Clermont (cf. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théol. de Paris au XIIIe siècle*, t. I, p. 172), par Robert de Colletorto, ms. *Vat. lat. 987*, et Hervé Nédellec, *De quattuor materiis;* à Godefroid de Fontaines, également par Bernard de Gannat; à Gilles de Rome, cf. les anonymes *Impugnationes contra Fr. Aegidium contradicentem Thomæ s. Ium Sententiarum*, éd. Bruni, Rome, 1942; à Jacques de Viterbe (Bernard de Gannat). On sait que Capréolus utilisera largement Bernard de Gannat, dont il reprend le procédé littéraire, résumé du Quodlibet incriminé, suivi de sa réfutation. Ces deux groupes d'écrits, Correctoires et *Impugnationes*, ne représentent d'ailleurs qu'une partie de l'activité de l'école thomiste. Pour une vue d'ensemble, consulter Ueberweg-Geyer, p. 529-543, 769-773; Grabmann, *Geschichte der kathol. Theologie*, 1933, p. 95-102, 306-309; Glorieux, *Répertoire...*, t. I, p. 127-205; pour le thomisme à Oxford, cf. A.-G. Little et F. Pelster, *Oxford Theology and Theologians c. A. D. 1282-1302*, Oxford, 1934; quelques compléments bibliographiques dans *Bull. thomiste*, t. III, p. 958-976; t. IV, 1936, p. 810-832. Avec les premières années du siècle suivant, à la lutte contre le vieil augustinisme se substitue la polémique contre Durand et contre Scot, nouvelle par les problèmes qu'elle soulève. Voir un aperçu des thèses de Durand dans J. Koch, *Die Verteidigung der Theologie des hl. Thomas durch den Dominikanernorden gegenüber Durandus de S.-P.*, dans *Xenia thomistica*, Rome, t. III, 1924, p. 347-362; *Durandus de S.-P.*, dans les *Beiträge für Geschichte der Phil. u. der Theologie des Mittelalters*, cités simplement dans la suite *Beiträge*, t. XXVI, fasc. 1, 1927, p. 409-417.

La lutte de l'augustinisme contre le thomisme, la seule qui doive être envisagée ici, puisqu'elle prolonge immédiatement l'activité de saint Thomas lui-même, ne se limite pas au problème de la pluralité des formes. Jean Pecham avait au contraire pleine conscience de la généralité de cette opposition, lorsqu'il écrivait, le 1er janvier 1285, aux cardinaux : *cum doctrina duorum ordinum* (l'ordre dominicain et l'ordre franciscain) *in omnibus dubitabilibus sibi pene penitus hodie adversetur.* Denifle-Chatelain, *Chartul.*, t. I, p. 627; Laurent, *Documenta*, p. 638.

La conception même de la théologie était différente. Si Pecham se défend de réprouver l'étude de la philosophie, utile servante de la science sacrée, il condamne par contre les termes nouveaux et insolites qu'on a introduits, depuis vingt ans, sur les cimes de la théologie. Denifle-Chatelain, t. I, p. 634; Laurent, p. 645. Dans sa lettre du 1er janvier précédent, le prélat stigmatisait en termes encore plus sévères la théologie des prêcheurs : *ex parte vilipensis sanctorum sententiis, philosophicis dogmatibus quasi totaliter innitatur ut plena sit ydolis domus Dei.* Denifle-Chatelain, t. I, p. 627; Laurent, p. 638. En somme, Pecham reprend à son compte les reproches que Grégoire IX adressait jadis au « *studium parisiense* », dans sa fameuse lettre *Ab Ægyptiis* du 7 juillet 1228 (cf. Grabmann, *I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX*, Rome, 1941, p. 70-88); plus encore est-il l'écho de saint Bonaventure dans les invectives que celui-ci adresse, dès le prologue du *Breviloquium*, aux *novi theologi. Op. omnia*, t. V, p. 208 *b*.

Ce serait fausser étrangement la perspective que de voir dans ces textes la protestation de la « Théologie des Pères », telle qu'on l'entendra au XVIe siècle; cf. R. Guelly, *L'évolution des méthodes théologiques à Louvain*, dans *Rev. d'hist. eccl.*, t. XXXVIII, 1941, p. 128-130. De ce moderne grief, Pecham n'a certainement point l'idée. Ce n'est pas l'insuffisance de la documentation patristique qui est en cause, ni l'introduction, même à dose massive, des citations des « philosophes ». Bonaventure, Pecham, Roger Marston, Richard de Médiavilla et bien d'autres, citent eux aussi avec abondance Averroès ou Algazel. Il ne s'agit pas non plus du rôle de l'argumentation rationnelle. C'est un étrange paradoxe de dire, comme on l'a soutenu récemment, que, pour saint Thomas, la raison « est une étrangère en doctrine sacrée », tandis que, selon saint Bonaventure, elle y serait « maîtresse », la théologie désormais « libre de ses mouvements » ne devant recourir à l'autorité de l'Écriture que lorsque la raison est impuissante. J.-F. Bonnefoy, *La théologie comme science et l'explication de la foi chez saint Thomas*, dans *Ephem. theol. Lov.*, t. XIV, 1937, p. 629; t. XV, 1938, p. 514. Entre les deux théologies, l'une et l'autre « scolastiques », l'opposition réside plutôt en ceci que saint Thomas, parce qu'il s'inspire du principe aristotélicien de la noblesse absolue du savoir, est conduit à voir dans la théologie une science principalement spéculative, tandis que les maîtres franciscains cherchent en elle avant tout une doctrine spirituelle, ordonnée à la perfection de l'homme dans son retour à Dieu : *veritatis credibilis notitia pia.* S. Bonaventure, *Coll. de donis*, VI, 13, *Op. omnia*, t. V, p. 476. Ainsi s'affirme le caractère pratique de la théologie franciscaine; cf. Amoros, *La teologia como ciencia pratica en la escuela franciscana*, dans *Arch. d'hist. doct. et litt. du M. A.*, t. IX, 1934, p. 261-303. Il ne suffit donc pas qu'un Odon Rigaud ou un Guillaume de Méliton parlent de « science » ou de *dignitates*, pour qu'on puisse voir en eux des adeptes, ou même des précurseurs, de la théologie-science, au sens aristotélicien du terme. D'une utilisation de tels éléments au service de la *notitia pia* bonaventurienne, jusqu'au remplacement de celle-ci par une théologie strictement conçue sur le modèle de la métaphysique d'Aristote, on peut dire que la route est longue. Quant à Odon Rigaud, sur lequel on voudrait reporter les honneurs de la découverte de la théologie-science, voir B. Pergamo, *De quæstionibus ineditis Fr. Odonis Rigaldi... circa naturam theologiæ deque earum relatione ad Summam Theol. Fr. Alexandri Halensis*, dans *Arch. franc. hist.*, t. XXIX, 1936, p. 22, il n'a jamais vu dans la théologie qu'une science improprement dite. Pergamo, *loc. cit.*, p. 21. Certains thomistes professeront sans doute la même doctrine : Hervé Nédellec, cf. E. Krebs, *Theol. und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik*, dans les *Beiträge*, t. XI, fasc. 3-4, 1913, p. 36*; Jean de Naples, cf. J. Leclercq, *La théologie comme science d'après la littérature quodlibétique*, dans *Rech. théol. anc. et médiév.*, t. XI, 1939, p. 360, 366. Mais ces auteurs se séparent, croyons-nous, de la pensée de saint Thomas, à laquelle Pierre d'Auvergne demeure plus fidèle (Leclercq, *art. cit.*, p. 337). Bernard de Gannat, dans ses *Impugnationes* contre Godefroid de Fontaines enseigne lui aussi que la théologie est une science « proprement dite ». *Quodl.*, VII, 7, ms. *Vat. Borgh.*, *298*, f° 51 r° *b*. Ne pas confondre sur ce point science improprement dite et science dans un état imparfait. Pour plus de détails, cf. art. THÉOLOGIE.

3° *Points essentiels où s'opposent augustinisme et thomisme.* — Surtout, ce que Pecham reproche au thomisme c'est l'abandon des thèses capitales de ce qu'il entend par augustinisme : *vilipensis auctenticis doctoribus Augustino et ceteris.* Denifle-Chatelain, t. I, p. 627; Laurent, p. 638. Cette science nouvelle, écrira-t-il encore, s'efforce de détruire la doctrine d'Augustin touchant les raisons éternelles, l'illumination divine, les puissances de l'âme et une infinité d'autres questions. Denifle-Chatelain, t. I, p. 634; Laurent, p. 645.

Il nous reste à examiner avec quelque détail, non tous, mais les points les plus essentiels de cette opposition : 1. la vision béatifique et la science de Dieu; 2. l'éternité du monde et les erreurs des philosophes; 3. la composition hylémorphique des anges et de l'âme; 4. la pluralité des formes; 5. l'illumination intellectuelle; 6. intellectualisme et volontarisme, la béatitude, l'acte libre.

1. *Vision béatifique et science de Dieu.* — Dans le traité de Dieu, Guillaume de la Mare a relevé deux thèses fameuses de saint Thomas, l'une sur la vision béatifique, l'autre sur la science de Dieu.

a) La vision béatifique. — *Ex parte rei visæ per nullam similitudinem creatam Dei essentia videri potest.* Ia, q. XII, a. 2. Sur cette thèse, cf. art. INTUITIVE *(Vision)*, t. VII, col. 2378.

Le 13 janvier 1241, Guillaume d'Auvergne évêque de Paris, avait condamné la proposition : *quod divina essentia nec ab homine, nec ab angelo videatur.* Denifle-Chatelain, t. I, p. 170; cf. A. Callebaut, *Alexandre de Halès et ses confrères en face des condamnations parisiennes de 1241 et 1244*, dans la *France franciscaine*, t. X, 1927, p. 259-272. La condamnation visait Étienne de Venizy, O. P. (sur ce personnage, cf. Glorieux *Répertoire...*, t. I, p. 79). Saint Bonaventure, qui s'occupe assez longuement de cette affaire, *In IIum Sent.*, dist. XXIII, a. 2, q. III, admet dans la vision béatifique un *medium disponens*, constitué par la gloire déiforme (*loc. cit.*, ad 7um), mais il écarte tout *medium deferens*, identique au *medium deducens* de la Somme d'Alexandre de Halès (Ia-IIæ, n. 517, ad 2um, Quaracchi, t. II, p. 769), c'est dire qu'il écarte une chose préalablement connue, qui jouerait le rôle d'intermédiaire objectif. Saint Bonaventure ne fait point place non plus à un *medium contemperans*, destiné à protéger notre intellect contre l'éclat de la lumière divine, *ne per excellentiam lucis obtunderetur.* C'est sans doute ce dernier

aspect qui correspond à la pensée d'Étienne de Venizy. Il est à noter cependant que saint Bonaventure ne touche pas la question d'une espèce intelligible créée, représentant non une chose créée, mais l'essence divine elle-même. Pour avoir sa pensée sur ce point, il faut attendre les questions *De scientia Christi*, où il précise que l'âme du Christ ne peut dans la vision béatifique avoir une connaissance compréhensive de l'essence divine, parce qu'elle ne peut engendrer un verbe égal au Verbe incréé. Q. VI, *Opera omnia*, t. V, p. 35. L'affirmation suppose la production d'un verbe créé dans l'acte de la vision. Tout doute est d'ailleurs levé dans la question suivante, q. VII, *loc. cit.*, p. 43 : *secundum statum viæ et secundum statum patriæ non solum requiritur lucis æternæ præsentia sed etiam lucis æternæ influentia* (sur le sens de cette *influentia*, cf. q. IV, p. 23), *non tantum Verbum increatum, sed etiam verbum interius conceptum.* — Dans son commentaire des Sentences, Albert le Grand affirmera au contraire que Dieu dans la vision béatifique n'est pas vu par une autre espèce que lui-même. *In IV^um Sent.*, dist. XLIX, a. 5, éd. Borgnet, t. XXX, p. 670. Même position dans le commentaire inédit sur les *Noms divins* de Denys : *dicendum quod mentes beatorum uniuntur Deo per speciem quæ est Deus, ut tamen illa species est principium cognitionis et non secundum quod ab ipsa est esse divinum.* Ms. *Vat. lat.*, *712*, f° 123 v° *b*.

L'originalité de saint Thomas consiste à introduire les « philosophes » dans le débat. *Circa hanc quæstionem*, écrit-il, *eadem difficultas et diversitas invenitur apud philosophos et apud theologos. In IV^um Sent.*, dist. XLIX, q. II, a. 1. De même que certains théologiens (entendez Étienne de Venizy) ont nié la possibilité de la vision béatifique, de même Alfarabi a nié celle de l'union de notre intellect avec les substances séparées. Tel est du moins le témoignage d'Averroès. Car, ajoute saint Thomas, Alfarabi paraît admettre la possibilité d'une telle union dans son *De intellectu*. Cf. éd. Gilson, *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant*, dans *Archives d'hist. doct. litt. du M. A.*, t. IV, 1929, p. 123. Le même parallèle entre les philosophes et la théologie peut être observé si, de l'existence de la vision béatifique, nous passons à l'explication de son mode. Alfarabi et Avempace, au témoignage d'Averroès (*De anima*, l. III, texte 36, éd. Venise, 1550, f° 177 v° *b*), ont cru possible une union avec les substances séparées par voie de connaissance abstractive. Avicenne (dont Averroès ne parle pas) a eu recours à des similitudes reçues des substances séparées. Mais, dans le cas de la vision béatifique, une telle explication serait insuffisante. Une similitude créée ne peut représenter l'essence divine, parce qu'elle devrait se conformer au mode d'être de l'intellect dans lequel elle est reçue. Or, ajoute saint Thomas, *modus intellectus nostri deficiens est a receptione perfecta divinæ similitudinis.* — Mais il existe parmi les philosophes une dernière manière d'expliquer l'union de l'intellect et des substances séparées, celle d'Averroès et (selon son témoignage) celle d'Alexandre d'Aphrodise. Pour Averroès, le principe de la connaissance unitive n'est pas une similitude, mais la forme même de l'intelligence séparée : *necesse est ut intellectus agens sit forma in nobis... necesse est ut copuletur nobiscum per continuationem intellectorum.* Averroès, *De an.*, III, texte 36, éd. citée f° 179 v° *a*. Simple copulation ou continuation de l'intellect en acte avec nous, sans production ni génération de cet acte, telle est en réalité la pensée d'Averroès. Quoi qu'il en soit des substances séparées, conclut saint Thomas, c'est à cette manière de voir qu'il nous faut avoir recours dans le cas de la vision béatifique, *istum modum oportet nos accipere*, non en ce sens que Dieu s'unirait à notre intellect comme les formes du monde physique s'unissent à la matière pour constituer des natures complètes, mais par manière de forme intelligible à la façon dont la lumière peut être dite forme de la couleur. S'il a connu un tel exposé, on comprend que Pecham se soit écrié : *plena ydolis domus Dei!* Il faut d'ailleurs reconnaître que, dans la suite de sa carrière, saint Thomas ne mettra plus en avant ce patronage compromettant. Dans le *Quodl.* VII, a. 1 (antérieur, selon le P. Motte, à *In IV^um Sent.*, dist. XLIX, cf. *Bull. thomiste*, Notes et communic., t. I, 1931, p. 41), le nom d'Averroès n'est point prononcé. Dans *De veritate*, q. X, a. 11, le rapprochement avec les Arabes est encore indiqué, mais dans Iª, q. XII, a. 2, la thèse thomiste de l'essence divine forme de l'intellect béatifié est désormais placée sous le patronage de Denys, *De div. nom.*, c. IV, *P. G.*, t. III, col. 587. A cette date, le saint docteur avait déjà commenté le *De divinis nominibus*.

Jean Pecham est sans doute le premier à prendre à partie la thèse thomiste. Car Gauthier de Bruges, dans l'important traité qu'il a écrit sur la béatitude (ms. *Vat. Chigi, B. VI, 94*, f° 197 v°-201 r°), n'aborde pas la question. Au contraire Pecham la traite dans une question de Quodlibet, publiée par V. Doucet (*Notulæ bibliographicæ de quibusdam operibus Fr. Iohan. Pecham*, dans *Antonianum*, t. VIII, 1933, p. 451-454), sans doute antérieure aux questions *De anima*, publiées par H. Spettmann (*Beiträge...*, t. XIX, fasc. 5), où l'on trouve également abordé notre problème, p. 469-476. M. Glorieux, *Littérature quodlibétique*, t. II, p. 179, proposerait la date de 1269, pour le Quodlibet édité par le P. Doucet. Quoi qu'il en soit, Pecham examine en détail les arguments de saint Thomas, Iª, q. XII, a. 2, arguments fondés sur l'identité en Dieu de l'essence et de l'être et sur leur distinction dans les créatures. Pour établir sa propre thèse, Pecham a recours à une autorité de saint Augustin : *cum Deum novimus, fit aliqua similitudo Dei in nobis. De Trin.*, l. IX, c. XI, n. 16, *P. L.*, t. XLII, col. 962. De plus, il est impossible de concevoir une information active de la part de Dieu, sans une information passive qui lui corresponde. Or, celle-ci exige un terme produit : *non est passio sine aliquo immisso ipsi passo* (Doucet, p. 452). Dès Pâques 1279, Henri de Gand, dans son Quodlibet III, q. I, prend position contre saint Thomas. Il revient encore sur la question à la Noël dans son Quodlibet IV, a. 8. Cf. les réfutations de Bernard de Gannat (ms. *Ottob.*, *lat. 471*, f° 45 r° *a-b*) et de Robert de Colletorto (ms. *Vat. lat. 987*, f° 27 r° *a*-28 r° *b*). Guillaume de la Mare reprend, à peu de choses près, les arguments de Jean Pecham (cf. Glorieux, *Le correctorium Corruptorii...*, p. 2-5). Voir les réponses de « *Quare* » (*ibid.*, p. 5-12), de « *Circa* » (éd. Müller, p. 5), de Thomas de Sutton, en 1285 (*Quodl.* II, a. 17, ms. *Ottob. lat. 1126*, f° 88 v° *b*-89 v° *a*). Jean Quidort remarque que, s'il existait dans l'intelligence béatifiée une espèce créée représentative de l'essence divine, cette espèce, en tant même que créée et finie, devrait demeurer connaissable pour un intellect créé, supposé très parfait. Du même coup cet intellect atteindrait dans l'espèce l'essence divine représentée en elle ; et pour lui, intellect très parfait, la vision béatifique serait possible par les seules forces de la nature, sans le don du *lumen gloriæ*. Autant de conséquences inacceptables dans le langage de la philosophie thomiste.

b) Science divine des futurs contingents. — « Toutes les choses qui, selon leur réalité propre, apparaissent dans le temps, sont présentes à Dieu de toute éternité, non pas seulement, comme le disent certains, parce que Dieu a en lui les raisons intelligibles de ces choses, mais parce que son regard se porte sur toutes les choses qui lui sont présentes de toute éternité. » Iª, q. XIV, a. 13, cf. a. 9. Mêmes affirmations et même

formule d'opposition *(non solum... sed)* dans *In Ium Sent.*, dist. XXXVIII, q. u., a. 5, où cette thèse de la présence physique des futurs dans le *medium* éternel de la connaissance divine est attribuée à Boèce (sur ce point, cf. J. Groblicki, *De scientia Dei futurorum contingentium secundum S. Thomam ejusque primos sequaces*, Cracovie, 1938, p. 40-44); dans le *Cont. Gent.*, l. I, c. LXVI; enfin, au cours du second enseignement parisien, dans le Commentaire du *Peri Hermeneias*, I, lect. 14, n. 20, où saint Thomas prend soin de préciser que l'intuition par Dieu de la présence des futurs *in seipsis*, n'exclut point la connaissance de l'ordre des causes. Sur les antécédents de cette thèse fameuse, voir quelques indications dans Groblicki, *op. cit.*, p. 45-58. Albert le Grand et saint Bonaventure n'ont recours pour expliquer la connaissance des futurs contingents qu'aux seules idées divines, *quia habet rationes rerum apud se præsentes*, comme s'exprime saint Thomas. Sur la pensée de saint Albert, consulter également J. Goergen, *Des hl. Albertus Magnus Lehre von der göttlichen Vorsehung und Fatum*, Vechta, 1932, p. 89-93.

On a vu plus haut que Jean Pecham, dans la lettre du 1er juin 1285 (cf. col. 657) signalait l'opposition des deux écoles au sujet des idées divines, des *æternæ regulæ*. A cette date Guillaume de la Mare s'était déjà chargé de codifier en quelque sorte cette opposition. Si, observe-t-il, chacune des différences du temps est présente réellement dans l'éternité, les choses contingentes se trouvent elles aussi transportées dans la durée éternelle, *realiter et actualiter per suas naturas.* Une telle affirmation revient à soutenir l'éternité des choses et par conséquent l'éternité du monde. Édit. Glorieux, *Le Correctorium corruptorii...*, p. 18. En outre, la présence physique des futurs, telle que saint Thomas la conçoit, rendrait inutile les raisons ou « règles » des choses dans l'intellect divin. *Ibid.*, p. 19. Du même coup, la science divine ne serait plus cause des choses. Ne les connaissant point par ses idées, mais seulement par le regard intuitif qu'il porte sur elles, Dieu devrait recevoir de ses créatures et leur mendier en quelque sorte la certitude de son acte de connaissance. *Si enim (Deus) cognoscit aliter quam per rationes quas habet apud se... ferendo intuitum super ipsas res, hoc non potest intelligi vel saltem fingi nisi per receptionem. Deum autem cognoscere aliquid per receptionem, est impossibile. Ibid.*, p. 20. On voit que Guillaume a compris la pensée de saint Thomas, comme la comprendront les disciples de Scot et à leur suite un certain nombre d'historiens modernes, pour lesquels la scolastique avant Scot n'a pas eu une claire conscience du problème de la prescience des futurs contingents. Sous l'influence de saint Augustin et de Boèce, saint Thomas est conduit à considérer la science des futurs en Dieu comme un regard exercé du sommet de l'éternité divine, regard qui renferme et enveloppe tous les temps dans son absolue simplicité. C'était laisser échapper le nœud du problème : comment expliquer la vérité intrinsèque du futur contingent en lui-même? comment en d'autres termes se résoud son indifférence *ad utrumlibet?* Telle est l'opinion exposée dans ses différents ouvrages par le Dr Schwamm. Cf. H. Schwamm, *Das göttliche Vorherwissen bei Duns Scotus und seinen ersten Anhängern*, Insprück, 1934; voir la bibliographie du sujet dans *Bull. thomiste*, t. III, p. 976-982. Pour saint Thomas, selon le Dr Schwamm, ni la saisie des futurs dans leurs causes prochaines, ni même leur saisie dans l'essence divine comme cause première, ne suffisent à fonder la connaissance infaillible et certaine que Dieu en possède. D'où la nécessité de recourir à l'intuition de ces futurs *in seipsis*, dans l'éternel présent de la connaissance divine; cf. Schwamm, *op. cit.*, p. 94-99.

Au contraire avec Duns Scot, le problème se trouve résolu pour la première fois par la détermination volontaire de Dieu. C'est le décret de la volonté divine qui détermine la vérité du futur contingent et qui le rend connaissable par Dieu. Dieu, écrit Scot, ne peut prévoir que tel sujet fera un bon usage du libre arbitre que parce qu'il veut et préordonne ce bon usage *ex determinatione suæ voluntatis.* Voir des textes caractéristiques de Scot, empruntés pour la plupart aux inédits, dans Schwamm, *op. cit.*, p. 27, 34, 41-42, 82. Il résulte de ceci que Scot est le véritable créateur *(Urheber)* de la théorie dite thomiste des décrets prédéterminants, théorie en elle-même tout à fait étrangère à saint Thomas, qui, s'il l'eût admise, n'aurait eu nul besoin de recourir à l'intuition physique des futurs dans leur existence présentielle au sein de l'éternité. Cette manière de voir avait été soutenue déjà en 1913 par J. Klein; cf. Schwamm, *op. cit.*, p. 91. Reste seulement à expliquer comment l'école thomiste est passée au scotisme avec armes et bagages tandis que les scotistes tardifs se ralliaient au molinisme. On a voulu attribuer à Capréolus l'introduction dans le thomisme de « l'idéalisme volontariste » de Scot. Cf. F. Stegmüller, *Francisco de Vitoria y la doctrina de la gracia en la Escuela salmantica*, Barcelone, 1934, p. 9-10. Il est donc établi (ou du moins supposé) que l'ancien thomisme a ignoré ou même combattu les décrets prédéterminants. C'est surtout Thomas de Sutton, identifié ou non avec Thomas Anglicus, qui a fait sur ce point les frais de la démonstration. Cf. Fr. Pelster, *Thomas v. Sutton, ein Oxforder Verteidiger der thomistischen Lehre*, dans *Zeitschrift f. kathol. Theologie*, t. XLVI, 1922, p. 379-381 (prémotion); p. 383-386 (prescience divine, textes du *Liber propugnatorius*); R. Martin, *Pro tutela doctrinæ Sancti Thomæ Aq. de influxu causæ primæ in causas secundas*, dans *Div. Thomas*, Fribourg, 1923, p. 356-372; O. Lottin, *Thomas de Sutton et le libre arbitre*, dans *Rech. de théol. anc. et médiévale*, t. IX, 1937, p. 282-283.

Il est exact que saint Thomas, quand il veut établir la connaissance des futurs contingents en Dieu, insiste sur l'argument de la présence physique des futurs, argument qui lui fournissait une réponse particulièrement frappante. Mais le saint Docteur possédait dans son propre système tous les éléments qui lui eussent permis de faire intervenir la causalité première. Pourquoi tels futurs plutôt que d'autres sont-ils éternellement présents devant le regard de Dieu? Parce que la science divine, répondait saint Thomas, est cause des choses *conjuncta voluntate.* Ia, q. XIV, a. 8. C'est donc à la volonté divine que revient la détermination des futurs : *voluntati divinæ non solum subjacet expletio effectus, sed etiam omnium causarum præcedentium ordo secundum illas conditiones quibus determinantur ad effectum. In IIum Sent.*, dist. XLVII, q. I, a. 2, ad 3um. Dans la Somme, saint Thomas exclura en termes formels la thèse des décrets indifférents qui tireraient des causes secondes le principe de leur détermination. Ia, q. XIX, a. 8. Les effets contingents sont tels non pas à raison de leur seule cause immédiate, mais parce que Dieu a adapté telle cause contingente à tel effet qu'il voulait voir se produire selon le mode de la contingence : *quia voluit eos contingenter evenisse, contingentes causas ad eos præparavit.* Cf. aussi *Peri Herm.*, I, lect. 14, n. 22 (éd. léonine).

Quelle fut, sur ces questions, la position de l'ancienne école thomiste? Sur la réponse de Rambert de Bologne, dans son *Apologeticus*, cf. Groblicki, *op. cit.*, p. 115-125. L'auteur du correctoire « *Quare* », à la différence de Rambert, a abandonné la thèse thomiste de la présence physique des futurs dans le *medium* de la connaissance éternelle. Il paraît en effet réduire la connaissance des futurs par Dieu à une simple présence

intentionnelle, semblable à la connaissance certaine que nous pouvons posséder d'un fait passé. Cf. Glorieux, *Le correctorium Corruptorii...*, p. 22, cf. p. 24. La pensée de saint Thomas a été saisie d'une façon plus profonde par Jean Quidort, dans le Correctoire « *Circa* ». La présence physique des choses dans l'éternité ne signifie pas la même chose que l'éternité de ces choses, pas plus que la présence d'un être quelconque dans le temps ne signifie sa coexistence à tous les instants du temps. Éd. Müller, p. 24. D'autre part, la présence des futurs dans l'éternelle durée ne rend pas les idées divines inutiles, pas plus que la présence physique de Socrate devant moi, ne supprime la nécessité de l'espèce sensible pour que je puisse le voir. Enfin, il n'est point vrai que la thèse de saint Thomas aboutisse à retirer à la science divine l'attribution de la causalité universelle : *scientia Dei causa rerum*. La présence des futurs dans l'éternité n'est pas le présupposé de la science divine, c'est au contraire cette science qui donne aux choses une telle présence : *intelligit (Deus) de rebus quia sunt per rationes quas a rebus non accipit. Intelligit etiam de rebus quia erunt tunc vel tunc, quia intuetur eas sibi præsentes in æternitate, quam præsentiam etiam ipse dat rebus. Op. cit.*, p. 32. Sur les correctoires « *Sciendum* » et « *Quæstione* », cf. quelques remarques dans Groblicki, *op. cit.*, p. 109-115, 125-129. Jean Quidort nous apporte la preuve qu'aux environs de 1284, à Paris, on était fort loin de reconnaître dans les objections de Guillaume de la Mare l'interprétation authentique de la pensée de saint Thomas sur ce difficile problème. A la Noël de 1284, Henri de Gand aborde la question dans son Quodlibet VIII et la résoud dans un sens nettement volontariste, qui en fait un précurseur de Scot. Schwamm, *Das göttliche Vorherwissen...*, p. 99-108.

Guillaume de la Mare a laissé de côté les divergences doctrinales qui concernent la théologie trinitaire. Cf. sur celles-ci M. Schmaus, *Der Liber propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas v. A. und Duns Scotus*, I, dans *Beiträge...*, t. XXIX, 1930, surtout p. 391-482 (constitution des divines personnes par la relation ou par l'*origo*).

2. *L'éternité du monde et les erreurs des philosophes.* — Saint Thomas a toujours admis que la contingence essentielle du monde et sa dépendance essentielle dans l'être par rapport à Dieu étaient de soi séparables d'un commencement absolu des choses dans le temps. L'idée d'une première cause de l'être peut en effet faire l'objet d'une démonstration véritable, tandis que le commencement des choses est, selon saint Thomas, un « article de foi ». Cette thèse fameuse comporte ainsi deux parties qu'il distingue toujours avec soin : Est-il possible de prouver l'éternité du monde et les « raisons » des philosophes sont-elles sur ce point démonstratives? (Sur le sens du terme, les « philosophes », cf. M.-D. Chenu, *Les « Philosophes » dans la philosophie chrétienne médiévale*, dans *Rev. des sc. phil. et théol.*, t. XXVI, 1937, p. 27-40). D'autre part est-il possible, comme le prétendaient les théologiens d'alors, de prouver de façon certaine le commencement des choses dans le temps?

a) L'éternité du monde. — Dès son Commentaire des Sentences, saint Thomas a pensé qu'Aristote était parvenu à concevoir la contingence radicale du monde et la causalité universelle du premier moteur; cf. *In IIum Sent.*, dist. I, q. I, a. 5, ad 1um *in contrarium*, éd. Mandonnet, p. 38. Jamais l'attitude du saint ne variera sur ce point et jamais il n'attribuera à Aristote ni à Platon l'*intolerabilis error*, celle d'un monde indépendant de Dieu dans son être. Tout au contraire : *Plato et Aristoteles pervenerunt ad cognoscendum principium totius esse. Phys.*, l. VIII, lect. 2, n. 5, éd. léon. Mêmes affirmations au cours du second enseignement parisien; cf. *Contra murm.*, Mandonnet, *Opuscula omnia*, t. I, p. 22 : *philosophi confitentur et probant...*; à Naples enfin, *De subst. separ.*, Mandonnet, *éd. cit.*, t. I, p. 103 : *non æstimandum est...* Il convient de noter cependant que la confiance de saint Thomas sur ce point prend source dans l'apocryphe *Met.*, A, 1, 993 *b*, 26-27; cf. *Phys.*, l. VIII, lect. 2, n. 4.

Par contre, saint Thomas est non moins catégorique, lorsqu'il affirme que le Stagirite a enseigné comme une thèse *certaine* et non comme une simple hypothèse l'éternité du monde. Son opinion sur ce point est donc « fausse et hérétique », comme celle des autres philosophes. *In Sent.*, *loc. cit.* Seulement, les « raisons » du Philosophe dans la *Physique* et le *De cælo*, ne sont point, de son propre avis, pleinement démonstratives. *Top.*, A, 11, 104 *b*, 12-17; sur ce texte, cf. R. Jolivet, *Aristote et la notion de création*, dans *Rev. sc. phil. et théol.*, t. XIX, 1930, p. 16. Telle est la solution de saint Thomas dans les *Sentences*, solution qui suit de très près Maimonide. *Non debemus putare quod Aristoteles credidit rationes illas esse demontrationes*, écrivait le philosophe juif. *Dux neutrorum*, II, 15, ms. *Vat. lat. 1124*, f° 53 v° *a;* S. Munck, *Le guide des égarés*, t. II, p. 28. Sur Thomas et Maimonide, voir A. Rohner, *Der Schöpfungsbegriff bei Moses Maimonides, Albertus Magnus und Thomas von Aquin*, dans *Beiträge*, t. XI, fasc. 5, 1913; E. Koplowitz, *Die Abhängigkeit Thomas v. Aq. von Rabbi Mose ben Maimon*, Wurtzbourg (diss.), 1935.

Dans son Commentaire des *Physiques* (vers 1265), saint Thomas affirmera avec force qu'il est « frivole » de penser, comme le font certains, qu'Aristote n'a pas enseigné de façon ferme l'éternité du monde. *Phys.*, l. VIII, lect. 2, éd. léon., 16. S'il en était ainsi, on ne comprendrait point qu'Aristote parte justement de l'éternité du mouvement pour établir l'existence du premier moteur. *Ibid.* Le même argument sera repris par Siger de Brabant : *ex æternitate motus probat* [*Aristoteles*] *quod sunt substantiæ separatæ. Phys.*, VIII, q. VI, éd. P. Delhaye, *Les philosophes belges*, t. XV, p. 199. Seulement, saint Thomas continue à distinguer la thèse fermement enseignée par Aristote et les « raisons » du Stagirite dans la *Physique* et le *De cælo*. Ces dernières ne sont efficaces que si le mouvement avait dû commencer *per modum naturæ. Phys.*, *loc. cit.*, n. 17. Même position dans le Commentaire de la *Métaphysique*, l. XII, lect. 5, n. 2496-2497 (Cathala), où saint Thomas accorde aux arguments du Philosophe la valeur de démonstrations *ad hominem* contre Empédocle et Anaxagore. Même explication enfin dans le *De cælo : Prædictæ rationes procedunt contra positionem ponentem mundum esse factum per generationem*, l. I, lect. 29, n. 12.

Les « raisons » du Philosophe. — Les théologiens du Moyen-Age pouvaient lire dans Pierre Lombard une allusion aux erreurs d'Aristote sur le problème de la création. *IIum Sent.*, dist. I, n. 3. On chercherait en vain cependant la question : *utrum mundus sit æternus?* chez les théologiens de la vieille école, même après l'introduction des *Physiques* dans le monde occidental. Voir sur ce point A. Mansion, *Les traductions arabo-latines de la Physique d'Aristote dans la tradition manuscrite*, dans *Rev. néo-scol. de philos.*, t. XXXVII, 1934, p. 202; De Wulf (Pelzer), *Histoire de la philosophie médiévale*, 6e éd., t. II, p. 28, 38. Mais le problème pouvait s'introduire par un autre biais dans les préoccupations des théologiens. Dans la *Summa aurea* de Guillaume d'Auxerre, on a la surprise de le voir soulevé non point contre les philosophes, mais contre les manichéens : *quærit Manichæus in quo « principio ». Nam, si in principio temporis, ante ergo otiosus erat* [*Deus*]. *Summa aurea*, l. II, tract. VII, c. 2, éd. Pigouchet, Paris, 1500, f° 52 r° *b*. Si Dieu, continue

l'objectant, pouvait créer le monde et qu'il ne l'ait pas fait, c'est donc par malice ou par envie qu'il a agi de la sorte : *si potuit et non voluit, invidus fuit.* Il est peu probable que Guillaume d'Auxerre se réfère ici aux manichéens de l'antiquité ecclésiastique, qui enseignaient de fait l'éternité du monde, cf. art. MANICHÉISME, t. IX, col. 1873. Il songe plutôt aux hérétiques de son temps. On retrouve en effet déjà l'argument de l'*invidia* divine, dans Alain de Lille, *Contra hær.*, I, 3, *P. L.*, t. CCX, col. 309 B. Voir aussi Raynier Sacconi, *Summa de catharis*, éd. Dondaine, dans *Le Liber de duobus principiis*, Rome, 1939, p. 73. D'autre part, Guillaume d'Auxerre, dans les chapitres additionnels du l. Ier de sa *Summa aurea*, discute bien les arguments des philosophes sur la création médiate et parle même de Parménide et de Mélissos. Mais il ne souffle mot d'Aristote et de l'éternité du monde. Guillaume d'Auvergne, *De universo*, I, II, c. 8-11, Orléans, 1674, t. I, p. 690-700, discute surtout les arguments d'Avicenne.

Dans le Commentaire des Sentences d'Hugues de Saint-Cher, c'est bien contre Aristote qu'est soulevé cette fois le problème de l'éternité du monde. Ms. *Vat. lat. 1098*, fo 45 vo *b*-46 ro *a*. Mais au lieu d'exposer les arguments du Philosophe, Hugues se contente de citer *De gen.*, B, 10, 336 *a*, 27 : *idem similiter omnino se habens, natum est omnino idem facere.* Les autres arguments, empruntés à la théodicée, sont étrangers à Aristote : *ad hoc quod artifex exeat in actum, sufficiunt hæc tria : scientia, potentia, voluntas. Sed hæc ab æterno fuerunt in Deo.* Voir le même argument dans Alain de Lille, *op. cit.*, I, 5, *P. L.*, t. CCX, col. 311. Il y a une information beaucoup plus précise de la physique d'Aristote dans la *Summa de bono* du chancelier Philippe, qui nous fournit un résumé substantiel des arguments du Stagirite. *Summa de bono*, ms. *Vat. lat. 7669*, fo 6 ro *b*. Si le mouvement du premier mobile n'est pas éternel, il y a donc eu changement, soit du côté du moteur, soit du côté du mobile. Or, le premier moteur ne peut être sujet au changement. D'autre part, le premier mobile n'est point sujet à la corruption et son mouvement circulaire et uniforme s'oppose à la distinction d'un repos et d'une mise en mouvement. De plus, la mise en branle du mobile suppose elle-même un changement antérieur et ainsi de suite à l'infini. Enfin, cette mise en mouvement du premier mobile se produit dans le temps. Il y avait donc du temps avant celui qui est la mesure du premier mobile et par conséquent du mouvement. Le jugement du chancelier (ou de son modèle, cf. P. Glorieux, *La Summa duacensis*, dans *Rech. de théol. anc. et méd.*, t. XII, 1940, p. 104-135) est particulièrement ferme dans l'appréciation des raisons, ici authentiques, du Philosophe : *rationes quas ponit Aristoteles non sunt nisi ad probandum mundum esse perpetuum et non æternum.* Ms. cit., fo 6 vo *a*. Aristote, en d'autres termes, a seulement voulu prouver que le temps, le mouvement et le premier mobile sont coextensifs dans la durée. Les arguments du Philosophe ne prouvent donc rien dans un problème qui dépasse sa pensée, celui de la production des choses dans l'être : *non fuit autem de proprietate illius philosophiæ investigare exitum primi mobilis in esse.* Ms., cit. fo 6 vo *a*. Odon Rigaud, qui expose lui aussi avec précision les arguments d'Aristote, aboutit à la même conclusion : *Philosophus in naturali philosophia, ex naturalibus procedens, verum dixit : tempus et motum non incepisse, scilicet via naturæ.* Ms. *Vat. lat. 5982*, fo 79 ro *b*. Pourtant, la thèse d'Aristote, absolument parlant est fausse : le monde a commencé, mais par voie de création. Saint Bonaventure est plus sévère pour Aristote. Comme saint Thomas, il pense que le Philosophe a vraiment enseigné l'éternité du monde, bien que certains modernes prétendent qu'Aristote n'a point admis une telle conclusion et qu'il a simplement voulu prouver, non pas que le monde n'a pu commencer, mais qu'il ne pouvait commencer par manière de mouvement. *In IIum Sent.*, dist. I, I, a. 1, q. II. Qu'en est-il en réalité, ajoute Bonaventure, je l'ignore, *nescio.* En 1269, Gérard d'Abbeville, dans son Quodlibet XIV, dira comme jadis Philippe : *non probavit Aristoteles motus et temporis æternitatem, sed coæternitatem.* Ms. *Vat. lat. 1015*, fo 131 ro*b*. Sur la pensée d'Albert le Grand, consulter A. Rohner, *Der Schöpfungsbegriff...*, p. 45-92.

Saint Thomas, a écrit M. le professeur Mansion, « avait à un degré inconnu de ses contemporains, le souci de la documentation directe et précise ». *Les traductions arabo-latines...*, dans *Rev. néo-scolastique*, t. XXXVII, 1934, p. 218. Dès son commentaire des Sentences, le saint Docteur au lieu d'une série dialectique anonyme, distingue soigneusement ce qui est d'Aristote et ce qui revient à ses disciples arabes. Dans le texte capital du *De potentia*, q. III, a. 17, il explique qu'Aristote avait simplement voulu établir que le monde n'a pu commencer par mode de mouvement. Au contraire ses disciples (c.-à-d. Avicenne), ayant admis que le monde procède de Dieu par l'acte de sa volonté et non par manière de mouvement, se sont efforcés de prouver l'éternité du monde, en partant non pas du mouvement, mais de l'impossibilité d'un changement dans le vouloir de Dieu, *per hoc quod voluntas (Dei) non retardat facere quod intendit.*

Il est indispensable de donner un aperçu rapide de ces arguments. Pour ce qui concerne Aristote lui-même, saint Thomas expose : *a)* l'argument tiré de l'incorruptibilité de la matière première; elle ne peut non plus être engendrée. *Phys.*, A, 9, 192 *a*, 28; cf. *In IIum Sent.*, dist. I, q. I, a. 5, obj. 1; Ia, q. XLVI, a. 1, obj. 3. L'affirmation est plus vraie encore des corps célestes, soumis au seul mouvement de rotation circulaire. Si le ciel et la matière première sont inengendrés, ils sont donc sans commencement. *In IIum Sent.*, *ibid.*, obj. 2; *Cont. Gent.*, l. II, c. XXXIII, obj. 2; *De potent.*, q. III, a. 17, obj. 2; Ia, q. XLVI, a. 1, obj. 2. — *b)* L'argument du « *nunc* » : dans le temps, seul l'instant est saisissable; lui seul a une existence réelle. Or, l'instant est un moyen terme entre un avant et un après. Nécessairement de part et d'autre de l'instant, il y aura du temps. Si l'on voulait assigner un instant qui marquerait le commencement du monde, il faudrait qu'avant ce premier instant, il y ait du temps et par conséquent du mouvement. *Phys.* Θ, 1, 251 *b*, 19-26; cf. *In IIum Sent.*, obj. 5; *De pot.*, obj. 15; Ia, obj. 7; *Cont. Gent.*, l. II, c. XXXIII, obj. 5. — *c)* La mise en mouvement du mobile suppose un rapprochement et un contact entre celui-ci et le moteur. Or, la relation de contact entre le moteur et le mobile, comme tous les relatifs, suppose aussi l'action. Si le mouvement n'est pas éternel, comme le veut Empédocle, c'est donc que ni le moteur, ni le mobile n'étaient en état l'un de mouvoir, l'autre d'être mû. Il leur faut donc acquérir cette possibilité par un rapprochement qui ne peut s'opérer que par voie de mouvement et ici encore il y aura mouvement et temps avant le soi-disant premier mouvement. *Phys.*, *ibid.*, 251 *b*, 1-10; cf. *Cont. Gent.*, *ibid.*, obj. 3; *In IIum Sent.*, obj. 8; Ia, obj. 5.

Saint Thomas reproduit souvent un argument « commun à tous les péripatéticiens arabes » (argument attribué faussement par Albert le Grand à Averroès, cf. *In IIum Sent.*, dist. I, a. 10, Borgnet, t. XXVII, p. 26). Ce qui commence à être était antérieurement possible. Or, le possible réside dans un *sujet* et le sujet des possibles, c'est la matière. La matière existait donc avant le monde, et par conséquent les formes, puisque la matière ne peut en être totalement dénudée. Cf. *Cont. Gent.*, l. II, c. XXXIV, obj. 3; *De*

pot., obj. 10; Iª, obj. 1 et surtout *Comp. theol.*, c. XCIX. — A la métaphysique d'Avicenne (tract. IX, c. 1), est emprunté l'argument : le Créateur précède le monde d'une simple priorité de nature, ou d'une priorité dans la durée. Dans le premier cas, le monde est éternel. Dans le second, la postériorité du monde ne peut s'affirmer que dans un rapport temporel. Le temps existait donc avant le monde et par conséquent le mouvement dont le temps est la mesure : *hoc verbum « fuit » significat id quod præteriit... prius igitur jam fuit aliqua factura quæ præteriit antequam crearet (Deus) aliquam creaturam.* Avicenne, *Met.*, tract. IX, 1, ms. *Vat. lat. 4428*, f° 67 v° *a;* cf. *In IIum Sent.*, obj. 7; *De pot.*, q. III, a. 17, obj. 20; Iª, obj. 8

Plus délicates sont les objections empruntées à Averroès : *a)* Si Dieu a créé le monde, non par nécessité de nature, mais par un acte de sa volonté libre, pourquoi, demande Averroès, a-t-il tardé à produire son effet? A moins d'un obstacle ou d'une circonstance particulière qui l'oblige à différer (comme on attend le froid pour faire du feu), toute volonté passe de suite à l'exécution de son vouloir : *non postponit facere quod intendit nisi propter existentiam alicujus intentionis in re intenta quæ non erat in tempore voluntatis. Phys.*, VIII, texte co. 15, Venise, 1550, t. IV, f° 150 r° *a*. Si Dieu a attendu, il devait donc exister dans la créature quelque obstacle qui l'obligeait à attendre. Pour suppléer à ce défaut, Dieu a dû intervenir par un mouvement antérieur à la création elle-même. Ainsi un changement nouveau ne procède d'une *voluntas antiqua* que par l'intermédiaire d'une action antérieure, *mediante actione antiqua,* principe reproduit textuellement par saint Thomas, *In IIum Sent.*, obj. 14; *Cont. Gent.*, l. II, c. XXXII, obj. 4; *Comp. theol.*, c. XCVIII, et directement visé par la prop. 39 de la condamnation de 1277. — *b)* L'agent volontaire dans lequel l'action succède au repos, doit au moins « imaginer » une succession temporelle entre ce repos et cet agir; *discernendo tempus a quo vult agere a tempore a quo non vult,* expliquera saint Thomas. *In IIum Sent.*, obj. 13. Or, imaginer du temps, disait assez obscurément Averroès, est un changement qui suppose lui-même un autre changement : *imaginari tempus est transmutatio sequens transmutationem, scilicet imaginari præsentiam ejus (loc. cit.).* Imaginer une succession dans le temps, explique saint Thomas, suppose le changement soit dans l'acte même de l'imagination (ceci suppose deux actes successifs de la « phantaisie ») ou tout au moins un changement entre les deux termes de la succession imaginée. De toute manière, quand la volonté commencera effectivement à agir, son action aura été précédée d'un autre mouvement du côté du terme ou de la chose imaginée. Iª, q. XLVI, a. 1, obj. 6. — A la fin de sa carrière, saint Thomas ajoutera encore à sa documentation les objections de Simplicius, qu'il utilise dans son propre commentaire du *De cælo*, l. I, lect. 6, n. 8, éd. léon.

Voici maintenant les solutions de saint Thomas. L'argument d'Aristote, tiré de la matière incorruptible et inengendrée des corps célestes, prouve bien que le ciel n'a pu commencer par manière de mouvement et de génération, *ex materia præexistenti.* Il ne saurait prouver que le ciel et la matière première sublunaire n'ont pu commencer de façon absolue, sans mouvement et par voie de création *ex nihilo*, *In IIum Sent.*, ad 1um, ad 2um; Iª, ad 3um; *De cæl.*, l. I, lect. 6, n. 7. — Si les corps célestes ont la propriété d'une existence perpétuelle, liée à leur incorruptibilité, cette propriété ne concerne en réalité que le présent et le futur, non le passé. Car un être possède en lui la propriété de faire quelque chose, non de l'avoir fait. On ne peut donc conclure du présent au passé et de l'incorruptibilité du ciel à son éternité. *De pot.*, ad 2um. Ainsi se trouve écarté l'obstacle du principe aristotélicien : τὸ γὰρ ἐξ ἀνάγκης καὶ ἀεὶ ἅμα, *Gen.*, B, 11, 337 *b*, 35, obstacle infranchissable pour l'idée chrétienne de création selon Duhem, *Le système du monde*, t. IV, p. 487. Saint Thomas théologien proposera encore une autre solution du principe d'Aristote. Ce qui ne renferme point en soi-même de principe intrinsèque de non-être peut cependant ne pas être par comparaison à la puissance active d'un autre sujet *(aliena potentia)*, c'est-à-dire en l'espèce par comparaison à la toute puissance divine, qui peut le réduire au néant. Iª, q. IX, a. 2. — L'argument du *nunc* est en réalité un cercle vicieux. *In IIum Sent.*, ad 2um. Dire que, de part et d'autre de l'instant, il y a nécessairement du temps, c'est supposer la régression à l'infini du temps et par conséquent du mouvement. Or, c'est justement ce qui est en question. Rien n'empêche au contraire de supposer un instant qui, au lieu d'être un intermédiaire entre un avant et un après, serait le principe absolu du temps. *Cont. Gent.*, l. II, c. XXXVI, 5°. Néanmoins l'argument d'Aristote conserve sa valeur contre les Physiciens. *De pot.*, ad 15um.

Contre les philosophes arabes, on doit tenir que, si le mouvement était possible avant d'être, cette antériorité du possible n'impliquerait point celle de la matière. Il suffit que le monde soit possible dans la puissance active de Dieu ou même par la simple cohérence logique des termes, *De pot.*, ad 10um; *Cont. Gent.*, l. II, c. XXXVII, 3°; *Comp. theol.*, c. XCIX. Contre Avicenne, on peut faire observer que l'antériorité de Dieu dans la durée n'est point mesurée par le temps. *In IIum Sent.*, ad 5um; *De pot.*, ad 20um; Iª, ad 8um. Contre Averroès, saint Thomas observe que, si Dieu n'a point créé de toute éternité, c'est parce que quelque chose manquait à l'objet de son vouloir, c'est-à-dire la proportion du monde à sa fin qui n'est autre que ce vouloir même. Dieu a voulu que le monde commençât dans le temps. S'il l'avait créé *ab æterno*, cette proportion du monde au vouloir divin lui ferait défaut. *In IIum Sent.*,ad 14um. Plus clairement dans le *Contra Gentes*, saint Thomas écrit qu'il n'y a pas à proprement parler de retard ou d'attente dans la volonté divine, ni dans l'œuvre créatrice. Car Dieu a créé au moment où il avait disposé de toute éternité que les choses seraient. *Cont. Gent.*, l. II, c. XXXV, 4°. Reste enfin l'argument de la succession temporelle ou imaginaire. Sur ce point saint Thomas réplique qu'il n'y a de succession « imaginée », ni du côté de l'intellect divin, qui saisit toute succession dans une indivisible unité, ni même du côté du monde, *ex parte rei imaginatæ.* Car avant le monde, le temps n'existait point et seule l'éternité précède les choses. *In IIum Sent.*, ad 13um.

b) La création dans le temps est-elle démontrable? — Dans son Commentaire des Sentences (l. II, dist. I, I, a. 1, q. II), saint Bonaventure enseigne la possibilité d'une telle démonstration. Il y a en effet répugnance intrinsèque entre un monde créé par Dieu et une durée éternelle. Au contraire, l'éternité du monde ne répugne point, si l'on pose un principe premier matériel, indépendant de la création divine dans son être. Dans cette dernière hypothèse, l'éternité du monde est même plus vraisemblable qu'une matière informe éternelle et sans influence du démiurge. Si l'on suppose ainsi une masse de sable sans commencement et un pied humain également éternel, le vestige de ce pied dans le sable serait coéternel à l'un et à l'autre, allusion au texte fameux d'Augustin, *De civ. Dei*, l. X, c.XXXI, *P. L.*, t. XLI, col. 311. Saint Thomas, lorsqu'il cite ce texte, le réfère non à l'*intolerabilis error* d'un monde non créé par Dieu, mais à l'opinion des philosophes (Avicenne) qui admettent une véritable création avec dépendance totale dans l'être, mais création *ab æterno.* Iª, q. XLVI,

a. 2, ad 1um; *Contra murmurantes*, Mandonnet, *Opuscula omnia*, t. I, p. 26. — Dans son Commentaire des Sentences, Albert le Grand avait préludé avec prudence à la thèse de son disciple. Rien de plus « probable », dit-il, même selon la raison seule, que le monde ait commencé. *In IIum Sent.*, dist. I, a. 10, Borgnet, t. XXVII, p. 28 *a*. Les arguments des théologiens sont traités de *via fortis, via fortior.* Mais Albert se garde bien de parler de certitude. Même prudence, au cours de la crise de 1270 dans le *De quindecim problematibus.* Texte dans Mandonnet, *Siger de Brabant*, t. II, p. 39-40.

Dès le commentaire des Sentences, saint Thomas affirme au contraire que les arguments des théologiens augustiniens sont des « sophismes ». *In IIum Sent.*, dist. I, q. I, a. 5. C'était le mot même de Maimonide contre les *Motecallemin : non sophisticabo animam meam ut viam illorum nominem demonstrationes.* Ms. *Vat. lat. 1124*, f° 54 r° *b.* Mais saint Thomas n'a pas toujours exposé sous la même forme l'argument de principe qu'il oppose à ces prétendues démonstrations. Dans les Sentences, il s'inspire presque littéralement de Maimonide. On ne saurait, dit-il, décrire la genèse d'un être en partant de sa forme *in esse perfecto.* L'enfant nourri dans une île déserte consentirait-il à croire qu'il est demeuré neuf mois dans le sein maternel? L'exemple est emprunté à Maimonide. C'est encore au philosophe juif qu'est empruntée l'apostrophe : *potius in derisionem quam in confirmationem fidei vertuntur (istæ rationes).* Le commencement absolu des choses dans le temps, incertain aux yeux de la raison, ne peut être affirmé avec certitude que par la foi. Il faut ici une révélation proprement dite et Moïse, selon le mot de saint Grégoire, a prophétisé, lorsqu'il a écrit les premiers versets de la Genèse. Saint Thomas tient beaucoup à étayer sur cette *auctoritas* grégorienne sa propre thèse; cf. Ia, q. XLVI, a. 2, s. c.; *Quodl.* III, a. 31. — Dans le *De potentia*, q. III, a. 14, saint Thomas suit une marche différente. Est-il possible que la créature, distincte de Dieu dans sa substance, ait toujours été? Veut-on parler d'une simple possibilité logique, on doit concéder cette possibilité absolue : *esse ab alio non repugnat ei quod est esse semper.* Affirmation fondamentale que saint Bonaventure ne voudra jamais admettre. *Coll. de donis*, VIII, 17, Quaracchi, t. V, p. 498. Si, au lieu d'une simple possibilité logique, on entend parler d'une puissance réelle, il est évident que Dieu possède de toute éternité la puissance de créer. Si l'on entend parler d'une puissance réelle, non active mais passive, la vérité de la création *in tempore* nous étant connue par la foi, il est impossible que la créature ait été de toute éternité en puissance d'être. — La Ia Pars nous offre la démonstration définitive. On ne peut prouver le commencement absolu des choses, parce que ce commencement dépend du libre vouloir de Dieu, vouloir qui ne peut nous être manifesté que par la révélation positive. Cf. *Quodl.* III, *loc. cit.* D'autre part, cette démonstration est tout aussi impossible du côté du créé. Le principe de la démonstration c'est l'essence, *quod quid est.* Or, l'essence est intemporelle, elle fait comme telle abstraction du *hic et nunc.* On ne peut donc partir de l'essence pour démontrer l'existence ou la non existence d'une chose à un moment donné du temps. Ia, q. XLVI, a. 2. Siger de Brabant dans ses questions sur la Physique, reprendra le même argument, éd. Delhaye, p. 200. Cependant saint Thomas concède qu'un monde créé dans le temps manifeste plus clairement qu'un monde créé *ab æterno* la puissance créatrice de Dieu. Ia, q. XLVI, a. 1, ad 6um; *In IIum Sent.*, dist. I, q. V, ad 14um; *Cont. Gent.*, l. II, c. XXXVIII. Guillaume de la Mare lui-même a senti la force de cette argumentation, puisqu'il reconnaît qu'il ne peut être question d'une démonstration directe *(propter quid)* du commencement des choses, mais seulement d'une réduction à l'absurde de l'opinion des philosophes. Glorieux, *Le correctorium Corruptorii...*, p. 32.

Les arguments essentiels des théologiens augustiniens peuvent se réduire aux points suivants :

a. *L'impossibilité de l'achèvement d'une série infinie (infinita non est pertransire).* Si le monde est éternel, une multitude infinie de jours a précédé celui où nous vivons. Or, une série infinie est inépuisable, nous ne serions donc jamais parvenus au jour présent. Saint Bonaventure, *In IIum Sent.*, dist. I, I, a. 1, q. II, *fund. c;* cf. Saint Thomas, *In IIum Sent.*, dist. I, q. I, a. 5, sed cont. 3; *Cont. Gent.*, l. II, c. XXXVIII, 3°; Ia, q. XLVI, a. 2, obj. 6. — Mais il s'agirait là, répond saint Thomas, d'un infini successif et non d'une infinité en acte. Ce qui serait nombré dans cette multitude infinie et successive serait nécessairement fini, *ex aliquo determinato ad hunc determinatum.* Il n'en résulrait nullement l'impossibilité d'une multitude infinie qui échapperait à la numération. D'autre part, le temps serait, dans l'hypothèse, infini *a parte ante*, non *a parte post*, puisqu'il trouve un terme fixe dans le jour présent. En sens inverse, le futur est fini *a parte ante*, mais infini *a parte post.* La solution de saint Thomas repose en définitive sur la distinction entre multitude infinie et *nombre* infini. *In IIum Sent.*, ad 3um [2e série, Mandonnet, p. 38]; Ia, q. XLVI, a. 2, ad 6um.

b. Très voisine de la précédente est l'objection tirée de l'impossibilité d'une régression à l'infini dans les causes. Cf. Alexandre de Halès, *Summa*, l. II, I, Quaracchi, n. 67, contra 2. — On connaît la distinction thomiste entre causes essentiellement subordonnées et la subordination accidentelle, qui n'inclut à vrai dire aucune influence causale. La régression à l'infini ne répugne point dans cette dernière catégorie. *In IIum Sent.*, ad 7um [2e série, Mandonnet, p. 39]; *Cont. Gent.*, l. II, c. XXXVIII, 5°; Ia, q. XLVI, a. 2, ad 7um.

c. L'objection tirée de l'*infinité actuelle des âmes* a toujours été jugée plus embarassante par le saint Docteur. Cf. Bonaventure, *loc. cit. fund. e;* Saint Thomas, *In IIum Sent.*, sed cont. 6; *Cont. Gent.*, *ibid.*, 6°; Ia, obj. 6. Si l'espèce humaine est éternelle, il doit exister à l'heure présente une multitude infinie d'esprits séparés. Cette fois, il s'agit bien d'un infini simultanément donné, et non comme tout à l'heure dans le cas du temps, d'une infinité successive. — Dans les *Sentences*, saint Thomas se borne à remarquer qu'il conviendrait d'abord de discuter la thèse averroïste de l'unité de l'âme, solution toute trouvée du problème [ad 6um, Mandonnet, p. 40]. Dans le *Cont. Gent.*, *loc. cit.*, on lira un exposé plus complet des opinions des philosophes. Enfin dans Ia, q. XLVI, a. 2, ad 8um, saint Thomas remarque qu'une telle objection est de portée limitée, *specialis est.* Si l'espèce humaine ne pouvait être éternelle, rien ne s'oppose à l'existence *ab æterno* du monde sensible et de la créature angélique. *Deus mundum facere potuit sine hominibus*, dira saint Thomas dans le *Contra murmurantes*, éd. Mandonnet, p. 27. D'ailleurs, ajoute-t-il dans ce dernier opuscule, *adhuc non est demonstratum quod Deus non possit facere ut sint infinita actu.* Siger de Brabant dans ses questions sur la *Physique* (éd. Delhaye, p. 201) reprend la position d'Al-Gazali et admet la possibilité absolue d'une multitude infinie d'âmes en acte.

d. *Le concept de création.* — Ce qui est créé *ex nihilo* ne peut être tiré du néant comme d'une matière. La formule *ex nihilo* implique donc une succession temporelle : *non ex nihilo materialiter, ergo originaliter.* Dans l'être créé, le non-être précède l'être : *mundus habet esse post non esse.* S. Bonaventure, *In IIum Sent.*, *loc. cit.*, *fund. f.;* Alexandre de Halès, *Summa*, l. I,

Quaracchi, n. 64, p. 95 *b;* Pierre de Tarentaise, *In IIum Sent.*, dist. I, q. II, a. 3, qu. 2, Toulouse, 1652, t. II, p. 12. L'argument avait déjà une longue histoire. On le trouve chez Alain de Lille, *Cont. hæreticos*, I, 5, *P. L.*, t. CCX, col. 311 A; chez Guillaume d'Auvergne, *De univ.*, I, II, c. XI, t. I, p. 696 B : [*non esse*] *erit prius ex necessitate quam ipsum esse;* chez Hugues de Saint-Cher, ms. *Vat. lat. 1098*, f° 45 v° *b* et surtout chez le chancelier Philippe, ms. *Vat. lat. 7669*, f° 6 v° *a : esse ab aliquo, non de illo, est exire de non esse in esse. Sed nullum tale eternum est. Habere enim principium non esse et habere principium durationis convertibilia sunt.*

Voici maintenant la réponse apportée par saint Thomas à ce que son maître, Albert le Grand, reconnaissait être la *via fortior* de l'opinion adverse. *In IIum Sent.*, dist. I, a. 10, Borgnet, t. XXVII, p. 27. Dans les Sentences, *loc. cit.*, ad 2um (Mandonnet, p. 38), saint Thomas s'inspirant d'Avicenne, observe que la formule de la création *ex nihilo* ou de l'*esse post non esse*, n'implique pas nécessairement une postériorité dans la durée, il suffit d'une simple postériorité de *nature*. Par elle-même, la créature n'est que néant. Or, dans un sujet quelconque, ce que ce sujet est par soi précède logiquement ce qu'il reçoit d'un autre. Cf. Avicenne, *Met.*, tr. VI, c. 2, ms. cité, f° 53 r° *b : quod est rei ex seipsa apud intellectum, prius est per essentiam non tempore, eo quod est ei ex alio a se. Igitur esse creatum est ens post non ens posterioritate essentiæ.* Même solution dans le *De potentia*, q. III, a. 14, ad 7um, *in contrarium* (2e série), et dans Ia, q. XLVI, a. 2, ad 2um; réponse plus complète dans le *Contra murmurantes*, éd. Mandonnet, p. 25. On insiste : si le monde est éternel, en lui se vérifient simultanément les contradictoires, *esse* et *non esse*. S. Bonaventure, *Coll. de donis*, VIII, 17, Quaracchi, t. V, p. 498 : *sequitur... quod res habet simul esse et non esse.* Il n'y a pas position simultanée des contradictoires, répond saint Thomas, parce que le non-être ici signifie simplement ce que la créature *serait*, si elle était abandonnée à elle-même : *esset nihil si sibi relinqueretur. Contra murmurantes, loc. cit.*

Une créature sans commencement ne serait d'ailleurs point l'égale de Dieu dans la durée, comme le croyait Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea*, l. II, tract. VII, c. 2, Pigouchet, f° 52 r° *b*. Car aucune comparaison n'est possible entre un temps, même illimité, et l'immuable possession de l'éternité. *In IIum Sent.*, ad 7um; Ia, ad 5um.

Dans la condamnation de 1277, de nombreuses propositions visent l'éternité du monde; cf. prop. 3, 5, 70-72, 80, 87-95, 99, 101, 107, Denifle-Chatelain, *Chartularium...*, t. I, p. 544-549. A noter surtout la prop. 99, qui vise Avicenne et sa théorie de la création *ab æterno : non esse non præcessit esse duratione, sed natura tantum*, mais qui, derrière Avicenne, atteignait saint Thomas, lequel avait utilisé les textes du philosophe arabe. La thèse thomiste ne fut pas non plus étrangère aux malheurs de Gilles de Rome. Voir Hoeedez, *La condamnation de Gilles de Rome*, dans *Recherches théol. anc. et médiévale*, t. IV, 1932, p. 44-47. — On a vu plus haut que Bonaventure, dans ses *Collationes de donis* avait pris position contre la thèse thomiste, en 1268. L'année suivante, Gérard d'Abbeville, dans son Quodl. XIV, q. X (Noël 1269), fait de même. Saint Thomas répondra en termes fort vifs à « ces hommes qui croient que la sagesse est née avec eux » et qui aperçoivent des répugnances métaphysiques là où saint Augustin n'en a point vu. *Cont. murmurantes*, Mandonnet, p. 25-26. Pecham, en 1271, dispute lui aussi des questions sur ce sujet. Glorieux, *Répertoire...*, t. II, p. 91. Dans son premier Quodlibet, à la Noël de 1276, Henri de Gand à son tour aborde le problème. Il y reviendra dans son Quodl. IX, q. XVII, à Pâques 1286, en même temps que Godefroid de Fontaines, dans son Quodl. II, q. III (De Wulf-Pelzer, p. 68-80), traite la question dans le sens thomiste. — A cette date, Guillaume de la Mare était déjà intervenu, a. 6. Glorieux, *Le correctorium...*, p. 30-34. Nous possédons les réponses de Rambert de Bologne (cf. M. Grabmann, *La scuola tomistica italiana*, dans *Riv. fil. neo-scol.*, t. XV, 1923, p. 119), et des Correctoires « *Quare* », éd. citée, p. 34-40; « *Circa* », éd. Müller, p. 39-48. — Sur la position de Pierre d'Auvergne, voir E. Hoeedez, *La théologie de Pierre d'Auvergne*, dans *Gregorianum*, t. XI, 1930, p. 536. — Le P. Longpré a édité une question de Matthieu d'Aquasparta sur le même sujet dans *Archives d'hist. doctr. litt. du M. A.*, t. I, 1926, p. 293-308. Signalons les réponses de Bernard de Gannat à Henri de Gand, ms. *Ottob. lat. 471*, f° 6 r° *b*-7 r° *b;* 98 v° *b*-99 r° *b*, et la question quodlibétique de Thomas de Sutton, en 1284. *Quodl.*, I, 7, ms. *Ottob. lat. 1126*, f° 52 r° *a*-53 r° *a*.

3. *Simplicité ou composition hylémorphique des anges et de l'âme.* — On doit distinguer dans le présent débat deux affirmations : *a)* celle, assez vague, de l'existence chez les anges d'une matière « spirituelle », essentiellement distincte de la matière corporelle et étendue; *b)* le concept d'une matière *universelle*, genre suprême et univoque *(unius essentiæ)* dans lequel viendraient se résoudre matière corporelle et matière spirituelle. Cette seconde affirmation est une doctrine caractéristique du philosophe juif Avicébron, dès le début de son *Fons vitæ* (éd. Baümker, dans *Beiträge...*, t. I, fasc. 2-4, p. 7; cf. I, 10, p. 13; V, 12, p. 270-279). A l'influence d'Avicébron, qu'on a parfois pris pour un chrétien, il faut joindre celle de son traducteur, Dominique Gondissalinus, dont le *De unitate et uno* professe tout au long la même doctrine (éd. Correns, dans *Beiträge...*, t. I, fasc. 1, p. 3-11; cf. *P. L.*, t. LXIII, col. 1075-1078). Or, le *De unitate* a passé longtemps pour une œuvre de Boèce. Il est encore cité sous le nom de ce dernier dans les *Quæstiones de anima* de Jean Pecham, éd. Spettmann, dans *Beiträge*, t. XIX, fasc. 5-6, p. 183. Pecham peut ainsi opposer l'autorité du *De unitate* à l'authentique *De duabus naturis* qui semblait favoriser la thèse thomiste. Le Correctoire de Guillaume de la Mare (Glorieux, *Le correctorium...*, p. 50) conserve la même attribution pour l'autorité : *aliud est simpliciter unum ut Deus, aliud simplicium conjunctione... quorum unumquodque est unum conjunctione materie et forme.* Éd. Correns, p. 9. Il y avait longtemps, à cette date, que saint Thomas, dans son *Quodl.* IX, q. IV, a. 2, ad 2um, à la fin de son premier enseignement parisien, avait rejeté, pour des raisons de critique interne l'autorité du pseudo-Boèce; cf. *De spir. creat.*, a. 1, ad 21um.

Pour l'histoire du problème avant saint Thomas, consulter E. Kleineidam, *Das Problem der hylomorphen Zusammensetzung der geistigen Substanzen im XIII. Jahrhunderte bis Thomas v. Aquin* (diss. Breslau, 1930) et les compléments de O. Lottin, *La composition hylémorphique des substances spirituelles, les débuts de la controverse*, dans *Rev. néo-scolastique*, t. XXXIV, 1932, p. 21-41 (reproduit dans l'ouvrage, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, Louvain, 1942, p. 426-460). Tandis que la composition hylémorphique était rejetée par Guillaume d'Auvergne, cf. Kleineidam, p. 46-48, elle fait son apparition avec Roland de Crémone (Lottin, p. 21). A Hugues de Saint-Cher revient l'introduction dans le débat de la distinction porrétaine entre *quo est* et *quod est*. On a en effet souvent confondu la formule de Boèce : *diversum est esse et id quod est* avec celle de Gilbert : *aliud est quod est et quo est*, attribuant ainsi au premier ce qui était le bien de son commentateur. Hugues de Saint-Cher se refuse

d'ailleurs à identifier la composition de *quo est* et de *quod est* avec celle de matière et de forme. Lottin, p. 24-26. Même distinction chez Philippe le Chancelier, qui interprète cette distinction dans le sens du couple puissance active et passive. Texte dans Lottin, p. 27-30. Même position chez Jean de la Rochelle et dans les Gloses sur les Sentences du ms. *Vat. lat. 691*, f° 57 v° *b*, qui rejettent toute composition quantitative ou de matière et forme dans les substances spirituelles. Dans sa *Summa de creaturis*, saint Albert le Grand interprète le *quod est* et le *quo est* dans le sens de la distinction entre nature et suppôt. La simplicité des substances spirituelles ira chez lui toujours en s'accentuant. Voir le texte du cours inédit sur l'Éthique à Nicomaque dans Lottin, p. 35. Odon Rigaud qui connaît la *Summa de creaturis*, se montre sévère pour la théorie de la matière universelle : *opinio philosophantium*, dit-il. Après avoir semblé n'admettre qu'une composition de *quo est* et de *quod est*, Odon se décide pour une matière « spirituelle », non sujette à la corruption et substrat de la forme substantielle. Texte dans Lottin, p. 36-38. Sur saint Bonaventure, voir Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, p. 235-236. Pour lui le changement, la passivité, la multiplicité numérique, la composition de genre et de différence impliquent dans les natures angéliques une composition de matière et de forme. *In II^um Sent.*, dist. III, I, a. 1, q. I. L'argument tiré de l'action du feu de l'enfer sur les démons, argument sur lequel on insistera dix ans plus tard, se trouve déjà indiqué *loc. cit.*, *fund. b*, Quaracchi, ed. minore, p. 79 *b*. D'autre part (et saint Bonaventure distingue soigneusement cette thèse de la précédente), il existe une matière commune aux corps et aux esprits, matière qui ne tombe que sous le regard du métaphysicien. *Loc. cit.*, q. II. Dans le monde des corps comme dans celui des esprits, on retrouve en effet, à côté de l'acte d'être conféré par la forme, la « stabilité » d'une existence par soi, stabilité qui provient non de la forme, mais du substratum de celle-ci, c'est-à-dire de la matière. Bonaventure a-t-il conscience de suivre Avicébron? Il n'ignore pas sans doute la *materia sustentatrix* du philosophe juif, *Fons vitæ*, V, 23, Bäumker, p. 299. Mais il pense être également d'accord avec l'*altissimus metaphysicus* que fut Augustin et, par ailleurs, l'apocryphe *De mirabilibus sacræ Scripturæ* (cité *fund. a*, Quaracchi, ed. minore, p. 82) a sans doute exercé sur sa pensée une influence décisive. Dans Gauthier de Bruges, vers 1261-1265, sera mise en valeur l'autorité du *De Genesi ad litt.*, VII, 6, *P. L.*, t. XXXIV, col. 359; cf. Longpré, *Questions inédites du Comm. sur les Sent. du Bx Gauthier de Bruges*, dans *Archives d'hist. doct. litt. du M.-A.*, t. VII, 1932, p. 266; voir aussi le Correctoire de Guillaume de la Mare, Glorieux, *Le correctorium...*, p. 50.

Comme saint Bonaventure, saint Thomas, dès son Commentaire de *I Sent.*, dist. VIII, q. V, a. 2 (antérieur au *De ente*, selon Roland-Gosselin, cf. *Le De ente et essentia de Saint Thomas d'Aquin*, dans *Bibliothèque thomiste*, t. VIII, p. XXVI), distingue la simple affirmation d'une matière spirituelle de celle de la matière universelle. Mais il rejette l'une et l'autre au moyen des deux arguments qu'il considérera toujours comme décisifs : *a)* la séparation de la matière qu'implique la connaissance intellectuelle, oblige à penser que les natures capables d'une telle connaissance sont exemptes de matière (sur le terme *immunes a materia*, voir Kleineidam, *op. cit.*, p. 59-60). — *b)* D'autre part la matière première ne comporte comme telle aucune diversité. Il faut donc qu'à cette indifférence primordiale réponde une détermination première dont la matière ne sera jamais dépouillée *(uni perfectibili debetur una perfectio)*. Cette détermination première, ce sera la *corporéité*. Parler dès lors d'une matière incorporelle, c'est employer ce terme dans un sens équivoque. L'ange et l'âme humaine sont donc des formes « simples ». Ils ne peuvent cependant jouir de l'absolue simplicité de Dieu. On doit reconnaître en eux une certaine composition, celle de quiddité et d'être. Il s'agit seulement de rapprocher cette distinction, fournie par Avicenne, de l'opposition entre *quod est* et *quo est*, utilisée depuis longtemps par tous les adversaires de l'hylémorphisme angélique. Dans tous les êtres composés de matière et de forme, le *quod est* est identique au composé, ce qui est. Le *quo est* peut être entendu de trois manières : de la forme, partie du tout; de l'acte d'être *(esse)*; de la nature ou quiddité complète, constituée par l'union de la matière et de la forme. Dans le texte *In II^um Sent.*, dist. XVII, q. I, a. 2, ad 5um, saint Thomas indique un quatrième sens du *quo est :* l'action créatrice de Dieu qui confère l'être à la créature. Dans les substances séparées, les sens 1 et 3 se trouvent éliminés, puisque l'absence de matière invite à identifier la nature et le *quod est (ipsa quiditas est hoc quod est)*. On sait en effet, que saint Thomas ne prendra clairement position sur la distinction entre le suppôt et la quiddité chez les anges que tout à la fin de sa carrière, *Quodl.* II, a. 4, cf. Roland-Gosselin, *op. cit.*, p. 192. Même chez l'ange cependant, la quiddité n'est point l'être *(quo est)* et se distingue de celui-ci comme la puissance se distingue de l'acte, l'action de courir du coureur. Il y a donc place dans les substances simples pour une *composition véritable*, celle de quiddité et d'*être*. Tel est le point d'insertion de la célèbre discussion sur la distinction réelle. Voir un aperçu des plus récents travaux au point de vue historique dans J. Paulus, *Henri de Gand, essai sur les tendances de sa métaphysique*, Paris, 1938, p. 260-284 et surtout Roland-Gosselin, *Le « De ente »*, p. 135-205. Voir également E. Hocedez, *Ægidii Romani theoremata « De esse et essentia »*, Louvain, 1930, p. 83, où l'on trouvera la liste de l'abondante littérature quodlibétique consacrée au sujet entre 1276 et 1323. Hocedez reconnaît que « pour le fond », Gilles est d'accord avec saint Thomas, *ibid*, introd., p. 52. Mais, sous l'influence de Proclus, il aurait réifié à l'excès la distinction. Il a eu d'ailleurs conscience très nette d'innover. Cependant, les trois voies suivies par Gilles (*Theor.*, V, Hocedez, p. 24-25) sont empruntées à saint Thomas et chez ce dernier la formule *esse est a forma*, loin de contredire la distinction réelle, la suppose au contraire. Hocedez, *op. cit.*, p. 45, n. 1. C'est bien Gilles pourtant et non pas saint Thomas, que viserait Henri de Gand dans son Quodl. I (1276). Sur la manière dont les anciens thomistes ont compris saint Thomas, cf. Hocedez, *loc. cit.*, introd. p. 110-116 et surtout M. Grabmann, *De doctrina sancti Thomæ de distinctione reali inter essentiam et esse ex documentis ineditis illustrata*, dans *Acta hebd. thomist.*, Rome, 1924, p. 131-190; *Neuaufgefundene Quæstionen Sigers v. Brabant...*, dans *Miscellanea Ehrle*, t. I, p. 125; *Circa historiam distinctionis essentiæ et esse. Quomodo philosophi artistæ et averroistæ... doctrinam sancti Thomæ intellexerunt*, dans *Acta Ac. S. Thomæ Aquin.*, Rome, 1934, p. 60-76. *Hubert de Polliaco... quæstio de esse et essentia...*, dans *Angelicum*, t. XVII, 1940, p. 352-369.

Pour revenir à la composition de *quod est* et de *quo est*, nous savons par Jean de Naples (dans sa fameuse question : *Utrum licite doceri possit Parisius doctrina fr. Thomæ quantum ad omnes conclusiones?* éd. Jellouschek, *Xenia thomistica*, Rome, 1925, t. III, p. 89) que saint Thomas fut accusé de nier la composition de *quo est* et de *quod est* chez les anges et de tomber ainsi sous le coup de la prop. 79 de la condamnation de 1277. Accusation étrange, pour qui a lu *Cont. Gent.*, l. II, c. LII et I^a, q. L, a. 2, ad 3um, mais qui

repose sur une confusion de terminologie. Par le *quo est* et le *quod est*, on n'entendait plus le couple quiddité-*esse*, mais le groupe : forme *(quo est)* et suppôt *(quod est)*, à la manière dont la scolastique moderne utilise encore ces termes. Or, dans Iª, q. III, a. 3, saint Thomas avait paru identifier suppôt et nature dans tous les êtres séparés de la matière. Il semblait donc patronner la proposition : *quod substantiæ separatæ sunt sua essentia et quia in eis idem est quo est et quod est.* Proposition dont Jean de Naples offre d'ailleurs une exégèse singulièrement forcée, en entendant *essentia* à l'ablatif. La proposition viserait donc les « artistes » coupables d'affirmer que les substances séparées n'ont point besoin de l'intervention de la cause première pour exister : *sunt per suam essentiam ita quod non sint per causam primam.* Jellouschek, *loc. cit.* Quoi qu'il en soit des hésitations de saint Thomas sur la distinction du suppôt et de la nature chez l'ange, toujours le saint Docteur a affirmé en celui-ci la distinction de *quod est* et de *quo est* dans le sens d'une distinction de quiddité et d'*esse*

Dans le *De ente et essentia*, éd. Roland-Gosselin, p. 29-32, et dans *In IIum Sent.*, dist. III, q. I, a. 1, nous retrouvons les mêmes arguments : immunité de matière des natures intellectuelles, répugnance intrinsèque d'une matière incorporelle. Car l'unité première du sujet perfectible, posée dans l'affirmation de la matière universelle, infère celle d'une première perfection reçue dans l'universalité de la matière, perfection qui n'est autre que la corporéité : *oportet quod tota materia sit vestita forma corporeitatis.* Dans le *Quodl.* IX, q. IV, a. 2 (avant 1259), la discussion prend une allure plus théologique par la citation de l'autorité du pseudo-Augustin, *De mirabilibus* (obj. 1), autorité dont saint Thomas ne nie point l'authenticité et qu'il s'efforce d'interpréter; cf. *De spir. creaturis*, a. 1, ad 4um. L'argument tiré de la répugnance intrinsèque d'une matière incorporelle est profondément transformé. Au lieu de partir du principe : *uni perfectibili debetur una perfectio* et d'établir que la matière universelle exige la quantité comme premier investissement avant toute réception des formes, spirituelles ou matérielles, saint Thomas procédera désormais en partant des formes. Celles-ci, dit-il, ne peuvent être reçues que dans des parties diverses de la matière, diversité qui exige la quantité et par conséquent la corporéité. Ce changement dans le mode d'exposition est lié à l'abandon de la théorie des *dimensiones interminatæ*, théorie qui supposait dans la matière, « une ébauche tout au moins de déterminations accidentelles, antérieures à la forme substantielle ». Roland-Gosselin, *Le « De ente »*, p. 112. On sait que cette théorie, encore enseignée par saint Thomas dans son Commentaire du *De Trinitate* de Boèce (1256), est définitivement abandonnée dans le *Contra Gentes*. Roland-Gosselin, *op. cit.* p. 106-113. Dans ce dernier ouvrage, saint Thomas reproche à la théorie hylémorphique de renouveler l'erreur d'Empédocle. *Cont. Gent.*, l. II, c. L, 4°; cf. Iª, q. L, a. 2, ad 2um. Dans un intellect composé de matière et de forme, l'objet connu devrait être reçu *ad modum recipientis.* Il serait donc présent dans l'intellect selon un mode d'être matériel, identique à celui qu'il possède dans la nature : *ignem igne cognoscit anima*, affirmait Empédocle. Dans le *Contra Gentes*, saint Thomas insiste aussi sur la composition des natures angéliques, composition de *quod est* et d'*esse* (ou *quo est*). Le saint docteur demeure fidèle à sa terminologie des Sentences; cf. *Cont. Gent.*, l. II, c. LIV; Iª, q. L, a. 2, ad 3um. La *Somme théologique*, Iª, q. L, a. 2, met en relief l'origine psychologique de la théorie d'Avicébron. Ce philosophe a cru que tout ce qui est distinct par le concept de l'esprit, se trouve également distinct *a parte rei;* cf. *Fons vitæ*, II, 16, éd. Bäumker, p. 51 : *quidquid compositorum intelligentia dividit et resolvit in aliud est compositum ex illo in quod resolvitur.*

Avec les questions *De spiritualibus creaturis* et *De anima*, contemporaines du retour de saint Thomas à Paris, la discussion prend un tour polémique accusé. Si, note saint Thomas, l'on tient absolument à parler de matière chez les anges, pourquoi ne pas appeler âne une pierre? *De spir. creat.*, a. 9, ad 9um. *Opinio falsa et improbabilis*, écrit-il de la thèse hylémorphique, dont il montre également la connexion avec la pluralité des formes, a. 1, ad 9um; ad 24um. Pour établir sa propre position, saint Thomas a recours à une analyse approfondie du concept de matière. Celle-ci est ce qu'il y a de plus imparfait, de plus incomplet dans l'être. Elle ne saurait donc convenir aux substances angéliques, qui dans l'ordre de la création s'approchent au plus haut degré de l'Acte pur. *Ibid.*, a. 1. Dans le *De anima*, a. 6, le tour polémique est encore plus accusé : *opinio frivola, impossibilis.* La thèse d'Avicébron compromet l'unité du composé humain. Une âme constituée de matière et de forme serait déjà une nature complète, dont l'union avec le corps serait nécessairement accidentelle. Comment expliquer d'ailleurs l'union d'une telle âme avec un corps composé également de matière et de forme (allusion à la thèse pluraliste de la *forma corporeitatis*)? D'où l'obligation de recourir à une « fabuleuse » union *mediante luce*, c.-à-d. à l'influence de l'empyrée; cf. C. Bäumker, *C. Witelo*, dans *Beiträge...*, t. III, fasc. 2, p. 372, 402 455; Alexandre de Halès, *Summa*, Quaracchi, l. II, I, p. 327. Sur le *Quodl.* III, q. VIII, a. 20 (Pâques 1270), voir Kleineidam, *op. cit.*, p. 38-40, qui le compare au Quodlibet antérieur de Gérard d'Abbeville. *Quodl.* XV, 3, Glorieux. Avec l'opusc. *De substantiis separatis* (éd. de Rome, n. XV; de Parme, n. XIV; éd. Mandonnet, n. VII), qui appartient à la période napolitaine, nous revenons à un exposé plus irénique. Saint Thomas reprend et développe tous les arguments exposés au cours de sa carrière (c. V, Mandonnet, *Opusc. omnia*, t. I, p. 85-92). Signalons enfin *Comp. theol.*, c. LXXIV, qui reprend l'argumentation du *De spiritualibus creaturis*, a. 1.

Quelques conséquences de la thèse précédente. — a. *L'action du feu de l'enfer.* — Ce qui n'a point en soi de matière ne peut souffrir ou pâtir. Comment dès lors expliquer l'action du feu infernal sur les esprits séparés, s'ils sont des natures simples? L'objection, déjà soulevée par saint Bonaventure, apparaît chez saint Thomas, *De spir. creat.*, a. 1, obj. 20; *De anima*, a. 6, obj. 7. Il y répond par sa théorie bien connue de l'alligation : *substantiæ spirituales non patiuntur ab igne corporeo per modum alterationis... sed per modum alligationis. De spir. creat.*, a. 1, ad 20um. Le saint docteur revient longuement sur la question, *De anima*, a. 21; cf. *Quodl.* II, a. 13 (Noël 1269), *Quodl.* III, a. 23 (Pâques 1270). Le 10 décembre de la même année, Étienne Tempier condamne la proposition : *quod anima non patitur ab igne corporeo.* Prop. 8, Denifle-Chatelain, t. I, p. 487. Cette condamnation (reprise en 1277, prop. 19) sera opposée par Guillaume de la Mare à la thèse thomiste; cf. Glorieux, *Le correctorium...*, p. 49, 110-111. Celle-ci, selon Guillaume, réduirait la peine des démons à une simple appréhension intellectuelle ou imaginative, interprétation que saint Thomas dans les nombreux textes qu'il a écrits sur la question avait pris soin d'écarter. Cf. « *Quare* », Glorieux, p. 345.

b. *Impossibilité de l'existence de deux anges de même espèce* (Iª, q. L, a. 4), car une distinction purement numérique entre deux êtres ne peut provenir que de la matière, *Cont. Gent.*, l. II, c. XCIII, 2°. Saint Thomas maintient cette thèse de la distinction spécifique, même dans le cas, *dato non concesso*, où l'on voudrait

admettre dans les anges une composition de matière et de forme. Cf. l'argument un peu schématique de Iª, q. L, a. 4, développé dans le *De spir. creat.*, a. 8. L'individuation d'une matière spirituelle, ne pouvant être conditionnée par la quantité, devrait provenir d'une diversité de « puissances ». Celle-ci introduirait dans la soi-disant matière spirituelle une diversité aussi grande que celle qui sépare la matière des corps célestes et celle du monde de l'être corruptible. Guillaume de la Mare s'est efforcé d'expliquer l'individuation de la matière spirituelle par une pure « multiplicité numérique », *sicut unus punctus fit duo puncta* (Glorieux, *Le correctorium...*, p. 61); cf. la réfutation de « *Circa* », éd. Müller, p. 161. En affirmant l'impossibilité d'une multiplicité purement numérique à l'intérieur de l'espèce angélique, saint Thomas avait-il voulu parler d'une impossibilité absolue? Serait-il possible à Dieu de créer un nouvel ange d'espèce exactement semblable à l'un des anges actuellement existants? Les expressions de *De spir. creat.*, a. 8 : *impossibile est etiam fingere...*, ne favorisent point cette atténuation de la thèse thomiste. Quoi qu'il en soit de la pensée du saint docteur, Étienne Tempier condamnait, le 7 mars 1277, la proposition : *quia intelligentiæ non habent materiam, Deus non potest facere plures ejusdem speciei.* Prop. 81, Denifle-Chatelain, t. I, p. 548. Il semble certain que Tempier a visé ici la doctrine thomiste, comme n'a pas manqué de le relever Guillaume de la Mare qui la juge « contraire à la foi ». Glorieux, *Le correctorium...*, p. 60. Les Correctoires « *Quare* » (p. 62) et « *Circa* » (p. 159) maintiennent la thèse d'une impossibilité, *etiam de potentia absoluta Dei.* Mais cette impossibilité n'introduit aucune limitation dans la toute-puissance divine, elle provient uniquement de l'objet, *ex parte facti*, objet qui n'admet pas une telle multiplication. Dieu ne peut non plus produire les contradictoires, non parce que sa puissance est limitée, mais à cause de l'impuissance d'un tel objet à être produit par lui. Même réponse dans Robert de Colletorto, ms. *Vat. lat. 987*, f° 13 v° *b.* Bernard de Gannat introduit une autre manière de mettre frère Thomas en règle avec la proposition condamnée. En réalité, selon Bernard, saint Thomas n'aurait pas voulu exclure la possibilité absolue d'une multiplication numérique : *Forte secundum ordinem nobis ignotum Deus posset hoc facere.* Ms. *Ottob. lat. 471*, f° 114 v° *a.* Jean de Naples dans sa question : *Utrum licite doceri Parisius...?* groupe toutes ces interprétations. Jellouschek, p. 90. On sait que Capréolus (*In IIum Sent.*, dist. III, q. I, éd. Paban-Pégues, t. III, p. 251) reprendra l'exégèse de Bernard de Gannat et de Jean de Naples. Cette manière de voir s'appuie surtout sur le texte difficile du *De unitate intellectus : valde ruditer argumentantur...*, éd. W. Keeler, Rome, 1936, p. 67-68. Sur ce texte, cf. C. Boyer, « *Valde ruditer argumentantur* ». *Num S. Thomas concedit actu per miraculum multiplicari posse sine potentia receptiva?* dans *Acta Pont. Acc. Rom. S. Thomæ Aquin.*, t. I, 1935, p. 129-138.

Même difficulté à propos de l'âme humaine. Une forme simple ne comporte aucun principe intrinsèque de multiplicité. Si l'âme n'est point composée de matière et de forme, son individuation et sa multiplicité à l'intérieur de l'espèce dépendront uniquement du corps. Or, la suspension de la cause doit opérer celle de l'effet. Après la mort, l'âme séparée du corps ne peut conserver son individuation, condition même de sa multiplicité. On aboutit ainsi nécessairement à la thèse averroïste de l'unité de l'âme humaine. Voir la formule de l'objection, *In Ium Sent.*, dist. VIII, q. V, a. 2, obj. 6; Iª, q. LXXVI, a. 2, obj. 2; *De unitate intellectus*, c. 5, éd. Keeler, p. 67. L'objection est une heureuse aubaine pour Guillaume de la Mare; cf. Glorieux, *Le correctorium*, p. 45, 125. Mais l'individuation de l'âme dépend du corps dans son principe, non dans son terme. L'individuation est acquise dans le corps, elle ne vient pas à proprement du corps *(ex)*. Dans le *De ente*, c. V, saint Thomas déclarait emprunter cette solution à Avicenne. Cependant on ne la trouve point à la lettre chez le philosophe arabe; cf. Roland-Gosselin, *Le « De ente »*, p. 66. Plus tard, dans ses questions *De anima*, a. 3, saint Thomas explique que l'âme humaine, n'étant pas en elle-même une nature complète, doit être unie à un corps. C'est « l'ordre » à tel ou tel corps, *quod sit unibilis huic vel illi*, qui opère la multiplicité numérique des âmes à l'intérieur de l'espèce. Mais, à la différence des formes matérielles, l'âme humaine ne dépend point du corps dans son être, qui peut subsister séparé de la matière. Elle n'en dépendra pas davantage dans son unité ou sa multiplicité numérique. *De an.*, a. 3; cf. *De spir. creat.*, a. 9, ad 3um. Les diverses « unibilités » qu'elles renferment continuent en effet à distinguer les âmes séparées : *Sunt unibiles corporibus diversis. Comp. theol.*, c. LXXXV. En résumé, l'âme humaine est par nature ordonnée au corps humain et cette âme à ce corps. Tandis que toute relation prédicamentale disparaît avec son terme, la relation transcendentale demeure.

c. *Le lieu angélique.* — Selon saint Thomas, l'ange n'est pas contenu dans un lieu, il le contient au contraire et le domine par son contact opératif, qui seul le « définit » comme présent. Cf. Iª, q. LII, a. 1. Guillaume de la Mare s'efforce de ramener cette position aux thèses condamnées dès 1241, prop. 4, Denifle-Chatelain, t. I, p. 170, et de nouveau en 1277, prop. 204, p. 554. N'admettre qu'une présence par contact opératif, c'est nier toute localisation pour les esprits des hiérarchies supérieures, qui n'exercent aucune opération et s'appliquent à la pure contemplation. Voir Glorieux, *Le correctorium...*, p. 394, et comparer les réponses de « *Quare* », *ibid.*, p. 75-77, de « *Circa* », éd. Müller, p. 83, et de Bernard de Gannat contre Henri de Gand, *Quodl.* II, 9, ms. *Ottob. lat. 471*, f° 20 r° *a.* Saint Thomas n'a pas voulu nier la présence substantielle de l'ange dans un lieu, négation directement visée par les propositions condamnées. Ce qu'il nie c'est que l'ange soit présent dans le lieu formellement par sa substance même, sans le contact de sa *virtus* opérative.

4. *La pluralité des formes.* — La thèse de la pluralité des formes ne peut être confondue avec la doctrine platonicienne des trois âmes. Celle-ci brise en effet l'unité du composé humain, unité que les pluralistes entendent sauvegarder. Pour saint Bonaventure, comme pour saint Thomas, l'âme est « forme » du corps. *In Ium Sent.*, dist. VIII, p. II, q. III. Même affirmation chez Jean Pecham; cf. H. Spettmann, *Die Psychologie des Johan. Pecham*, dans *Beiträge*, t. XX, fasc. 6, p. 22. Mais cette information par l'âme ne supprime point la présence d'autres formes substantielles inférieures, *non per accumulationem, sed per quamdam complexionem*, comme le dira Matthieu d'Aquasparta, cité par V. Doucet, *Matt. d'Aquasparta Quæstiones de gratia*, Quaracchi, 1935, p. 263. Pour saint Thomas la forme substantielle est un acte simple et indivisible : *non admittit magis et minus.* Dans cet être complet et définitif qu'elle confère au sujet, les formes inférieures sont distinctes *virtuellement*, non en acte. La thèse pluraliste au contraire admet au dessous de la forme complétive une série de formes substantielles, incomplètes mais distinctes. Le triangle, dira saint Bonaventure, est contenu dans le tétragone. *Collationes in Hex.*, I, 1, Delorme, p. 53; cf. Aristote, *De an.*, B, 3, 414 *b*, 29. Tout ce qui advient à la forme substantielle est accident, selon la thèse thomiste. Non pas, répondent les pluralistes, s'il s'agit d'une

forme substantielle particlle. On peut résumer la position de ces derniers en ces termes, à la suite de Robert Kilwardby : *Unus homo unam habet formam quæ non est una simplex, sed ex multis composita, ordinem ad invicem habentibus naturalem... quarum ultima completiva et perfectiva totius aggregati est intellectus.* Lettre à Pierre de Conflans; cf. A. Birkenmayer, *Vermischte Untersuchungen zur Geschichte der mittelalt. Philosophie*, dans *Beiträge*, t. xx, fasc. 5, p. 63. Quant à la « base métaphysique » de la thèse pluraliste, les historiens modernes sont unanimes à la chercher dans le réalisme d'Avicébron; cf. M. De Wulf, *Le traité « De unitate formæ » de Gilles de Lessines*, Louvain, 1901, dans les *Philosophes belges*, t. I, p. 32. Selon Avicébron en effet, « à chaque perfection essentielle, à chaque détermination irréductible de l'être substantiel, doit correspondre une forme substantielle distincte ». Or, le pluralisme des théologiens n'affirme pas autre chose.

D'autre part, l'opposition des thèses en présence doit être rattachée aux divergences de vue sur le concept de matière. Saint Bonaventure, Pecham, Richard de Mediavilla, accordent à la matière une certaine actualité. Du même coup l'unité foncière du composé substantiel se trouvait relâchée; cf. Hocedez, *Richard de Middleton*, Louvain, 1925, p. 204.

Sur l'histoire du problème chez les théologiens, voir G. Théry, *L'augustinisme médiéval et le problème de l'unité de forme substantielle*, dans *Acta hebd. augustinianæ-thom.*, Rome, 1930, p. 140-200; O. Lottin, *La pluralité des formes avant saint Thomas d'Aquin*, dans *Rev. néo-scol.*, t. XXXIV, 1932, p. 449-467; R. Martin, *La question de l'unité des formes dans le premier collège dominicain d'Oxford*, *ibid.*, t. XXII, 1920, p. 107-112. L'autorité d'Augustin est d'abord mise en avant par les partisans de l'unité de forme. On invoque à cet égard le *De ecclesiasticis dogmatibus*, le *De spiritu et anima*, acceptés l'un et l'autre comme authentiques. Lottin, p. 459. Voir les citations de saint Thomas : *Cont. Gent.*. l. II, c. LVIII; *De pot.*, q. III, a. 9; Iª, q. LXXVI, a. 3, sed cont.; *De spir. creat.*, a. 3, sed cont. 1; *De anima*, a. 11, sed cont. Surtout, la thèse de l'unité est aux yeux de saint Thomas un simple corollaire de l'affirmation : *anima et in toto tota est et in qualibet parte ejus tota*, assertion du *De Trinitate*, reproduite tout au long dans Pierre Lombard, *I Sent.*, dist. VIII, Quaracchi, n. 85. C'est seulement, avec Pecham et Guillaume de la Mare que saint Augustin devient décidément le monopole des pluralistes; cf. Glorieux, *Le correctorium...*, p. 131; Guillaume cite *Retract.*, I, 58. En même temps la thèse de l'unité est présentée comme une opinion spécifiquement averroïste. « Simple ruse de guerre », comme l'écrit M. De Wulf, *op. cit.*, p. 46, ruse dont Pecham et Guillaume de la Mare eurent sans doute pleine conscience. Pour ce qui concerne saint Bonaventure, s'il n'a point traité la question dans son Commentaire des Sentences (cf. *Opera omnia*, t. II, p. 322, *scholion*), il prendra en revanche position avec toute la vigueur désirable dans ses *Coll. in Hexam.*, où la thèse thomiste est qualifiée d'insanité (cf. Ét. Gilson, *La philosophie de S. Bonaventure*, p. 32). Quant à saint Albert le Grand, M. De Wulf estimait, en 1901, que sa thèse de la permanence des éléments dans le mixte empêche absolument de le considérer comme un partisan de l'unité. *Op. cit.*, p. 45. Cf. sur ce point G. Meersemann, *Die Einheit der menschlichen Seele nach Albertus Magnus*, dans *Div. Thomas* (Fribourg), 1932, p. 213-223. Voir dans De Wulf, *op. cit.*, p. 52-55, un aperçu substantiel des arguments de la thèse thomiste : *a)* argument de l'unité transcendentale : *nihil simpliciter unum nisi per formam unam; b)* la substance ne peut recevoir par l'adjonction de formes nouvelles une perfection qu'elle possède déjà comme telle; *c)* les considérations d'ordre physique : génération et corruption, par exemple : *De spir. creat.*, a. 3; *d)* celles enfin d'ordre psychologique : l'exercice intense d'une activité de l'âme met obstacle à ses autres activités.

Bien que sa pensée paraisse fixée dès le début de sa carrière, *In Ium Sent.*, dist. VIII, q. V, a. 3 : *anima comparatur ad corpus ut forma a qua totum corpus habet esse*, peut-être cependant saint Thomas « ne perçut-il pas du premier coup toutes les conséquences de la théorie de l'unité de forme substantielle ». Roland-Gosselin, *Le « De ente »*, p. 112. L'évolution de sa pensée est en effet manifeste dans deux questions qui entretiennent avec cette thèse d'étroites relations : celle de la permanence des éléments dans le mixte et celle des dimensions interminées. Voir sur ces théories, Roland-Gosselin, *op. cit.*, p. 111-112, 109-111 et 113-115. De plus, dans *In Ium Sent.*, dist. VIII, q. V, a. 2, saint Thomas, on l'a vu (col. 673) fait place à une forme de corporéité, qui se distingue difficilement de la thèse pluraliste. Peut-être cependant n'a-t-il voulu parler que d'une « priorité logique » de la corporéité à l'intérieur de l'unique forme substantielle; cf. Roland-Gosselin, *op. cit.*, p. 104, n. 4. Quoi qu'il en soit, dès *In IIum Sent.*, dist. XII, q. I, a. 4 et dist. XVIII, q. I, a. 2, il n'en est plus question. Dans ces derniers textes, la réfutation de la *forma corporalis communis* d'Avicébron, est empruntée à Avicenne. Selon celui-ci, c'est par la même forme que le feu est feu et qu'il est corps. Il est en outre impossible qu'un seul et même être soit déterminé par deux actes substantiels. Sur Avicenne et la pluralité des formes, cf. Roland-Gosselin, *op. cit.*, p. 63, n. 2. Dans *In IIum Sent.*, dist. XVIII, q. I, a. 2, saint Thomas utilise de plus la théorie avicennienne du tout générique, exposée déjà par lui dans le *De ente* (sur cette théorie, voir Roland-Gosselin, *op. cit.*, p. 12-17). Le genre ne signifie point dans l'être une forme partielle (il serait impossible de l'attribuer au tout comme prédicat). Il désigne au contraire le tout, mais d'une manière indistincte et potentielle, tandis que la différence atteindra ce qu'il y a en lui de plus formel et de déterminé. Enfin dans ses questions *In Boethium de Trin.*, q. IV, a. 3, ad 6um et *In IVum Sent.*, dist. XLIV, q. I, a. 1, qu. 1, ad 4um, saint Thomas écarte la théorie avicennienne de la permanence des éléments dans le mixte, théorie à laquelle il avait fait bon accueil dans *In IIum Sent.*, dist. XII, q. I, a. 4 : *si sustinere volumus opinionem Avicennæ*. Or, cette théorie était inconciliable avec la thèse de l'unité de forme. Si les éléments conservent en effet dans le mixte leur forme substantielle *(primum esse)*, tout en perdant leurs qualités actives *(secundum esse)*, le corps humain, qui est un mixte, renfermerait déjà par lui-même une pluralité de formes et l'âme raisonnable ne saurait dans ces conditions être la seule forme du composé (sur la théorie thomiste du mixte, cf. Iª, q. LXXVI, a. 4, ad 4um). Le *De spir. creat.*, a. 3, offre l'exposé le plus complet de la thèse thomiste, rattachée à la doctrine aristotélicienne de la convertibilité de l'unité et de l'être. Si être homme et avoir deux pieds correspondait dans l'homme à deux formes distinctes, celui-ci ne serait qu'un agrégat de deux êtres; cf. *Met.*, H, 6, 1045 *a*, 14-20. La même autorité d'Aristote sera opposé à Gérard d'Abbeville dans son *Quodl.* XV (Pâques 1270); cf. ms. *Vat. lat. 1015*, f° 18 v° *b* : *Ostendebatur quod sine medio, quia ex accidente et subjecto non fit unum per se sicut dicitur VIII Met., si homo esset animal per se et esset bipes per se, non esset unum per se.* La thèse de l'unité est donc bien authentiquement aristotélicienne, tout au moins dans son fondement métaphysique et non pas averroïste, comme le soutient encore Duhem, *Le système du monde*, t. IV, p. 540; t. V, p. 518.

Mais le débat porte moins sur la discussion pure-

ment philosophique de la thèse de l'unité de forme substantielle que sur ses conséquences théologiques, surtout sur celles qui concerne l'identité du corps du Christ mort et de son corps vivant. Dans le IIIe livre des *Sent.*, la question n'est pas traitée. Saint Thomas se borne à affirmer que le Christ mort n'est pas purement et simplement homme. *In IIIum Sent.*, dist. XXII, q. I, a. 2. Même affirmation *de prædicatione simpliciter actuali* chez saint Bonaventure. *In IIIum Sent.*, dist. XXII, a. u., q. I. Saint Thomas aura l'occasion de traiter plusieurs fois le problème au cours de son second séjour à Paris. Cf. *Quodl.* II, a. 1 (Noël 1269); *Quodl.* III, a. 4 (Pâques 1270); *Quodl.* IV, a. 8 (Pâques 1271); enfin IIIa, q. L, a. 5 (Naples). Le *Quodl.* II, a. 1, marque la transition entre la question traditionnelle : *Utrum in triduo fuerit homo?* et la question nouvelle, telle qu'elle sera posée par exemple dans la IIIa : *Utrum fuerit idem numero corpus Christi viventis et mortui?* L'objectant demandait en effet si le Christ *in triduo* fut le même homme? La mort du Christ répond le maître, entraîne la séparation de l'âme et du corps, mais l'union hypostatique demeure pour l'une et pour l'autre. Quant à la personne, le Christ est donc numériquement le même; quant à la nature, puisque le Christ mort n'est plus purement et simplement homme, il n'est pas non plus le *même* homme. Néanmoins, si on considère non plus la nature totale, mais les parties de celle-ci, on devra dire que l'âme du Christ est numériquement la même tandis que son corps, identique quant à la matière, n'est pas identique quant à la *forme :* car il n'est plus informé par l'âme raisonnable. En définitive, il est donc impossible de dire que le Christ soit purement et simplement le même homme, toute différence substantielle excluant l'identité absolue. On ne peut dire non plus que le Christ soit purement et simplement autre. On conclura donc qu'il est le même sous certains aspects et qu'il ne l'est point sous d'autres : *Secundum quid idem, secundum quid non idem.*

Aristote a enseigné que l'œil du cadavre n'est tel que de nom, *æquivoce*, *De anima*, B, 1, 412 *b*, 21, car la vision est de l'essence de l'œil. On demande donc à saint Thomas si l'œil du Christ mort n'est un œil que de nom. *Quodl.* III, a. 4. La réponse de saint Thomas est affirmative. Car l'univoque et l'équivoque se disent par rapport à l'essence qu'exprime la définition. Or, la cessation de la vie s'oppose à l'identité spécifique aussi bien pour les parties que pour le corps entier. Jean Pecham devait traiter la même question dans son *Quodl. Rom.*, éd. Delorme, p. 29. Lui aussi admet que la chair morte n'est une chair que de nom, *æquivoce*, parce qu'elle a perdu sa forme spécifique qu'était la vie organique. On doit en dire autant de l'œil du Christ : *Oculus dicit esse naturale et organicum, ideo oculus Christi vivi et mortui fuit oculus æquivoce.* Delorme, p. 33. En revanche, Pecham se sépare absolument de saint Thomas en ce qu'il maintient l'identité numérique du corps du Christ vivant et de son corps mort, grâce à la forme de corporéité. *Ibid.*, p. 29.

Le *Quodl.* IV, a. 8, marquerait pour saint Thomas « un certain recul dans l'expression » de sa pensée. Théry, *L'augustinisme médiéval...*, p. 181. Désormais, saint Thomas concède purement et simplement l'identité du corps du Christ sur la croix et mis dans le tombeau. Le P. Théry pense que « dans le *Quodl.* III, a. 4, tenu quelques mois avant la condamnation de 1270, saint Thomas raisonne en philosophe... Dans le *Quodl.* IV (Pâques 1271), par contre, il raisonne en théologien et donne comme conclusion : *Est idem numero corpus Christi...* Ce n'est pas la condamnation du 10 décembre 1270 qui a occasionné ce changement d'orientation ». Théry, *art. cit.*, p. 181, note. Car dans son *Quodl.* XII, a. 9 (Noël 1270), saint Thomas maintient son point de vue sur la forme substantielle unique du composé humain (il n'est pas question dans cette très brève réponse du problème christologique ici examiné). Peut-être, pense le P. Théry, pourrait-on expliquer ce changement par l'influence d'Albert le Grand. La condamnation de 1270 ne dit rien de la pluralité des formes. Mais, à la veille de cette condamnation, Gilles de Lessines consulte Albert le Grand sur la proposition : *Quod corpus Christi jacens in sepulchro et positum in cruce non est vel non idem fuit numero simpliciter.* Il est impossible de savoir si cette proposition et la suivante, sur la composition des anges, faisaient primitivement partie de la liste que les maîtres parisiens se proposaient de condamner ou bien si Gilles les a ajoutées de son propre mouvement. Toujours est-il que la thèse thomiste ne fut pas condamnée, pas plus qu'elle ne le sera en 1277, à Paris. Dans le *De quindecim problematibus*, saint Albert répond d'ailleurs avec prudence à la question qui lui est posée : *De corpore Christi loqui per philosophiam temerarium est.* Mandonnet, *Siger*, t. II, p. 51. — En réalité, la doctrine de saint Thomas, dans le *Quodl.* IV ne diffère point de celle du *Quodl.* II. Il y a identité numérique du corps du Christ si l'on se place au point de vue du suppôt, non identité si on considère la nature. Mais au lieu de juxtaposer deux affirmations partielles, *secundum quid idem, secundum quid non idem*, saint Thomas, par la logique de son propre système, est conduit à se demander laquelle des deux doit avoir le pas sur l'autre. *Prima unitas* — celle du suppôt — *major est quam secunda.* Il faut donc dire — *simpliciter*, comme le précisera IIIa, q. L, a. 5 — que le corps du Christ sur la croix et dans le tombeau est numériquement le même. Dire d'une chose qu'elle est telle purement et simplement ne signifie d'ailleurs pas qu'elle soit telle sous tous les aspects possibles; cf. *Top.*, B, 11, 115 *b*, 29. A partir du *Quodl.* III, saint Thomas utilise également la distinction damascénienne entre un double sens de la φθορά. *De fide orthod.*, l. III, 28, *P. G.*, t. XCIV, col. 1099. Sur ce que saint Thomas dit de Julien d'Halicarnasse, des gaïanites et du « sixième synode », voir quelques informations dans Backes, I, *Die Christologie des hl. Thomas und die griechischen Kirchenväter*, Paderborn, 1931, p. 31-32, 236.

Épargnée à Paris, la thèse de l'unité de forme substantielle était frappée à Oxford par Robert Kilwardby le 18 mars 1277 (prop. 26, 27), Denifle-Chatelain, *Chartularium*, t. I, p. 588; Laurent, *Documenta*, p. 616-617. Dix ans plus tard, la simple prohibition de Kilwardby devenait, sous l'épiscopat de Pecham, l'objet des condamnations les plus graves, lancées le 30 avril 1286 contre Richard Klapwell. Texte dans Mansi, *Concil.*, t. XXIV, col. 647; Hefele-Leclercq, *Histoire des Conciles*, t. VI, p. 299-300. Toutes les conséquences théologiques de la thèse thomiste (christologie, eucharistie, culte des reliques) sont relevées et frappées. Cependant cette activité de l'épiscopat anglais resta sans effet sur le continent; cf. E. Hocedez, *La condamnation de Gilles de Rome*, dans *Rech. théol. anc. et médiévale*, t. IV, 1932, p. 39-40, témoignages de Henri de Gand et de Godefroid de Fontaines. Il ne semble point que la thèse de l'unité de forme substantielle soit la cause de l'exclusion de la maîtrise pour Gilles de Rome. Jamais cette thèse ne fut prohibée à Paris. Toujours elle a pu être enseignée à titre d'opinion, *pro opinione*. Peut-être cependant Gilles fut-il atteint parce qu'il prétendait censurer théologiquement la thèse opposée.

Dès Pâques 1270, alors que saint Thomas soutenait son *Quodl.* III, Gérard d'Abbeville avait pris position dans le débat. *Quodl.* XV, q. IV (Glorieux), cf. ms. *Vat. lat.*, *1015*, fo 18 vo *b*-19 ro *a*. L'âme intellectuelle ne peut être la forme du corps organisé parce qu'elle ne

« s'approprie » aucune de ses parties. Elle ne peut donc lui être unie *sine medio.* Ce rôle de *medium* revient à la partie sensitive en relation aux parties organiques du corps, à la partie végétative revient d'unir la sensitive aux parties homogènes. Gérard conclut : *Sicut alia est forma mixtionis, alia vero forma addita mixtioni, sic alia est forma carnis et ossis, alia est forma naturæ rationalis et per multa media unitur carni et ossi.* Sur la littérature du sujet après la mort de saint Thomas, voir un essai de chronologie dans E. Hocedez, *Richard de Middleton*, p. 478-479. Il est établi que le traité *De unitate formæ* de Gilles de Lessines (éd. De Wulf, *Philosophes belges*, t. I, 1901) est une réponse à la lettre fameuse de Robert Kilwardby à Pierre de Conflans, éditée par Ehrle, dans *Arch. für Lit. u. Kirchengesch.*, t. v, 1889, p. 614-632; la fin par Birkenmayer, *Vermischte Untersuchungen...*, dans *Beiträge*, t. xx, fasc. 5, p. 60-64. L'un et l'autre sont donc postérieurs aux condamnations de 1277, au sujet desquelles Kilwardby s'efforce de justifier son attitude. A cette date Henri de Gand était déjà intervenu dans son premier Quodlibet. Sur la position de ce maître dans le présent débat, cf. Hocedez, *op. cit.*, p. 469-473. Sur Gilles de Rome, voir Hocedez, *op. cit.*, p. 460-464, 473-477. Gilles se serait d'abord montré hésitant *(Theoremata de corpore Christi).* C'est seulement dans son *De gradu formarum*, qu'il prend position en faveur de l'unité de forme substantielle. Ce traité serait, selon le P. Hocedez, antérieur à celui de Gilles de Lessines sur le même sujet. Plus tardive est l'intervention de Bernard de Trilia dans son premier Quodlibet (1281), texte édité par G.-S. André *Les Quodlibets de Bernard de Trilia*, dans *Gregorianum*, t. II, 1921, p. 254-260. Le Correctoire « *Quare* » s'attache à réfuter les objections des pluralistes. Glorieux, *Le correctorium...*, p. 127-143. Plus loin, il s'attache à prouver la thèse de l'unité. *Ibid.*, p. 197-208. Peut-être faut-il restituer à Jean Quidort le traité *Omnes homines natura scire desiderant...*, imprimé parmi les œuvres de Hervé Nédellec (Glorieux, *Répertoire*, t. I, p. 192, cf. Müller, *Der Tractatus « de formis » des Johannes Quidort v. Paris*, dans *Div. Thomas*, Fribourg, 1941, p. 195-210). On connaît enfin le *De pluralitate formarum* de Thomas de Sutton, qui a eu les honneurs de l'impression parmi les opuscules de saint Thomas. Mandonnet, t. v, p. 308-346. A Pâques 1286, Godefroid de Fontaines entre en scène dans son *Quodl.* II, q. VII, De Wulf-Pelzer, p. 114-123, où il critique le pluralisme et la thèse hybride d'Henri de Gand (dualisme des formes dans le seul composé humain). *Per modum saltem probabilis opinionis*, conclut Godefroid, *et ut mihi videtur eis quæ fide certa teneri oportet non repugnantis, potest teneri quod in homine non sit nisi una forma, aliam tamen positionem non reprobando nec impossibilem vel erroneam reputando. Loc. cit.*, p. 125. Dans son *Quodl.* III, q. v (Noël, 1286), on trouve une longue critique des condamnations portées par Pecham, le 30 avril 1286 contre Richard Klapwell : *Graviter videtur excedisse, qui dixit illos articulos esse hæreses.* De Wulf-Pelzer, p. 207. Signalons encore les *Impugnationes* de Bernard de Gannat contre Henri de Gand, *Quodl.* IV, a. 13, ms. *Ottob. lat. 471*, f° 48 r° *b*-50 v° *b; Quodl.* x, a. 5, f° 103 v° *a*-105 r° *a;* et celles de Robert de Colletorto, *Vat. lat. 987*, f° 3 v° *b*-4 r° *b;* 11 v° *a*-12 v° *b;* 29 v° *b*-32 v° *b;* 90 v° *a*-92 v° *a*. Sur Henri de Gand et ses adversaires, cf. P. Bayerschmidt, *Die Seins und Formmetaphysik des Heinrich v. G.*, dans *Beiträge*, t. XXXVI, fasc. 3-4, Munster-en-W., 1941, p. 196-254; 287-330.

Dans ces divers écrits, la discussion des conséquences théologiques de la thèse thomiste ne se limite pas à l'identité du corps du Christ, question déjà traitée avec toute l'ampleur désirable par saint Thomas lui-même. L'unité de forme substantielle est de plus déclarée inconciliable avec le culte des reliques : *sequitur nullum corpus sancti totaliter vel partialiter in toto orbe existere*, écrit Pecham dans sa lettre aux cardinaux du 1er janvier 1285, Denifle-Chatelain, t. I, p. 626. Cf. les réponses de Godefroid de Fontaines, *Quodl.* II, q. 7 (De Wulf-Pelzer, p. 131-132), de Thomas de Sutton, *De pluralitate...* (Mandonnet, p. 341). De plus la thèse de l'unité rend inintelligible la conversion eucharistique. S'il n'existe dans le Christ d'autre forme substantielle que l'âme raisonnable, la substance du pain sera donc convertie en l'âme raisonnable. Or, celle-ci n'est présente dans le sacrement que par concomitance. L'objection avait déjà été résolue par saint Thomas, IIIa, q. LXXV, a. 6, ad 2um. L'âme, disait-il, est forme du corps; c'est elle qui lui donne son être corporel. La substance du pain est donc convertie en la forme du corps du Christ, en tant qu'elle confère l'être corporel, non en tant que vivante et animée. Cf. les réponses de Gilles de Lessines, *De unitate formæ*, éd. De Wulf, p. [87]; Godefroid de Fontaines, *Quodl.* II, 7, De Wulf-Pelzer, p. 132-133. Sur les vues assez personnelles de Gilles de Rome en cette question, cf. les remarques de Hocedez, *Richard de Middleton*, p. 460. — Enfin la thèse thomiste ne peut expliquer la transmission du péché originel. La matière première est incapable d'action. Si l'âme raisonnable est unie immédiatement à la matière, comment expliquer son infection par le péché? Cf. Guillaume de la Mare, dans Glorieux, *Le correctorium...*, p. 130; les réponses de Gilles de Lessines, *De unitate formæ*, De Wulf, p. [89], du Correctorium « *Quare* », p. 136-137; de Thomas de Sutton, *De pluralitate...*, Mandonnet, p. 339. Un demi-siècle plus tôt, l'auteur des questions anonymes, contenues dans le ms. Douai *434*, s'inspirant des doctrines anselmiennes, avait déjà reconnu que la corruption charnelle n'agit point dans l'âme à la manière d'une cause efficiente, mais comme une cause prohibitive. Cf. O. Lottin, *Le traité du péché originel chez les premiers maîtres franciscains de Paris*, dans *Ephem. theol. Lov.*, t. XVIII, 1941, p. 30. De même, explique saint Thomas, que la justice originelle aurait été transmise avec la nature, de même l'inordination qui constitue le péché originel est transmise avec elle. Ia-IIæ, q. LXXXI, a. 2. Or, l'âme est la forme de cette nature humaine et contracte le péché de nature par son union avec le corps.

5. *L'illumination intellectuelle.* — Le problème de l'illumination intellectuelle, a écrit M. Gilson, n'est qu'un cas particulier de celui de l'efficace des causes secondes. *Ét.* Gilson, *De quelques difficultés de l'illumination augustinienne*, dans *Rev. néo-scol.*, t. XXXVI, 1934, p. 321. On sait par les travaux du même historien comment l'influence d'Avicenne s'est ici combinée avec celle de saint Augustin. *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*, dans *Archives d'histoire doct. et litt. du M. A.*, t. I, 1926, p. 7. Selon Avicenne, la genèse d'une forme requiert trois éléments, une matière, un agent qui dispose celle-ci, une intelligence, *dator formarum.* Il en est de même dans l'ordre du connaître. L'âme humaine, n'atteint point l'intelligible par la *consideratio* des choses sensibles, mais par l'action de la dernière intelligence des sphères. Cf. Gilson, *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant*, dans *Archives d'histoire doct. et litt. du M. A.*, t. IV, 1929, p. 64-74. Pas de place dans un tel système pour un intellect agent individuel, puisque l'intelligence agente du globe terrestre en tient lieu pour tous les êtres humains. On retrouve les mêmes idées chez Gondissalinus, cf. Gilson, *Les sources gréco-arabes...*, p. 83-92, dans l'apocryphe *De intelligentiis*, éd. R. De Vaux, *Notes et textes sur l'avicennisme latin*, 1934, p. 80-140. Guillaume d'Au-

vergne, bien qu'il ait critiqué la cosmologie avicennienne, conserve la psychologie du philosophe arabe. Mais, pour la rendre assimilable, il transfère à Dieu les fonctions illuminatrices de l'intelligence agente. Gilson, *Pourquoi saint Thomas...*, p. 52. L'âme humaine, absolument simple, ne peut posséder en elle deux intellects. Il revient donc à Dieu, livre vivant et miroir des intelligibles, d'imprimer dans notre esprit, les « signes », c'est-à-dire les formes intelligibles des choses. Cependant Guillaume d'Auvergne ne semble point avoir dit en propres termes que Dieu soit l'intellect agent de notre âme. Gilson, *op. cit.*, p. 80.

A côté de cette forme extrême de la doctrine de l'illumination, M. Gilson en discerne une autre, qui, tout en maintenant la nécessité de l'illumination divine dans la connaissance des intelligibles purs, n'en attribue pas moins à l'âme humaine une lumière intérieure apte à connaître le monde matériel et les réalités spirituelles qui sont en nous. On fait, en un mot, tomber l'illumination augustino-avicennienne sur un intellect plus ou moins analogue à celui que nous attribue Aristote. Gilson, *Op. cit.*, p. 90. On accorde cependant qu'en un certain sens l'expression d'intellect agent peut s'appliquer à Dieu : *respectu horum intelligibilium quæ excedunt intellectum humanum... dicitur Deus intellectus agens.* Jean de la Rochelle, cité par Gilson, *ibid.*, p. 88. Tel est l'augustinisme « aristotélisant », dont M. Gilson distingue l'augustinisme « avicennisant », celui de Pecham, de Roger Marston et de Vital du Four, qui admet bien en nous un intellect agent créé. Mais c'est à Dieu, lumière des esprits, qu'il convient *d'abord* d'attribuer la chose et le mot; cf. Gilson, *ibid.*, p. 102; et *Roger Marston, un cas d'augustinisme avicennisant*, dans *Archives d'histoire doct. et litt. du M. A.*, t. VIII, 1933, p. 37-42.

M. Gilson a souligné l'opposition qui existe entre le point de départ de la noétique de saint Thomas et celui de la doctrine de l'illumination. Tandis que saint Thomas part de l'abstraction des concepts pour remonter au jugement et à une doctrine de la certitude, attitude qui sera d'ailleurs également celle de Duns Scot, saint Bonaventure et ses disciples partent d'une théorie du jugement et de la certitude, pour essayer de rejoindre la thèse de l'abstraction. Gilson, *De quelques difficultés...*, p. 326. A leur sens, l'intelligence ne saurait tirer du sensible aucune connaissance certaine. Une telle connaissance doit être en effet immuable et infaillible, double qualité que ne peut lui assurer le spectacle des choses. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, p. 368-372. La connaissance certaine n'est donc possible que par une intervention des raisons éternelles, intervention qui prend dans la philosophie de Bonaventure le nom de *reductio*. Gilson, *op. cit.*, p. 379. Il s'agissait en somme de trouver une solution moyenne entre ce que nous nommons ontologisme (aperception directe des idées divines) et le naturalisme aristotélicien, selon lequel l'homme serait capable d'achever par lui-même sa science sans un secours spécial de Dieu. Il y a, selon saint Bonaventure, trois manières d'entendre que toute connaissance certaine s'opère dans la lumière des raisons éternelles. Ou bien la clarté évidente de la lumière divine est la raison entière et unique du connaître, ou bien les raisons éternelles se bornent à une certaine « influence » qui reste en deçà de l'illumination proprement dite, ou bien encore les raisons éternelles exercent sur notre jugement une action régulatrice et motrice. La première explication ne convient qu'à la vision béatifique. La seconde est insuffisante, car les raisons éternelles ne seraient plus la règle objective de notre esprit. Reste donc la troisième explication : *Ad certitudinalem cognitionem requiritur necessario ratio æterna ut regulans et ratio motiva non quidem ut sola... sed cum ratione creata et ut ex parte a nobis contuita. De scientia Christi*, q. IV, Quaracchi, t. V, p. 23. Gérard d'Abbeville enseignera lui aussi que la certitude du jugement n'est possible que par la lumière incréée *in qua est præsentia omnium rationum intelligibilium sicut ars viventium rationum a qua mentis ymago exprimitur et quæ ei sola secundum substantiam illabitur. Quodl.* XII, q. XII, ms. *Vat. lat. 1015*, f° 8 v° *a*. Avec Jean Pecham, la théorie de l'illumination atteint son maximum de précision. La connaissance sensible, comme toute opération, procède de Dieu selon le mode de la causalité efficiente : *Secundum rationem potentiæ efficientis.* Mais dans le cas de la connaissance intellectuelle il y a quelque chose de plus. Dieu agit en nous *secundum rationem lucis refulgentis.* Cette illumination objective est distinguée en termes explicites du don de l'intellect agent, dans la question quodlibétique éditée par Doucet, *Notulæ bibliographicæ de quibusdam operibus Io. Pecham*, dans *Antonianum*, t. VIII, 1933, p. 458. Il s'agit donc bien d'une intervention illuminatrice de Dieu qui porte sur l'objet à connaître, non sur une simple mise en branle du sujet, ce qui nous ramènerait à l'ordre de la causalité efficiente. Comment dès lors distinguer cette illumination divine des actes surnaturels de la foi et de la prophétie? Parce que ces derniers, répond Pecham, renferment un troisième mode de la causalité divine : *Secundum rationem bonitatis declarantis.* Cf. *Quæstiones de anima*, éd. Spettmann, dans *Beiträge*, t. XIX, fasc. 5-6, p. 67. — Sur la position d'Albert le Grand, cf. B. Geyer, *De aristotelismo B. Alberti M.*, dans *Atti della settimana Albertina*, Rome, 1931, p. 75-79; J. Bonné, *Die Erkenntnisslehre Alberts des G. mit besond. Berücksichtigung des arabischen Neuplatonism*, Bonn, 1935 (diss.).

Dans *In II^um Sent.*, dist. XVII, q. II, a. 1, saint Thomas dirige à la fois ses critiques contre les positions d'Avicenne et d'Averroès. Sur la concession purement verbale faite ici à Avicenne, cf. Gilson, *Pourquoi saint Thomas a critiqué...*, p. 113; C. Boyer, *L'idée de vérité dans la philosophie de S. Augustin*, 1921, p. 158. — Dans le *De ver.*, q. X, a. 6, apparaissent toutes les positions essentielles de la noétique thomiste. Notre connaissance intellectuelle vient des sens, mais l'intellection du sensible nous conduit comme par la main à la connaissance des réalités supérieures et divines. *Loc. cit.*, ad 2um. Comment faire place dès lors aux « raisons éternelles » dont saint Augustin fait le principe de notre jugement du monde sensible? *Ibid.*, obj. 6. Ce rôle de similitude de la vérité éternelle revient en nous aux principes premiers par lesquels nous jugeons de toute autre vérité. *Ibid.*, ad 6um. Sur la manière dont nous connaissons les premiers principes, saint Thomas écarte tout innéisme. *De ver.*, q. XI, a. 1, cf. *De an.*, a. 5. La connaissance de l'âme par elle-même est expliquée dans le même esprit. *De ver.*, q. X, a. 8. Saint Thomas distingue une saisie en quelque sorte existentielle de notre âme (saisie qui répond à la question *an est*) et une connaissance quidditative et universelle, qui n'est évidemment possible que par l'abstraction. Mais la connaissance en acte de notre âme individuelle ne s'opère elle non plus que dans nos actes de connaissance intellectuelle. Or, ceux-ci supposent l'opération abstractive (*loc. cit.*, ad 1um).

Dans la I^a, le problème de la connaissance dans les raisons éternelles fait l'objet d'un article spécial, q. LXXXIV, a. 5. La réponse est pleinement affirmative : *Anima humana omnia cognoscit in rationibus æternis.* Seulement ces raisons éternelles, pour saint Thomas, ne sont pas un objet connu ou une illumination qui se tiendrait du côté de l'objet. L'irradiation de la lumière divine, c'est la lumière même de l'intellect agent qui en est une participation. Or, il est clair que

cette lumière ne suffit point à acquérir la science sans l'intervention de la connaissance sensible. — Dans le *De spiritualibus creaturis*, a. 10, obj. 8-10, saint Thomas se place directement au point de vue de saint Bonaventure, celui du problème de la certitude du jugement et de la stabilité de la science. La science, dit-on, est immuable et les choses sensibles essentiellement changeantes ne peuvent l'engendrer en nous. Le *judicium de veritate* doit donc procéder d'une lumière plus haute et ne faudra-t-il pas que Dieu lui-même soit l'intellect agent de notre âme? *Videtur quod intellectus agens sit Deus.* Telle est, ponctuée de ses autorités essentielles, la thèse de l'augustinisme. En face d'elle, saint Thomas maintient sa propre position : dans l'ordre naturel, point d'autre illumination divine que le don de l'intellect agent, cf. *loc. cit.*, ad 1um. Mais l'autorité d'Augustin, mise en avant par ses adversaires, oblige le saint docteur à confronter sa propre thèse avec le système de l'évêque d'Hippone. Saint Augustin, dit-il, a suivi Platon partout où la foi catholique le lui permettait. *Ibid.*, ad 8um. Corrigeant Platon, il a remplacé les idées subsistantes par les « raisons éternelles » de l'intellect divin. C'est par ces raisons éternelles que nous jugeons de toute vérité, sans d'ailleurs avoir d'elles une vision directe. Les voies d'Aristote sont différentes. Le stable et l'intelligible sont pour lui renfermés dans le sensible, il s'agit seulement de les atteindre par l'abstraction. L'intellect agent remplace ainsi l'irradiation des idées séparées ou des « raisons éternelles » qu'Augustin leur a substituée : *Non multum refert dicere*, conclut saint Thomas, *quod ipsa intelligibilia participantur a Deo vel quod lumen faciens intelligibilia participetur. De spir. creaturis*, a. 10, ad 8um. Saint Thomas ne veut pas dire que, du point de vue philosophique, les deux systèmes enseignent à peu près la même chose. Il veut seulement affirmer que, du point de vue de la *foi* (auquel il s'est placé pour apprécier la philosophie d'Augustin), l'un et l'autre sont acceptables. En un mot l'aristotélisme thomiste est conciliable avec la foi, ce que niaient précisément les tenants du système adverse. Cf. l'interprétation de M. Gilson, *Pourquoi saint Thomas a critiqué...*, p. 118-119 et celle, nettement concordiste, du P. Boyer, *Essais sur la doctrine de S. Augustin*, 1931, p. 158-165. Voir la vaste bibliographie du sujet (Thomisme et Augustinisme), dans Ueberweg-Geyer, *Grundriss...*, p. 747, et *Bull. thomiste*, t. III, p. 187-192; t. IV, p. 200-201. — Quant à la certitude de la science, saint Thomas avait déjà expliqué qu'elle provient en nous, non d'une illumination divine, mais des premiers principes. Ia, q. LXXXV, a. 6. Or, la lumière des premiers principes n'est point un don immédiat de la lumière incréée. C'est l'intellect agent qui nous les fait atteindre, par voie d'abstraction *a singularibus. De an.*, a. 5.

Il est exact que le Correctoire de Guillaume de la Mare ne contient aucune allusion à la doctrine de l'illumination; cf. De Wulf, *L'augustinisme avicennisant*, dans *Rev. néo-scolast.*, t. XXXIII, 1931, p. 29. Mais on a vu toute l'importance que lui donne Jean Pecham, En 1289, Godefroid de Fontaines, dans son *Quodl.* VI. a. 15 (De Wulf-Hoffmans, p. 253), s'attache à réfuter Henri de Gand et son *Quodl.* IX, q. XV (Pâques 1286). Signalons les réfutations de Bernard de Gannat, ms. *Ottob. lat. 471*, fo 96 vo *a*-97 ro *a*, et de Robert de Colletorto, ms. *Vat. lat. 987*, fo 88 ro *b*-89 ro *a*. Signalons encore dans les *Quæstiones de cognitione animæ conjunctæ* de Bernard de Trilia (après 1284), la question : *Utrum anima conjuncta... possit per se aliquam veritatem intelligere sine superaddita illustratione?* Cf. Grabmann, *Bernard von Trilia u. seine Quæst. de cognitione*, dans *Div. Thomas*, Fribourg, 1935, p. 392.

6. *Intellectualisme et volontarisme.* — *a) Le primat de la volonté sur l'intelligence* est affirmé par saint Bonaventure à propos de la permanence de la charité dans la patrie. *In IIIum Sent.*, dist. XXXI, a. 3, q. I, Quaracchi, t. III, p. 689. La supériorité de la charité sur la foi et l'espérance est établie *penes dignitatem potentiarum.* Pour Albert le Grand, cf. *Sum. de creaturis*, I, tract. IV, q. XXXVIII, Borgnet, t. XXXIV, p. 550 *a*, autres textes dans H. Doms, *Ewige Verklärung und ewige Verwerfung nach dem hl. Albertus M.*, dans *Div. Thomas*, Fribourg, 1932, p. 145 (277). Les considérations générales sur l'amour qu'il introduit dans son traité de la charité permettent à saint Thomas d'aborder, d'un point de vue strictement philosophique, le problème du primat de l'intelligence. *In IIIum Sent.*, dist. XXVII, q. I, a. 4. Déjà se trouve formulée la distinction bien connue : s'il s'agit des choses inférieures à nous, mieux vaut les connaître que les aimer, puisqu'elles se trouvent dans l'esprit selon un état plus noble, *esse intelligibile*, qu'elle ne le sont en elles-mêmes. S'agit-il au contraire de choses supérieures à nous, mieux vaut les aimer que les connaître, puisque la réalité est meilleure que la ressemblance; or, l'amour nous porte vers ces réalités supérieures telles qu'elles sont en elles-mêmes, tandis que la connaissance n'atteint que leur similitude. Le *De veritate*, q. XXII, a. 11, précise que la volonté et l'intelligence peuvent être considérées d'une façon absolue ou en relation à tel ou tel objet. Du premier point de vue, l'intelligence est supérieure à la volonté parce qu'elle trouve sa perfection en elle-même par la seule présence de l'espèce intelligible, tandis que la volonté doit en quelque sorte sortir d'elle-même pour recevoir sa perfection du bien tel qu'il est en soi. Or, il est préférable d'avoir en soi-même sa perfection que d'être contraint de la chercher chez autrui. Les choses changent d'aspect si, au lieu de considérer nos deux puissances absolument, on les réfère à tel ou tel objet. Saint Thomas reprend alors sa distinction du Commentaire des Sentences : primauté de la connaissance des choses inférieures à nous, priorité de l'amour en face des choses divines, qui dépassent infiniment la participation limitée que notre intellect en conçoit. Le cas de la vision béatifique est exclu, puisqu'elle n'est point une connaissance par similitude. *In IVum Sent.*, dist. XLIX, q. II, a. 1.

Dans la Ia, q. LXXXIII, a. 3, apparaît la démonstration définitive. L'intellect est supérieur à la volonté parce que son objet formel et premier est plus simple et plus abstrait que celui de la volonté. Le bien, objet de celle-ci, trouve en effet sa mesure dans l'intelligence : *Objectum intellectus est ipsa ratio boni appetibilis.* Saint Thomas dira en termes plus clair dans le *De virtutibus*, q. II, a. 3 ad 12um : *Bonum intellectum est objectum voluntatis.* Ce n'est pas n'importe quel bien qui attire la volonté, mais le bien de nature intellectuelle et, qui plus est, connu. La volonté et l'intelligence sont donc dans le rapport métaphysique de la chose mesurée et de sa mesure. Il peut se faire cependant que, *per accidens*, en relation à tel ou tel objet, l'amour dépasse la connaissance comme il peut se faire que l'audition de tel son soit supérieure à la vision de telle couleur. C'est ainsi que l'amour de Dieu est préférable à la connaissance imparfaite que nous en avons. Voir encore Ia, q. CVIII, a. 6, ad 3um; *De virtutibus*, q. II, a. 3, ad 13um.

Sans traiter la question *ex professo*, Gauthier de Bruges défendait avant 1265 la thèse du primat de la volonté contre les assertions du *De veritate;* cf. E. Longpré, *Gauthier de Bruges et l'augustinisme franciscain*, dans *Miscellanea Ehrle*, t. I, p. 200. Même position chez Matthieu d'Aquasparta, dans ses questions *de cognitione*, vers 1275; cf. O. Lottin, *Liberté humaine et motion divine*, dans *Rech. de théol. anc. et méd.*, t. VII, 1935, p. 166. A la Noël 1276, Henri de Gand traite

longuement le problème dans le sens volontariste, *Quodl.* I, q. XIV. Le Correctoire de Guillaume de la Mare insistera longuement lui aussi sur cette thèse. Glorieux, *Le correctorium...*, p. 161-167; 221-223. La remarque de saint Thomas : *Objectum intellectus est ipsa ratio boni appetibilis*, ne paraît pas avoir été du tout saisie par Guillaume de la Mare. *Loc. cit.*, p. 163. En 1286, Godefroid de Fontaines, dans son *Quodl.* VI, p. X, De Wulf-Hoffmans, p. 182-218, prend la défense de la thèse thomiste.

b) La béatitude. — Sur la thèse thomiste de la béatitude et ses relations avec l'aristotélisme, voir A. Mansion, *L'eudémonisme aristotélicien et la morale thomiste*, dans *Xenia thomistica*, t. I, p. 440-444, Rome, 1925; Wittmann, *Die Ethik des h. Thomas*, Munich, 1933, p. 46-64. Il s'agissait en substance, pour saint Thomas, de vérifier, dans le cas particulier de la béatitude céleste, le bien-fondé des positions d'Aristote sur le caractère essentiellement intellectuel de la béatitude. *Ethic. Nic.*, K, 7, 1177 *a*, 12-22. Problème qui suppose la transmission, en fait tardive, du Xe livre de l'*Éthique à Nicomaque;* cf. A. Pelzer, *Les versions latines des ouvrages de morale, conservés sous le nom d'Aristote*, dans *Rev. néo-scol.*, t. XXIII, 1921, p. 316-341; 378-412. Albert le Grand, qui utilise pour la première fois dans son Commentaire du IVe livre des Sentences la version gréco-latine intégrale de Robert Grossetête (cf. O. Lottin, *Saint Albert le Grand et l'Éthique à Nicomaque*, dans *Aus der Geisteswelt des Mittelalters*, Munster-en-W., 1935, t. II, p. 621-622), décrit longuement la félicité morale et la félicité spéculative, telles que les a conçues Aristote. Mais tout cela concerne la béatitude imparfaite d'ici-bas. Arrivé à la béatitude céleste, la pensée d'Albert tourne court et abandonne Aristote pour Boèce : *Beatitudo patriæ est inhærere Deo et in ipso habere omnia quæ appetuntur*, se bornet-il à déclarer. *In IVum Sent.*, dist. LIX, a. 6, Borgnet, t. XXX, p. 675 *b*. Albert se rapproche davantage de l'aristotélisme théologique dans son *Cours inédit sur l'Éthique à Nicomaque* (ms. *Vat. lat. 722*, f° 194 v° *a*); mais ce cours, on ne saurait l'oublier, est « aussi l'œuvre de saint Thomas, parce qu'il a mis de sa rédaction en reproduisant la parole du maître ». A. Pelzer, *Un cours inédit d'Albert le Grand sur la Morale à Nicomaque*, dans *Rev. néo-scolastique*, t. XXIV, 1922, p. 36. Sur la pensée de saint Bonaventure, voir Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, p. 450-451; M. Wittmann, *Thomas v. A. u. Bonaventura in ihrer Glückseligkeit mit einander verglichen*, dans *Aus der Geisteswelt...*, t. II, p. 749-758.

Dans son *Commentaire des Sentences*, l. IV, dist. XLIX, q. I, a. 1, qu. 1, et dans le *Quodl.* VIII, a. 19, qui lui est étroitement apparenté (1258?), saint Thomas prétend retrouver dans la béatitude céleste tout le fond de la doctrine intellectualiste d'Aristote. La béatitude et la fin ultime peuvent bien en effet être l'objet de la volonté, elles ne peuvent être son acte. Car l'objet premier de la volonté n'est point son acte même, *ipsum velle*, mais la fin ultime extérieure à elle (béatitude objective). Or, la saisie de cette fin extérieure, de ce bien qui est Dieu ne peut être réalisée par l'acte même de la volonté, parce que le repos et la délectation dans la fin supposent la présence de celle-ci. C'est donc l'opération qui réalise immédiatement et en tout premier lieu cette conjonction avec la « fin ultime extérieure », qui constitue à proprement parler la « fin ultime intérieure », ce que saint Thomas nommera plus tard « béatitude formelle ». La vision de Dieu est ainsi l'essence même de la béatitude, tandis que la délectation de la volonté est son « complément formel », comme la beauté est l'ornement de la jeunesse, *Ethic Nic.*, K, 3, 1174 *b*, 33. Même doctrine dans le *Cont. Gent.*, l. III, c. XXVI; Ia-IIæ, q. III, a. 4; *Comp. theol.*, c. CVII. L'évolution que Wittmann (*Die Ethik...*, p. 45) voudrait découvrir dans la pensée de saint Thomas vers une mitigation progressive de son intellectualisme, ne paraît point devoir être retenue; cf. *Bull. thomiste*, t. III, p. 940.

La première attaque contre cette thèse thomiste est ici encore sans doute celle de Gauthier de Bruges; cf. E. Longpré, *Le Commentaire sur les Sentences du Bienheureux Gauthier de Bruges*, dans *Études d'hist. doct. et litt. du XIIIe siècle*, t. II, Ottawa, 1932, p. 22. Avant Duns Scot, Guillaume de la Mare objecte que la volonté peut atteindre et saisir la fin ultime, sinon par le désir et la fruition, du moins par l'amour. Glorieux, *Le correctorium...*, p. 211. Saint Thomas avait déjà prévenu l'objection, *Cont. Gent.*, l. III, c. XXVI, 5°, comme le fait remarquer le Correctoire « *Quare* », p. 219. Chez Jean Quidort, la thèse thomiste a subi de notables transformations. Éd. Müller, p. 240. Nous savons d'ailleurs que Jean Quidort eut quelques difficultés d'ordre doctrinal sur ce point; cf. Glorieux, *Un mémoire justificatif de Bernard de Trilia*, dans *Rev. sc. phil. et théol.*, t. XVII, 1938, p. 411. Signalons enfin les questions de Pecham sur le sujet, éditées par Spettmann, *Quæstiones de anima*, dans *Beiträge*, t. XIX, p. 5-6, 170-172; 178-180. La question *De beatitudine*, éditée jadis par Mandonnet et attribuée par lui à saint Thomas, *Rev. thomiste*, 1918, p. 366-371, serait l'œuvre de Thomas de Sutton; cf. *Bull. thomiste*, Notes et communic., 1932, p. 118. Il y aurait lieu de la comparer avec la question quodlibétique soutenue par le même auteur en 1285, *Quodl.*, II, a. 15, ms. *Ottob. lat. 1126*, f° 84 v° *b*-88 r° *a*.

c) L'acte libre. — Dans le traité des actes humains, on a critiqué surtout la notion thomiste d'*imperium*. Sur les sources de ce traité, cf. O. Lottin, *La psychologie de l'acte humain chez S. Jean Damascène et les théologiens du XIIIe siècle occidental*, dans *Rev. thomiste*, n. s., t. XIV, 1931, p. 631-661. Selon saint Thomas, l'*imperium* est un acte de la raison parce qu'il comporte essentiellement un ordre et une comparaison de la chose imperée à son terme, la fin. Cet ordre de la raison suppose d'ailleurs nécessairement la motion de la volonté, puisqu'on ne peut ordonner un moyen à une fin sans la volition efficace de cette fin. *In IVum Sent.*, dist. XV, q. IV, a. 1, qu. 1, ad 3um; *De ver.*, q. XXII, a. 12, ad 4um; *Quodl.* IX, a. 12; Ia-IIæ, q. XVII, a. 1. Sur l'histoire du terme *imperium rationis*, voir Lottin, *art. cit.*, p. 648, n. 2. Cette thèse intellectualiste est prise à partie par Guillaume de la Mare, qui lui reproche de compromettre le libre arbitre. Si la raison commande à la volonté, celle-ci est donc serve et non maîtresse. Glorieux, *Le correctorium...*, p. 233. L'auteur du Correctoire « *Quare* » répond que le commandement de la raison suppose la motion de la volonté. Glorieux, p. 234. La question sera reprise par Henri de Gand, *Quodl.* IX, q. VI (1286). A la conception intellectualiste de l'*imperium* se rattache naturellement la définition thomiste de la loi, Ia-IIæ, q. XC, a. 1; cf. O. Lottin, *La définition classique de la loi*, dans *Rev. néo-scolastique*, t. XXVI, 1925, p. 129-145. Sur les problèmes de la syndérèse et de la conscience, voir R. Hoffmann, *Die Gewissenslehre des Walters v. Brügge O. F. M. und die Entwicklung der Gewissenslehre in der Hochscholastik*, dans *Beiträge*, t. XXVI, fasc. 5-6, 1941.

Mais le conflit entre intellectualisme et volontarisme porte surtout sur la détermination de l'acte libre par le dernier jugement pratique. Cf. sur ces problèmes, O. Lottin, *La théorie du libre arbitre depuis S. Anselme jusqu'à S. Thomas d'Aquin*, Louvain, 1929 (extr. de la *Rev. thomiste*); *Liberté humaine et motion divine de S. Thomas d'Aquin à la condamnation de 1277*, dans *Rech. de théol. anc. et méd.*, t. VII, 1935,

p. 52-69, 156-173; *Le libre arbitre au lendemain de la condamnation de 1277*, dans *Rev. néo-scolastique*, t. XXXVIII, 1935, p. 213-233; *Le libre arbitre chez Godefroid de Fontaines, ibid.*, t. XL, 1937, p. 213-241; *Le thomisme de Godefroid de Fontaines en matière de libre arbitre, ibid.*, p. 554-573; *Thomas de Sutton et le libre arbitre*, dans *Rech. de théol. anc. et médiév.*, t. IX, 1937, p. 281-312; refonte de l'ensemble dans *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, Louvain, 1942, p. 225-389. Selon saint Bonaventure, le jugement pratique, à la différence du jugement théorique *(dictamen)*, n'est possible que par l'intervention de la volonté : *In eam partem terminatur definitivum judicium quam præoptat voluntas. In IIum Sent.*, dist. XXV, a. 1, q. VI, ad 3um. Si la volonté suit ce dernier jugement pratique, en réalité elle n'obéit qu'à elle-même : *Potius actum alienum trahit ad proprium.* Dans l'acte libre, le jugement de la raison n'est de la sorte qu'une disposition, d'ailleurs indispensable. L'élément principal et formel de la liberté réside dans la seule volonté. Chez saint Thomas au contraire, la raison dans l'acte libre est ce que le moteur est au mobile, l'agent au patient, Ia, q. LXXXII, a. 3, ad 2um. *Ratio causa libertatis*, écrira-t-il dans la Ia-IIæ, q. XVII, a. 1, ad 2um, au plus fort de la crise averroïste. Bien que l'acte essentiel du libre arbitre *(electio)* relève de la volonté, saint Thomas précise cependant, dès l'époque des Sentences, que l'élection, pour être libre, doit renfermer en elle une *virtus* rationnelle. *In IIum Sent.*, dist. XXIV, q. I, a. 3. Le *liberum judicium*, l'arbitre, est ainsi non la liberté elle-même, mais la cause immédiate de la liberté. *In IIum Sent.*, dist. XXV, *expos. textus.* Dans le *De veritate*, saint Thomas ne se contentera point d'établir que la volonté est libre (q. XXII), il établit encore que le jugement pratique qui précède immédiatement l'élection, est lui-même libre : *Homo non est solum causa suiipsius in movendo, sed in judicando.* Q. XXIV, a. 1. Avant 1269 et pendant le premier séjour de saint Thomas en Italie, Gauthier de Bruges attaque la thèse de la volonté puissance passive. La raison n'est pour la volonté qu'un conseiller dont elle peut écarter l'avis. Il peut donc y avoir dissentiment entre le dernier jugement pratique et l'acte du vouloir. Cf. O. Lottin, *Liberté humaine et motion divine...*, p. 59.

L'intervention de Gérard d'Abbeville en 1269 (texte dans Lottin, *Liberté humaine et motion divine...*, p. 157) annonce la condamnation de 1270. Nous savons en effet par Gérard que certains maîtres, exagérant les affirmations d'Aristote (*De an.*, Γ, 10, 433 *b*, 16) « étaient arrivés à nier le libre arbitre, en soulignant à l'excès le caractère passif de la volonté ». Lottin, *art. cit.*, p. 158. Nous ignorons d'ailleurs les noms de ces maîtres. Le 10 décembre 1270, Ét. Tempier condamnait la proposition : *Quod liberum arbitrium est potentia passiva non activa et quod necessitate movetur ab appetibili.* Denifle-Chatelain, t. I, p. 487. Cette condamnation invite saint Thomas à interrompre le cours normal de ses questions *De malo*, afin de préciser sa propre position. La négation du libre arbitre n'est pas seulement contraire à la foi, elle est de plus la « destruction de tous les principes de la philosophie morale ». Q. VI, a. u. A la double indétermination *ex parte actus* et *ex parte objecti*, dont le saint docteur avait établi l'existence dans le *De veritate* (q. XXII, a. 6), répond maintenant la double liberté d'exercice et de spécification; terminologie, mais non doctrine nouvelle et qui ne saurait être un emprunt à Siger, dont les *Questions sur la Physique* ne peuvent être antérieures à 1271; cf. Delhaye, *Siger de Brabant, Questions sur la Physique*, Introd., p. 17. Le *De malo* enseigne que la volonté est mue par l'intellect *ex parte objecti*, motion par mode de causalité formelle et simple présentation de l'objet, précisera la Ia-IIæ, q. IX, a. 1. C'est en effet la volonté elle-même qui est principe de son propre mouvement quant à l'exercice de l'acte. La 7e objection du *De malo* est une allusion limpide aux condamnations du 10 décembre précédent. On objecte le principe d'Aristote : la volonté est une puissance passive (*De an.*, Γ, 10, 433 *b*, 16), elle est donc mue nécessairement par le principe actif qui la met en branle. Saint Thomas répond que seule la plénitude parfaite du bien peut mouvoir nécessairement la volonté *quoad specificationem*, ad 7um. Même dans ce cas, la liberté d'exercice est encore réservée. On a remarqué que saint Thomas, dans ce texte du *De malo*, passe sous silence sa théorie du fondement intellectuel de la liberté et qu'il semble réduire sensiblement la portée du principe : *Nihil volitum, nisi præcognitum.* Il semblerait même écarter toute connexion nécessaire entre le dernier jugement pratique et l'élection. Mais une telle impression doit, croyons-nous, être dissipée par les textes postérieurs de la Ia-IIæ. Dans la Ia-IIæ, q. XVII, a. 1, ad 2um est affirmé à nouveau le fondement intellectuel de la liberté; cf. également, q. LXXVII, a. 2. Quant à la connexion entre le dernier jugement pratique et l'élection, elle doit s'entendre non seulement dans l'ordre de spécification, mais encore dans celui d'exercice. Car la raison précède et ordonne l'élection. Q. XIII, a. 1. Or, celle-ci ne porte pas seulement sur la spécification de l'acte, mais encore sur son exercice. Dans son choix entre agir et ne pas agir, ici encore la volonté suit la raison : *Potest homo velle et non velle, agere et non agere, potest etiam velle hoc et illud : cujus ratio ex ipsa virtute rationis accipitur. Quidquid autem ratio potest apprehendere ut bonum, in hoc voluntas tendere potest. Potest autem ratio apprehendere ut bonum, non solum hoc quod est velle aut agere, sed hoc etiam quod est non velle et non agere.* Q. XIII, a. 6. Quant aux jugements de la raison pratique, ils sont nécessaires d'une nécessité simplement hypothétique, *ibid.*, ad 2um, solution que Godefroid de Fontaines n'aura pas de peine à appliquer à la connexion du dernier jugement pratique avec l'élection. *Quodl.* VI, q. XI, éd. De Wulf-Hoffmans, p. 220.

Dans son *Quodl.* I, en 1276, Henri de Gand professera un volontarisme radical : loin d'être le moteur ou la cause de l'acte libre, la raison se borne à montrer à la volonté son chemin : *Præferendo lucernam de nocte ne dominus offendat.* L'année suivante, la condamnation du 7 mars, pouvait passer pour une « canonisation implicite » de la thèse volontariste. Saint Thomas était-il vraiment atteint comme l'ont cru les contemporains? Non, si le *De malo* écarte les positions essentielles de l'intellectualisme du *De veritate* et de la Ia Pars; oui, si ces positions essentielles sont maintenues. Sans doute saint Thomas avait écarté toute influence efficiente de la raison, il ne parlait plus que de présentation ou de proposition de l'objet. Mais avait-il abandonné ses deux thèses essentielles : le fondement intellectuel de la liberté et la connexion nécessaire de l'acte libre avec le dernier jugement pratique? Le doute créé par le silence du *De malo*, q. VI, est sur ce point dissipé par les textes de la Ia-IIæ. Or, ces thèses sont certainement visées par les prop. 129, 163, 130, 131, 158, 159 de la condamnation de Tempier.

Ce sont ces deux thèses essentielles, *ratio causa libertatis* et rôle du jugement pratique, qui sont prises à partie par G. de la Mare. Glorieux, *Le correctorium...*, p. 106, 232. La pensée de saint Thomas a été reproduite plus justement par « *Circa* » (éd. Müller, p. 128, 264) que par « *Quare* » (Glorieux, p. 107). A la différence de ce dernier qui n'accorde à l'intelligence qu'une motion par mode de cause finale *(sicut finis movet efficientem)*, Godefroid de Fontaines et Thomas de Sutton admettront une véritable causalité efficiente.

Lottin, *Le libre arbitre chez Godefroid de Fontaines*, p. 219; *Thomas de Sutton et le libre arbitre*, p. 289. Godefroid de Fontaines enseigne en outre que le jugement pratique dépend de la motion de la volonté, non seulement quant à l'exercice mais quant à la spécification de l'acte : *Ex hoc quod per voluntatem fit aliquid, ratione cujus ipsum objectum sic vel aliter intellectum moveat. Quodl.* VI, q. XI, De Wulf-Hoffmans, p. 223. L'activité volontaire introduit en effet une conformité *(connaturalitas)* à l'égard de certains biens, d'où leur convenance pour l'appétit : *Qualis est unusquisque, talis finis videtur ei. Ibid.*, p. 224; cf. Aristote, *Ethic. Nic.*, Γ, 7, 1114 *a*, 32.

Conclusion. — Le 18 juillet 1323, Jean XXII canonisait celui que Jean Pecham avait accusé de remplir d'idoles la maison de Dieu. « L'inscription de saint Thomas au catalogue des saints fut encore plus efficace que les apologies des disciples du Docteur commun. » P. Mandonnet, *La canonisation de saint Thomas d'Aquin*, dans *Mélanges thomistes*, Le Saulchoir, 1923, p. 47. L'Église ne pouvait en effet proclamer la sainteté personnelle de Thomas d'Aquin, sans attester du même coup la vérité de sa doctrine et le succès de son entreprise. Les tenants de la vieille école augustinienne contestaient justement l'un et l'autre. Avec la canonisation de saint Thomas, l'aristotélisme avait conquis droit de cité. Mais le problème de l'aristotélisme s'était posé de façon très différente pour saint Thomas et pour Siger. Celui-ci, philosophe et non théologien, commente d'abord Aristote, sans s'occuper des affirmations de sa foi personnelle. C'est peu à peu que se manifeste à ses yeux le problème, très moderne, de la conciliation de son système philosophique et de sa foi. Le point de départ de saint Thomas est tout différent. Il est maître en théologie et non pas maître ès arts. L'œuvre de sa vie, c'est une explication rationnelle de la *veritas fidei* dans laquelle l'aristotélisme aura sa place. Mais au lieu d'une simple utilisation d'un matériel de citations au service du vieux fond de la théologie augustinienne, d'ailleurs si fortement teintée d'avicennisme, nous assistons chez lui à une refonte complète. Saint Thomas repense les problèmes théologiques à l'aide de l'aristotélisme. Un aristotélisme au service de la théologie, tel était le but qu'il lui fut donné d'atteindre, comme on pourra mieux s'en rendre compte par l'exposé de la synthèse thomiste; voir ci-dessous à l'art. THOMISME.

BIBLIOGRAPHIE. — On n'indiquera que les travaux d'ordre général sur le conflit entre l'augustinisme médiéval et le thomisme. Les travaux spéciaux sur tel ou tel point de doctrine, ont été signalés au cours de l'article. — F. Ehrle, *Der Augustinismus und der Aristotelismus in der Scholastik gegen dem Ende des XIII. Jahrhunderts*, dans *Archiv. f. Literatur u. Kirchengeschichte des Mittelalters*, t. V, 1898. p. 603-635; P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin*, Louvain, 1911, t. I, p. 50-59; le même, *Premiers travaux de polémique thomiste*, dans *Rev. des sc. phil. et théol.*, t. VII, 1913, p. 46-70, 245-252; F. Ehrle, *Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas v. A. in der ersten fünfzig Jahren nach seinem Tod*, dans *Zeitschrift f. kathol. Theologie*, t. XXXVI, 1913, p. 266-318; le même, *L'Agostinismo et l'Aristotelismo della scolastica del secolo XIII*, dans *Xenia thomistica*, Rome, 1925, t. III, p. 517-588; A. Callebaut, *Jean Pecham et l'augustinisme*, dans *Archiv. franc. hist.*, t. XVIII, 1925, p. 441-472; P. Glorieux, *Comment les thèses thomistes furent proscrites à Oxford*, dans *Rev. thomiste*, n. s., t. X, 1927, p. 260-271; le même, *La littérature des Correctoires*, *ibid.*, t. XI, 1928, p. 69-96; R. Creytens, *Autour de la littérature des Correctoires*, dans *Archiv. FF. Præd.*, Rome, t. XII, 1942, p. 313-340. On trouvera un exposé d'ensemble et une ample bibliographie de ces questions dans le grand ouvrage de F. van Steenberghen, paru depuis la rédaction du présent article : *Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites*, t. II, Louvain, 1942 (*Les Philosophes belges*, t. XIII).

L.-B. GILLON.

VI. SAINT THOMAS D'AQUIN EXÉGÈTE. — Pour porter un jugement objectif sur les commentaires bibliques de saint Thomas d'Aquin, il faut les replacer dans leur contexte historique. Alors que toute l'exégèse du haut Moyen-Age était aux fins d'édification, on discerne un triple courant dans l'interprétation de l'Écriture au XIIe siècle : celui de l'exégèse savante, représentée par le commentaire sur les Psaumes de Pierre Lombard, l'*Expositio difficultatum suborientium in expositione tabernaculi fœderis* de Richard de Saint-Victor et la *Glose ordinaire* d'Anselme de Laon; puis un courant monastique, d'intention moralisante, avec les commentaires du Cantique des cantiques de saint Bernard et de Pierre de la Celle, ou celui sur les Psaumes de Jean de Reims; enfin des travaux scripturaires orientés vers la prédication et représentés par Gilbert de la Porrée, la *Glose interlinéaire* et surtout les *Distinctiones*, ou aide-mémoire, comme celles de Pierre le Chantre et de Prévostin sur le Psautier, ou de Garnier de Rochefort, évêque de Langres.

Il est notable que l'œuvre scripturaire de saint Thomas, à l'inverse de celle de ses contemporains qui se spécialisent dans un genre donné, relève de ces trois modes d'exposition. Le commentaire du Cantique des cantiques, et peut-être celui du Psautier, sont des ouvrages de piété et c'est pourquoi ils porteront plus que d'autres l'empreinte de leur temps. La *Catena aurea* est un manuel pour les prédicateurs autant que pour les étudiants. Enfin tous les autres commentaires, notamment ceux sur l'évangile de saint Jean et les épîtres de saint Paul sont des ouvrages scientifiques, et plus précisément scolaires, donc théologiques.

La plupart des grands commentaires bibliques du XIIIe siècle, en effet, ne sont pas autre chose que la rédaction des cours officiels des maîtres en théologie durant leur carrière universitaire; cf. P. Mandonnet, *Chronologie des écrits scripturaires de saint Thomas d'Aquin*, extrait de la *Revue thomiste*, 1928-1929; et *L'enseignement de la Bible « selon l'usage de Paris »*, *ibid.*, 1929, p. 489-519. Le texte sacré était la matière ordinaire des cours du maître en théologie qui l'expliquait section par section et d'un point de vue théologique, comparant les textes entre eux, mettant en lumière les gloses des Pères, combattant les hérésies, établissant les vérités de la foi; exposé qu'il complétait par les questions disputées et les disputes quodlibétiques; cf. H. Denifle, *Quel livre servait de base à l'enseignement des maîtres en théologie ?* dans *Revue thomiste*, 1894, p. 149-161.

Mais, alors qu'au XIIe siècle, avec Gilbert l'universel et Abélard, puis Robert de Melun, et encore au début du XIIIe siècle, les « questions » théologiques ne sont introduites dans les commentaires de l'Écriture que d'une façon adventice, à l'occasion d'une citation patristique et en dépendance immédiate du texte, peu à peu, sous l'influence du progrès philosophique, les *Quæstiones* prennent une place de plus en plus prépondérante dans la « leçon », cf. ci-dessus, col. 371 sq.; si bien que la théologie se constitue en science autonome et que les Sentences de Pierre Lombard ou l'*Historia scholastica* de Pierre le Mangeur se substitueront ici et là à la Bible comme texte de base. Finalement l'interprétation de l'Écriture qui faisait jadis l'unique objet de l'enseignement demeure stationnaire et les maîtres de Paris n'y consacreront plus que deux cours par semaine, considérant le texte sacré surtout comme un prétexte à discussions théologiques. C'est le « bibliste ordinaire » qui deviendra le spécialiste de l'enseignement scripturaire; mais sa place demeurant subalterne — il « lit » la Bible « en courant », au moyen de gloses — l'enseignement devient de plus en plus élémentaire.

De ce régime scolaire, deux observations se dégagent. Saint Thomas est l'un des témoins les plus notables de cette distinction des ouvrages d'exégèse et de théologie biblique d'une part et de théologie proprement dite ou rationnelle, d'autre part, dissociation qui s'esquissait au XIIe siècle. Si le XIIIe siècle est le grand siècle scripturaire du Moyen Age, il le doit à l'élan donné aux études bibliques un siècle plus tôt et à la multitude des grands esprits de la première moitié du XIIIe siècle; mais ceux-ci furent de plus en plus des théologiens et, après saint Thomas, on ne relèvera guère d'œuvre exégétique marquante jusqu'aux *Postilles* de Nicolas de Lyre, lesquelles, par leur esprit et leur méthode, appartiennent davantage à la Renaissance qu'au Moyen Age; on est dès lors autorisé à voir dans les commentaires de saint Thomas sur saint Jean et surtout sur saint Paul le fruit le plus mûr, la réalisation la plus parfaite de l'exégèse médiévale scolastique.

Par ailleurs, les commentaires bibliques de ce siècle sont des leçons de maîtres en théologie qui visent non seulement à élucider le sens des textes, mais encore à y trouver la solution de problèmes dogmatiques ou moraux, et à y discerner les éléments de la systématisation théologique qu'ils élaborent. C'est la théologie, science désormais autonome, qui devient la clef de voûte, le point de convergence de toutes les disciplines annexes : grammaire, philologie, patristique, exégèse. Le commentaire de saint Thomas sur Job est le type le plus expressif de cette formule d'interprétation.

I. Le texte biblique de saint Thomas. II. Son canon biblique (col. 697). III. Sa documentation (col. 701). IV. Saint Thomas et la philologie biblique (col. 704). V. Saint Thomas et la critique textuelle (col. 708). VI. Caractères généraux de son exégèse (col. 711). VII. Règles herméneutiques (col. 727). VIII. Conclusion (col. 735).

I. LE TEXTE BIBLIQUE DE SAINT THOMAS. — Comme ses contemporains, saint Thomas ne possédait que le texte de la Vulgate latine, document traditionnel jouissant d'une autorité absolue. Sans doute ce texte était-il notablement corrompu, mais, quoi qu'on en ait dit et comme une lecture des commentaires en fait foi, il ne différait pas considérablement du nôtre; cf. les variantes relevées par H. Wiesmann, *Der Kommentar des hl. Thomas von Aquin zu den Klageliedern des Jeremias*, dans *Scholastik*, 1929, p. 78 sq.; A. Vaccari, *S. Alberto Magno e l'esegesi medievale*, dans *Biblica*, 1932, p. 372-374. Au XIIe siècle, le cardinal Nicolas Maniacoria et Étienne Harding, abbé de Cîteaux, avaient entrepris de reviser la version hiéronymienne d'après le grec et l'hébreu, mais leurs travaux n'eurent guère de diffusion. C'est l'un des manuscrits à la fois amendé et interpolé par la masse des commentateurs que les libraires et les « stationnaires » de Paris choisirent dès le début du XIIIe siècle et dont ils multiplièrent les copies. Ce fut désormais le texte reçu et en quelque sorte ecclésiastique; les professeurs le commentèrent comme une version quasi-officielle et, comme Paris était le centre intellectuel du monde, cette Bible de l'université, plus exactement appelée *Exemplaire parisien de la Bible* ou *Bible de Paris*, devint l'*Exemplar vulgatum*, le texte biblique moderne dont l'autorité devait être incontestée pendant trois siècles; cf. H. Denifle, *Die Handschriften der Bibel-Korrectorien des 13. Jahrhunderts*, dans *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des M. A.*, t. IV, 1888, p. 263-311, 467-601; P. Martin, *Le texte parisien de la Vulgate latine*, dans *Muséon*, 1889, p. 444-466.

Cette édition n'ayant aucune valeur critique, les frères prêcheurs résolurent de l'amender. Un premier essai, réalisé par les religieux du couvent de Sens, devait être désapprouvé par le Chapitre général de l'ordre en 1256. Hugues de Saint-Cher, après 1244, composa à Rome un correctoire dont aucun manuscrit ne nous est parvenu. Finalement les pères du couvent de Saint-Jacques éditèrent le célèbre correctoire connu sous le nom de « Bible des Jacobins de Paris » et qui est contenu dans les mss *latins 16 719-16 722* (XIIIe s.) de la Bibliothèque nationale. Les marges sont remplies de nombreuses variantes copiées de première main avec le texte. Celui-ci se relie au texte d'Alcuin (801) et, lorsqu'il s'en sépare, il concorde avec les manuscrits théodulphiens et italiens; cf. H. Quentin, *Mémoire sur l'établissement du texte de la Vulgate*, Paris, 1922, p. 385-388.

Saint Thomas utilisa certainement pour ses commentaires le texte alcuinien de l'université de Paris. A défaut d'une étude critique qui n'a jamais été faite, on peut présumer qu'il utilisa les corrections que Hugues de Saint-Cher y avait apportées et plus vraisemblablement qu'il eut en main une copie du correctoire de Saint-Jacques, puisque c'était le couvent où il avait enseigné comme bachelier et comme maître, et que l'ordre l'avait imposé à tous ses religieux. *Acta capitulorum general. O. P.*, éd. B.-M. Reichert, t. I, p. 9. C'est en outre ce que suggère la formulation des notes de critique textuelle dans les commentaires de saint Thomas qui ne mentionne que très rarement l'origine des variantes et se contente de les mentionner comme la marge du susdit correctoire : *alia littera habet*. Cette bible de l'université de Paris bénéficiait des améliorations que venait d'y introduire le chancelier Étienne Langton († 1228) et qui devaient être adoptées par Hugues de Saint-Cher, les bibles incunables et celle du concile de Trente. Jusqu'au XIIIe siècle, en effet, les Livres saints étaient rangés dans l'ordre le plus variable. Étienne Langton mit au début de la Bible tous les livres historiques, à l'exception des Machabées, puis tous les Sapientiaux de Job à l'Ecclésiastique, enfin les Prophètes. Toutefois l'université de Paris mit les épîtres catholiques à la suite des Actes des apôtres, conformément à l'usage des manuscrits grecs, alors qu'Étienne Langton les avait placés après celles de saint Paul.

Par ailleurs, la division en chapitres de la bible d'Alcuin était extrêmement inégale, et fixée comme au hasard. Ces distributions fantaisistes variaient en outre avec les copies et parfois avec les auteurs; aussi bien, jusqu'à la fin du XIIe siècle, l'usage de citer l'Écriture avec une référence à un chapitre était-il presque entièrement inconnu; cf. A. Landgraf, *Die Schriftzitate in der Scholastik um die Wende des 12. zum 13. Jahrhundert*, dans *Biblica*, 1937, p. 74-94. Étienne Langton divisa, avant 1206, toute la Bible en chapitres de longueur à peu près égale et, qui mieux est, de façon à comprendre dans chacune de ces sections une unité de sujet. Si Étienne Langton ne créa pas de toutes pièces la numérotation nouvelle, du moins en fit-il adopter définitivement une ancienne. Ces nouveaux chapitres sont encore aujourd'hui en grande partie les nôtres.

Après Robert de Courson et avec Philippe le chancelier, Hugues de Saint-Cher fut l'un des premiers à employer la nouvelle capitulation dans ses *Postilles*, son *Correctoire* et ses *Concordances;* mais il est remarquable que, dans les *Postilles* et le *Correctoire*, il y ait une coïncidence complète avec notre division actuelle, même pour les sept livres historiques de l'Ancien Testament. C'est donc lui qui mit au point l'œuvre de Langton, et c'est cette édition ainsi parachevée que suivra saint Thomas. Enfin, en 1218, Thomas Gallus complétait cette œuvre en subdivisant par les sept premières lettres de l'alphabet, *a*, *b*, *c*, *d*, *e*, *f*, *g*, chaque chapitre de l'Écriture, distribué ainsi en petits paragraphes, appliquant ainsi à la Bible un usage déjà

répandu dans les éditions des livres profanes. Cf. G. Théry, *Thomas Gallus. Aperçu biographique*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du M. A.*, 1939, p. 165.

Telle était l'édition de la Bible, celle des jacobins, sur laquelle saint Thomas composera ses commentaires; elle était celle même dont son maître saint Albert s'était servi, et voilà en partie pourquoi son exégèse tiendra compte des mêmes leçons et souvent des mêmes références aux variantes.

II. LE CANON BIBLIQUE DE SAINT THOMAS. — Hugues de Saint-Victor, comme la plupart des médiévaux, empruntait sa liste des 22 livres canoniques au « Prologue casqué » de saint Jérôme, et les distribuait en Loi, Prophètes, Hagiographes. *De script. et script.*, *P. L.*, t. CLXXV, col. 15. Il rejetait donc comme apocryphes : Sagesse, Ecclésiastique, Judith, Tobie, I et II Machabées. *Ibid.*, cf. col. 16, 20, et *Erud. didasc.*, t. CLXXVI, col. 784. Cette exclusion des deutérocanoniques était également prononcée par l'auteur anonyme de l'*Ysagoge in Theologiam*, A. Landgraf, *Écrits théologiques de l'école d'Abélard*, Louvain, 1934, p. 143; par Rupert de Deutz, *P. L.*, t. CLXVII, col. 318; Philippe de Harvengt, t. CCIII, col. 629, 659 et d'autres.

Or, saint Thomas est l'un des premiers avec saint Albert le Grand, saint Bonaventure et Jean de la Rochelle (cf. *France franciscaine*, 1933, p. 345-360) à constituer la liste intégrale des livres canoniques. Dans son discours de bachelier biblique donné à l'ouverture des cours en 1252, saint Thomas adopte la division hiéronymienne : Loi, Prophètes, Hagiographes, et insère explicitement les deutérocanoniques dans le canon. Fr. Salvatore, *Due sermoni inediti di S. Tommaso d'Aquino*, Rome, 1912; P. Synave, *Le canon scripturaire de saint Thomas d'Aquin*, dans *Revue biblique*, 1924, p. 522-533. Plus nettement que ses devanciers, il distingue canonicité et authenticité, et définit le critère de la canonicité : l'usage de l'Église. Quoi qu'il en soit de l'étymologie erronée que le maître donne au mot apocryphe, son principe doctrinal et sa constatation historique demeureront désormais acquis dans l'Église :

Posuit tamen Hieronymus quartum librorum ordinem, scilicet apocryphos, et dicuntur apocryphi ab *apo*, quod est valde, et *cryphon*, quod est obscurum; quia de eorum sententiis vel auctoribus dubitatur. Ecclesia vero catholica quosdam libros recepit in numero sanctarum scripturarum, de quorum sententiis non dubitatur, sed de auctoribus. Non quod nesciatur qui fuerint illorum librorum auctores, sed quia homines illi non fuerunt notæ auctoritatis. Unde ex auctoritate auctorum robur non habent, sed magis ex Ecclesiæ receptione. Quia tamen idem modus loquendi in eis et in hagiographis observatur, ideo simul cum eis computentur ad præsens. Fr. Salvatore, *op. cit.*, p. 20.

C'est donc en raison de leur genre littéraire, *modus loquendi*, qui n'est ni de l'histoire ni de la prophétie, que ces livres ont été classés parmi les hagiographes, *ad eruditionem hominum conscripti*. *Prol. in Job*, éd. Vivès, t. XVIII, p. 2. Constatation classique depuis saint Augustin, Isidore de Séville, Raban Maur, etc.

Ces déclarations du *Principium*, claires à souhait, diriment définitivement les discussions sur le canon du Docteur angélique, notamment pour les livres de la Sagesse et de l'Ecclésiastique. Ces deux livres avaient été commentés pour la première fois depuis Raban Maur par Étienne Langton; Hugues de Saint-Cher en avait corrigé le texte à l'instar des autres livres canoniques et de la finale de Daniel; c'est dire que leur crédit, sinon leur canonicité, s'affirmait dès le début du XIIIe siècle, si bien qu'à la fin du siècle, Raymond Martin les citera dans sa polémique avec les Juifs, comme livres reçus dans l'Église, à l'égal de ceux du Nouveau Testament; et le pseudo-Thomas utilise expressément l'Ecclésiastique comme autorité. *In Gen.*, éd. Vivès, t. XXXI, p. 5.

Or, dans son commentaire sur les *Noms divins* (c. IV, lect. 9), qui cite un texte de la Sagesse, saint Thomas écrit : « Par là, il est évident que le livre de la Sagesse n'était pas encore *(nondum)* au nombre des Écritures canoniques », ce qui laisse entendre que ce livre, que l'on croyait dû à Philon, sur le témoignage de saint Jérôme, était entré depuis dans le canon. Par ailleurs, dans Ia, q. LXXXIX, a. 8, ad 2um, saint Thomas propose d'expliquer l'apparition de Samuel à Saül en l'entendant d'une apparition réelle du prophète, comme le suggère Eccli., XLVI, 23 : « Mais on peut dire aussi que cette apparition fût procurée par les démons, *au cas où l'on n'admettrait pas l'autorité de l'Ecclésiastique*, parce que ce livre ne se trouve pas parmi les Écritures canoniques chez les Hébreux. » Comme l'a fait remarquer le P. Synave, *op. cit.*, p. 527, il s'agit d'une hypothèse et d'une référence au canon juif qui ignore l'Ecclésiastique et dont on sait l'autorité au Moyen Age; le libellé de la phrase suppose donc un autre canon « chez les chrétiens ». Cette concession apologétique n'était pas superflue, comme le prouve la citation suivante d'Hugues de Saint-Cher : *De auctore (Ecclesiastici) non sit quærendum, cum sit apocryphus, nisi quod quidam dicunt quod Jesus filius Sirach pronepos Jesu magni Sacerdotis tempore Evergetis regis Ægypti scripsit librum istum, quod etiam Raban tangit in suo Prologo. Alii dicunt quod non composuit sed tantum transtulit de hebræo in græcum. Sed sive hoc, sive illud fuerit, non differt a veritate libri istius.* *Prol. in Eccli.*, Lyon, 1569, p. 171. Hugues applique ici sa distinction en apocryphes proprement dits, dont on ignore et l'auteur et la valeur de vérité, et en deutérocanoniques dont l'authenticité est suspecte, mais dont la valeur doctrinale est certaine : *Apocryphorum vero sunt duo genera. Quædam sunt, quorum et auctor et veritas ignoratur, ut est Liber de infantia Salvatoris et Liber de assumptione B. Virginis, et hos non recipit Ecclesia. Alia sunt quorum auctor ignoratur sed de veritate non dubitatur, ut est liber Judith et Machabæorum, liber Sapientiæ et Ecclesiasticus, liber Tobiæ et Pastor. Et hos recipit Ecclesia, non ad fidei dogmata, sed ad morum instructionem. Ibid.* Ainsi les deutérocanoniques jouissent d'une autorité moindre, ne pouvant être utilisés comme arguments en théologie; ce sont des livres d'édification. C'est précisément ce que saint Thomas concède Ia, q. LXXXIX, a. 8, ad 2um, non qu'il sanctionne lui-même ce scepticisme, mais il en tient compte dans l'argumentation avec un objectant.

Que l'on relise maintenant le texte du *Principium* et l'on verra combien le jugement de saint Thomas est neuf et a de poids. L'apocryphe se définit : un livre obscur, soit que l'on ignore son auteur, soit que l'on ait des doutes sur sa doctrine. Or, l'Église ne reçoit dans le canon des Livres saints que ceux dont la doctrine est sûre, même si l'on en ignore l'auteur; mais saint Thomas précise, à la différence d'Hugues de Saint-Cher : ce n'est pas que l'authenticité de ces livres soit absolument inconnue, mais leurs auteurs ne sont pas des autorités; c'est ainsi que Philon — auquel tout le Moyen Age attribue la composition de la Sagesse — ne peut avoir le crédit de Moïse pour le Pentateuque, de David pour les Psaumes ou des prophètes pour leurs écrits; aussi c'est l'Église qui, seule, sanctionne l'autorité de ces livres.

Or, dès là qu'un livre est canonique, c'est-à-dire reçu par l'Église, son contenu est infaillible et a valeur de règle de foi. Commentant le texte de Joa., XXI, 24, « son témoignage est véridique », saint Thomas écrira :

Hic ponitur veritas Evangelii. Et loquitur in persona totius Ecclesiæ a qua receptum est hoc Evangelium... Notandum autem quod cum multi scriberent de catholica

veritate, hæc est differentia : quia illi qui scripserunt canonicam scripturam, sicut Evangelistæ et Apostoli et alii hujusmodi, ita constanter eam asserunt quod nihil dubitandum relinquunt. Et ideo dicit : *et scimus quia verum est testimonium ejus; Si quis vobis evangelizaverit præter id quod accepistis, anathema sit* (Gal., I, 9). Cujus ratio est, quia sola canonica scriptura est regula fidei. Alii autem sic edisserunt de veritate, quod nolunt sibi credi nisi in his quæ vera dicunt. *In Joa.*, c. XXI, lect. 6, éd. Marietti, p. 517.

Avec toute l'antiquité patristique et médiévale, saint Thomas croit à l'authenticité salomonienne des Proverbes, du Cantique des cantiques et de l'Ecclésiaste, *In Cant.*, éd. Vivès, t. XVIII, p. 609, et que les titres des Psaumes ont été rédigés par Esdras, *partim secundum ea quæ tunc agebantur, et partim secundum ea quæ contigerunt. In Ps.*, *ibid.*, p. 252.

Depuis six siècles, les commentateurs classaient les trois livres de Salomon selon la triple division de la science grecque : physique, morale, contemplative. D'où la distribution d'Étienne Langton. Or, saint Thomas l'ignore, mais il classe ces livres selon les trois degrés de vertu énumérés par Plotin (cf. Iª-IIæ, q. LXI, a. 5) et qu'il connaît par Macrobe : les Proverbes traitent des vertus politiques par lesquelles l'homme se sert avec modération des choses de ce monde et vit avec les hommes; l'Ecclésiaste traite des vertus purifiantes par lesquelles l'homme se détache du monde par le mépris; le Cantique a pour objet les vertus de l'âme purifiée, par lesquelles l'homme se délecte dans la contemplation de la seule Sagesse. *Principium*, cf. Fr. Salvatore, *op. cit.*, p. 23-24.

Quant au canon du Nouveau Testament, il ne soulève guère de difficultés. Saint Thomas cite expressément l'épître de Jude comme canonique, *In Joa.*, c. X, lect. 5, ℣. 20; cf. pseudo-Thomas, éd. Vivès, t. XXXI, p. 48. Il estime que l'évangile de saint Jean est le dernier en date des écrits inspirés. *Prol. in Joa.*, Marietti, p. 7.

L'un des principes qui ont présidé à ce classement des livres dans le canon, c'est l'importance doctrinale des ouvrages. Saint Thomas répète ce principe affirmé depuis six siècles : « Les épîtres de Paul ne sont pas rangées selon l'ordre chronologique, car les épîtres aux Corinthiens furent écrites avant l'épître aux Romains, et celle-ci fut antérieure à la dernière épître à Timothée, mais elle a été placée la première à cause de son sujet qui est le plus élevé. » *In Philem.*, c. I, lect. 2, p. 286; *Prolog. in Epist. Paul.*, p. 3.

Seule l'authenticité de l'épître aux Hébreux pose un problème. La glose sur Hebr. I expliquait les différences de style entre cette épître et les autres par le fait que celles-ci avaient été écrites en grec, idiome que l'Apôtre connaissait par charisme, et celle-là en hébreu, langue maternelle de Paul. Saint Thomas cite cette solution traditionnelle IIª-IIæ, q. CLXXVI, a. 1, obj. 1 : *Non esse mirandum quod Epistola ad Hebræos majore elucet facundia quam aliæ, cum naturale sit unicuique plus in sua quam in aliena lingua valere. Cæteras enim Apostolus peregrino, id est græco, sermone composuit, hanc autem scripsit hebraica lingua.* Dans le prologue de son commentaire sur l'épître aux Hébreux, saint Thomas s'explique plus nettement encore :

Sciendum est quod ante synodum Nicænam, quidam dubitaverunt an ista epistola esset Pauli. Et quod non, probant duobus argumentis. Unum est, quia non tenet hunc modum quem in aliis epistolis. Non enim præmittit hic salutationem nec nomen suum. Aliud est, quia non sapit stylum aliarum, imo habet elegantiorem, nec est aliqua Scriptura quæ sic ordinate procedat in ordine verborum et sententiis sicut ista. Unde dicebant ipsam esse vel Lucæ evangelistæ, vel Barnabæ, vel Clementis papæ. Ipse enim scripsit Atheniensibus quasi per omnia secundum stylum istum. Sed antiqui doctores, præcipue Dionysius et aliqui alii accipiunt verba hujus epistolæ pro testimoniis Pauli. Et Hieronymus illam inter epistolas Pauli recipit. Marietti, p. 288.

Ainsi l'authenticité est affirmée au double titre de la critique externe et de la critique interne. Toutefois seule est examinée la question de la forme littéraire insolite de cette lettre; les divergences de doctrine avec les autres épîtres pauliniennes ne sont pas envisagées, le Moyen Age — pas même Nicolas de Lyre, *Postil. in Hebr.*, Douai, 1617, t. VI, p. 791-792 — n'ayant jamais eu son attention critique attirée sur ces antinomies doctrinales, pour apparentes qu'elles fussent.

Comparativement à ses contemporains, saint Thomas cite fort peu les apocryphes; pourtant ceux-ci furent largement connus au Moyen Age (cf. la liste établie par Hugues de Saint-Victor, *Erudit. didasc.*, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 787-788) et leur vogue était grande, comme l'atteste la traduction du *Testament des douze patriarches* réalisée en 1242 par Robert Grossetête sur une version grecque et surtout leur emploi dans les recueils d'*Exempla*, comme ceux de Nicolas de Hanaps († 1291) et d'Humbert de Romans († 1277), qui figureront dans la taxation de l'université de Paris en 1304. Saint Thomas cite surtout le IIIᵉ livre d'Esdras, Iª, q. X, a. 6, obj. 1; IIª-IIæ, q. CXLV, a. 4, obj. 2; q. CXLVIII, a. 6, et le qualifie parfois d'apocryphe, *In Joa.*, c. IX, lect. 2, p. 270; IIª-IIæ, q. XXXIV, a. 1, obj. 2, alors que saint Bonaventure en admettait explicitement la canonicité, *Breviloquium*, dans *Opera*, Quaracchi, t. V, p. 199, et que Hugues de Saint-Cher l'avait amendé dans son correctoire au même titre que les deutérocanoniques. Saint Thomas cite encore comme apocryphes les récits de l'Enfance du Sauveur, IIIª, q. XXXV, a. 6, ad 3um; XXXVI, a. 4, ad 3um, dérivés du *Protévangile de Jacques*, et dont il relève les erreurs : *Ex quo apparet falsitas de infantia Salvatoris*, *In Joa.*, c. I, lect. 14, ℣. 31, p. 61; *Ex quo habetur quod falsa est historia de infantia Salvatoris. Ibid.*, c. II, lect. 1, p. 81. De même l'*Itinerarium Clementis*, *ibid.*, c. I, lect. 15, ℣. 10, p. 69; c. XIII, lect. 2, ℣. 19, p. 356, et la *Légende du bienheureux Jean. Ibid.*, c. XXI, lect. 5, p. 516. Il stigmatise l'imagination inventive de ces écrits : *Ex quo etiam potest accipi quod Christus non fecit miracula in pueritia, ut in quibusdam apocryphis habetur. Ibid.*, c. XV, lect. 5, ℣. 27, p. 420.

Comme tous les bons auteurs, mais également avec beaucoup moins de fréquence que ses devanciers, saint Thomas utilise les versions grecques des Septante, d'Aquila, Symmaque et Théodotion, qui n'étaient connues alors que de seconde main, par saint Jérôme, saint Jean Chrysostome et les correctoires. Comme le fera encore Nicolas de Lyre, saint Thomas commente et cite le Psautier gallican. Alors que le haut Moyen Age, à la suite de la Règle de Saint-Benoît, de Cassiodore et surtout de saint Grégoire le Grand, ne connaissait que le Psautier romain, qui est resté dans notre missel, le Psautier gallican est utilisé dans la liturgie. Voici la conception que saint Thomas se fait de ces traductions : « Ces versions sont au nombre de trois. L'une date du début de l'Église terrestre, du temps des apôtres, et elle était corrompue du temps de saint Jérôme. Aussi à la demande du pape Damase, Jérôme corrigea le Psautier; on le lit en Italie. Mais parce que cette traduction était en désaccord avec le grec, Jérôme fit une nouvelle traduction du grec en latin à la prière de Paule et le pape Damase la fit chanter en France; elle concorde mot à mot avec le grec. Après quoi, un certain Sophronius discutant avec les Juifs, ceux-ci déclarèrent que certaines choses ne correspondaient pas à celles qui avaient été introduites dans la seconde traduction du Psautier, le susdit Sophronius demanda donc à Jérôme de traduire le Psautier de l'hébreu en latin. Jérôme accéda à cette invitation, cette version concorde absolument avec l'hébreu, mais elle n'est chantée dans aucune église;

cependant beaucoup en possèdent un exemplaire. » *Proœm. in Ps.*, éd. Vivès, t. XVIII, p. 20.

III. LA DOCUMENTATION DE SAINT THOMAS. — En possession du texte de la Vulgate latine, contenant tous les livres canoniques et eux seuls, rangés dans un ordre convenable et divisés en chapitres réguliers, pouvant au besoin consulter les versions, de quelles ressources bibliographiques saint Thomas disposait-il pour étudier la Bible?

On ne peut le déterminer avec précision, et ces ressources varièrent selon les lieux et les époques de sa carrière professorale. Mais la déclaration expresse de la lettre dédicatoire de la *Catena aurea* à Urbain IV en 1264 confirme que notre Docteur était soucieux de se constituer un bon fonds de patrologie :

Sollicite ex diversis doctorum libris prædicti (Matthæi) Evangelii expositionem continuam compilavi, pauca quidem certorum auctorum verbis, *ut plurimum ex glossis adjiciens*, quæ, ut ab eorum dictis possent discerni, sub glossæ titulo prænotavi. Sed et in sanctorum doctorum dictis hoc adhibui studium, ut singulorum auctorum nomina, nec non in quibus habeantur libris assumpta testimonia describantur : hoc excepto, quod libros et expositionem supra loca quæ exponebantur, non oportebat specialiter designari, puta sicubi nomen inveniatur Hieronymi, de libro mentione non facta, datur intellegi quod hoc dicat *super Matthæum;* et in aliis ratio similis observetur; nisi in his quæ de *commentario* Chrysostomi super Matthæum sumuntur, oportuit inscribi in titulo : *Super Matthæum*, ut per hoc ab aliis quæ sumuntur de ipsius *Homiliario* distinguantur. In assumendis autem sanctorum testimoniis, plerumque oportuit aliqua rescindi de medio ad prolixitatem vitandam, nec non ad manifestiorem sensum... præcipue in *Homiliario* Chrysostomi, propter hoc quod est translatio vitiosa. Vivès, t. XVI, p. 2.

Il résulte d'abord de ce texte que saint Thomas a perfectionné la méthode des citations. Déjà Bède avait imaginé de mettre dans la marge les premières lettres du nom des Pères dont il utilisait les écrits, puis Raban Maur avait indiqué le début et la fin des textes étrangers à sa rédaction. Saint Thomas veut préciser enfin la référence aux ouvrages dont ces passages sont extraits; encore que ces précisions soient parfois erronées, on peut tenir pour assuré que notre auteur possédait au moins les quatre grands ouvrages scripturaires de saint Augustin : *Super Genesim ad litteram*, *De doctrina christiana*, *De concordia evangelistarum*, *Contra Faustum*.

De plus, nous savons que notre docteur possède l'Homiliaire et le commentaire de saint Jean Chrysostome sur saint Matthieu. Lors de son premier enseignement parisien (1256-1259), il aurait manifesté le désir, au dire de Barthélemy de Capoue, de posséder une bonne traduction de cet homiliaire, trésor plus précieux à ses yeux que la possession de la ville de Paris. Or, il disposait à cette époque de la traduction latine de Burgondio de Pise (seconde moitié du XIIe siècle), également traducteur du *De orthodoxa fide* du Damascène, et qui correspond à peu près au texte actuel de Migne (*P. G.*, t. LVII et LVIII). Mais saint Thomas la juge de si mauvaise qualité qu'il renonce à en reproduire le mot à mot pour y substituer le sens général. Par ailleurs, il possédait comme tous les exégètes du Moyen Age l'*Opus imperfectum in Matthæum* (*P. G.*, t. LVI, col. 611-946) qui est un mélange de commentaires et de sermons d'origine arienne (1) sur le premier évangile, joints aux œuvres de Chrysostome au moins depuis le VIIIe siècle, car Claude de Turin, vers 815, semble être le premier à avoir utilisé cet apocryphe dans son commentaire de Matthieu.

Ce sont à peu près les seuls ouvrages grecs utilisés dans l'*Expositio continua super Matthæum;* parmi les Latins on relève les noms d'Augustin, Jérôme, Ambroise, Grégoire, Prosper, Hilaire, Raban Maur, Almon et Rémi d'Auxerre. Ces auteurs sont à nouveau cités dans les commentaires des trois évangélistes de la *Catena*, mais les Pères grecs y sont beaucoup plus nombreux; c'est que saint Thomas avait fait procéder entre temps à des traductions : *Quasdam expositiones doctorum græcorum in latinum feci transferri ex quibus plura expositionibus latinorum doctorum interserui. Prol. in Marc.*, éd. Vivès, t. XVI, p. 409. D'après la fréquence de ces citations, dans la glose sur saint Marc, on peut penser que ces traductions furent celles de Jean Chrysostome, de Théophylacte, de Basile et du pseudo-Denys, dont il écrira : *Littera hæc est de antiqua translatione quæ corrigitur per novam.* I^a, q. LVI, a. 1, ad 1um. Bède est très souvent utilisé. Dans la glose sur saint Luc, on trouve en outre constamment Origène, Cyrille, Grégoire de Nysse, souvent Athanase, Basile, Grégoire de Nazianze, parfois le Damascène, Épiphane, Eusèbe. Sur saint Jean, Alcuin est cité à l'égal des Pères.

Outre les *Étymologies* de saint Isidore de Séville et l'*Eruditionis didascalia* d'Hugues de Saint-Victor, saint Thomas possédait sûrement un exemplaire de l'Ambrosiaster qu'il cite, comme tout le Moyen Age, sous le nom de saint Ambroise. *Ad Rom.*, c. V, lect. 4, ℣. 13, Marietti, p. 76.

Peut-être avait-il à sa disposition une vie des Pères, cf. *Ad Thess. I*, c. V, lect. 2 ,Marietti, p. 166, le *De ecclesiasticis dogmatibus* de Gennade (?), cité *In Joa.*, c. XIX, lect. 5, ℣. 30, p. 484 (cf. *P. L.*, t. XLII, col. 1213 sq.), et l'*Historia scholastica* de Pierre le Mangeur. *In Joa.*, c. XXI, lect. 5, ℣. 23, p. 516; *In Is.*, éd. Vivès, t. XVIII, p. 745. Mais les allusions au « Thalmuth », *In I Tim.*, c. IV, lect. 2, Marietti, p. 208; *In Tit.*, c. I, lect. 4, p. 265 ne peuvent venir du texte original brûlé en juin 1242; saint Thomas n'a pu connaître cet ouvrage que par les *Excerpta talmudica*, publiés en 1238 par Donin, juif converti de la Rochelle.

En réalité, comme le Docteur angélique le déclare expressément dans la préface de la *Catena aurea*, sa documentation lui vient d'abord et avant tout de la *Glose ordinaire* et de la *Glose interlinéaire*, celle-ci étant une explication du texte sacré au moyen de courtes notes tirées des Pères et insérées entre les lignes, *interlinearis*, celle-là un commentaire discontinu du texte qui occupait le centre de la page, constitué par une suite d'interprétations empruntées à la tradition ecclésiastique et encadrant le texte, *marginalis*. Cette Glose, dont le manuscrit le plus ancien remonte au XIIe siècle, n'est pas de Walafrid Strabon, mais d'Anselme de Laon († 1117); cf. B. Smalley, *Gilbertus universalis, Bishop of London (1128-1134) and the Problem of the « Glossa ordinaria »*, dans *Recherches de théol. anc. et médiév.*, 1935, p. 235-262; 1936, p. 24-60. Cet ouvrage, dont on a pu dire qu'il « a été le pain quotidien des théologiens du Moyen Age » (S. Berger), d'où le nom de *Glossa ordinaria*, qu'il recevra en raison de sa diffusion dans les « écoles », était l'instrument de travail, excellent entre tous, dont saint Thomas se servit toute sa vie depuis son enseignement comme *Biblicus ordinarius*, où il devait enseigner le texte biblique avec glose, jusqu'à celui de maître en théologie, dont il demeurait le manuel. Le texte biblique de la Glose semble bien avoir été le même que celui de l'*exemplar parisiense;* le but de son exégèse n'était pas tant l'interprétation littérale de la Bible que la théologie; elle constituait à elle seule toute une patrologie, servait de dictionnaire, de concordance, de bréviaire, de critique textuelle et littéraire, fournissant une doctrine traditionnelle, sûre et quasi encyclopédique. C'est donc la *Glose ordinaire* qui constituait pour saint Thomas ce que nous nommerions de nos jours la bibliographie d'un sujet, l'avertissant des questions débattues, des points délicats, des opinions

traditionnelles et des éléments de solution. Quand on admire la façon dont notre auteur, sur chaque verset important cite une liste d'autorités discordantes ou de textes anciens et « typiques », c'est à la Glose qu'il doit cette érudition et cette « position de la question ». Il ne lui reste plus qu'à « déterminer » et à apporter son jugement personnel.

Très certainement saint Thomas dispose encore de la *Major glossatura* de Pierre Lombard sur le Psautier et les épîtres de saint Paul, et de quelques glossaires; sinon le fameux *Ansileube* du VIIIe siècle, déjà vieilli (cf. *Glossaria latina jussu Academiæ Britannicæ edita*, Paris, Les Belles Lettres, 1926; G. Goetz, *Glossæ latino-græcæ et græco-latinæ*, Leipzig, 1888), du moins le *Rudimentum* de Papias (XIe s.), les *Derivationes majores* d'Huguccio (XIIe s.) et le *Liber interpretationis hebraïcorum nominum* de Jérôme (*P. L.*, t. XXIII, col. 671), mais qui lui aussi était connaissable par la Glose. Peut-être a-t-il consulté pour ses commentaires d'Isaïe, de Job et des Psaumes, le glossaire hébreu-français écrit en 1240 par Joseph ben Simon, très dépendant des gloses de Raschi, qui « ordinairement... donne le mot biblique suivi du mot français qui lui correspond écrit en caractères hébreux... Quelquefois il explique le mot hébreu à l'aide d'une remarque grammaticale, d'un synonyme hébreu, d'une citation du Targum ou d'un autre verset. La glose précède ou suit l'explication; ces notes exégétiques... sont assez rares dans le Pentateuque, mais elles deviennent très nombreuses dans les Hagiographes et les prophètes ». M. Lambert-L. Brandin, *Glossaires hébreux-français du XIIIe siècle*, Paris, 1905, p. III. Il faut ajouter quelqu'une des nombreuses concordances que l'on éditait alors, soit une *concordance réelle* ou par parenté d'idées, reproduisant, sous un mot qui sert de titre, tous les passages scripturaires qui ont trait au sujet déterminé par ce titre, soit une *concordance verbale*, sorte de dictionnaire de toutes les expressions bibliques permettant de préciser la signification d'un mot par la comparaison avec tous les autres emplois de ce mot dans l'Écriture. Dans le premier genre on peut émettre l'hypothèse que saint Thomas possédait le *Benjamin minor* de Richard de Saint-Victor ou les *Concordantiæ morales S. S. Bibliæ* faussement attribuées à saint Antoine de Padoue, voire celles de Robert Grosseteste qui s'étendaient même aux textes patristiques; cf. S.-H. Thomson, *Grosseteste topical Concordance of the Bible and the Fathers*, dans *Speculum*, 1934, p. 139-144; mais il est plus probable qu'il eut sous la main la première concordance verbale de la Bible composée par Hugues de Saint-Cher, durant son provincialat, de 1238 à 1240, avec le concours de nombreux religieux, les *Concordantiæ Sancti Jacobi*, qu'Albert le Grand avait déjà utilisées pendant son premier professorat à Paris (1245-1248). Les mots y sont rangés par ordre alphabétique. Au dessous de chacun est donné la liste de tous les endroits où ce mot est employé avec indication du livre et du chapitre, selon la numérotation d'Étienne Langton. Il est encore plus sûr qu'il se servit des *Concordantiæ majores* qui ajoutèrent à chaque indication de livre, de chapitre et de subdivision, le libellé de la phrase entière où chaque mot est employé, et qui sont le type définitif de nos concordances modernes. Ces grandes concordances furent achevées vers 1250 par trois dominicains anglais de Saint-Jacques : Jean de Berlington, Richard de Stavenesley, Hugues de Croydon, d'où encore leur nom de *Concordantiæ anglicanæ*.

Dans la bibliothèque de saint Thomas exégète, on doit encore placer l'une ou l'autre des nombreuses *Distinctiones* ou *Répertoires alphabétiques*, expliquant les termes équivoques de la Bible; cf. P. Lehmann, *Mittellateinische Verse in Distinctiones monasticæ et morales vom Anfang des 13. Jahrhunderts*, dans *Sitzungsberichte der bayer. Academie der Wissensch.*, philos.-philolog. und hist. Klasse, 1922; A. Wilmart, *Un répertoire d'exégèse composé en Angleterre vers le début du XIIIe siècle*, dans *Mémorial Lagrange*, Paris, 1940, p. 307-346. La première en date fut la « distinction » de Pierre le Chantre, la *Summa Abel*, répertoire long et sec dont la nomenclature habituellement alphabétique comprend plus de 600 articles; puis celle d'Alain de Lille, *P. L.*, t. CCX, col. 685-1012; l'*Angelus* attribué faussement à Raban Maur, *P. L.*, t. CXII, col. 849-1088, et qui serait peut-être de Garnier de Rochefort († après 1216, cf. A. Wilmart, dans *Revue bénéd.*, 1920, p. 47-56); le plus volumineux de ces ouvrages est l'*Alphabetum* de Pierre de Capoue, docteur à Paris jusqu'en 1218. Mais le meilleur et l'un des plus répandus est la *Summa dictionum* du franciscain Guillaume le Breton, composé au milieu du siècle, et qui sera taxé par l'université de Paris en 1304, sous le titre d'*Expositio Bibliæ*. Ce n'est plus précisément un recueil de distinctions, mais plutôt, selon le titre lui-même : *Vocabularium* ou *De vocabulis Bibliæ*, un dictionnaire des termes de l'Écriture. A. Wilmart, dans *Mémorial Lagrange*, p. 335-336. Il faut en effet compter parmi les ressources lexicographiques de saint Thomas quelque dictionnaire d'étymologies hébraïques, grecques et latines, soigneusement compulsé, notre docteur ne manquant jamais de recourir à la philologie pour préciser la pensée et la doctrine des auteurs inspirés.

IV. SAINT THOMAS ET LA PHILOLOGIE BIBLIQUE. — Saint Thomas n'a su aucune des langues originales des écrivains sacrés, donc ni l'hébreu ni le grec; ignorance à peine excusable, car s'il n'a pu prendre utilement connaissance de la grammaire grecque composée par Roger Bacon, et si celle que donnait Robert Grosseteste dans son commentaire du pseudo-Denys lui était inaccessible, il aurait pu aisément s'instruire de cette langue à Paris et à Naples où il y avait de bons hellénistes, notamment près de Guillaume de Moerbecke, O. P., le futur archevêque de Corinthe, avec qui il fut en relations personnelles. « Avouons que si saint Thomas n'a pas su le grec, c'est qu'il n'a pas voulu le savoir. » A. Gardeil, *Les procédés exégétiques de saint Thomas*, dans *Revue thomiste*, 1903, p. 428-457. Le même reproche peut être adressé, et plus vivement encore, au Docteur angélique pour son ignorance de l'hébreu, car, à l'inverse du grec, dont la connaissance était toute nouvelle au XIIIe siècle, celle de l'hébreu était assez répandue parmi les théologiens depuis un siècle, comme l'*Ysagoge in theologiam*, composée vers 1150, en fournit un excellent exemple. Cf. A. Landgraf, *Écrits théologiques de l'école d'Abélard*, Louvain, 1934; J. Fischer, *Die hebraischen Bibelzitate des scholastikers Odo*, dans *Biblica*, 1934, p. 50-93; S. Berger, *Quam notitiam linguæ hebraicæ habuerunt christiani medii ævi temporibus in Gallia*, Nancy, 1893; H. Steinschneider, *Christliche Hebraisten des Mittelalters bis 1500*, dans *Zeitschr. für hebraische Bibliographie*, 1896, p. 51 sq., 1901, p. 86 sq.; B. Altaner, *Zur Kenntnis des hebraischen im M. A.*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1933, p. 288-308. En 1240, le rabbin de Paris, Jechiel, remarque encore que beaucoup de prêtres chrétiens sont forts en langue hébraïque; cf. S. Dubnow, *Weltgeschichte des jüdischen Volkes*, trad. A. Steinberg, Berlin, 1926, t. V, p. 43, et, quelques années plus tard, Roger Bacon publiait ses éléments de grammaire hébraïque pour débutants; cf. Ed. Nolan, S.-A. Hirsch. *The greek Grammar of Roger Bacon and a fragment of his hebrew grammar*, Cambridge, 1902. Toutefois, dès le XIIe siècle, ce mouvement linguistique avait une orientation exclusivement apologétique, et tendait moins à l'intelligence du texte biblique qu'à répon-

dre aux nécessités des controverses avec les juifs. C'étaient les théologiens apologètes plus que les exégètes qui apprenaient les langues anciennes.

Or, au XIIIe siècle, la connaissance de l'hébreu est en nette régression chez les théologiens eux-mêmes. D'une part, ce sont des philologues, déjà spécialistes en leur matière, qui rappellent l'urgence d'une culture linguistique, l'initiateur de cette campagne étant Robert Grossetête, son champion le plus véhément le franciscain Roger Bacon, le réalisateur le plus parfait Raymond Martin; mais, à part Grossetête, aucun de ces linguistes ne publiera de travaux d'exégèse et leur érudition demeure une spécialité réservée. D'autre part, la connaissance des langues orientales se répandit avec le mouvement missionnaire des franciscains et des dominicains; cf. K.-A. Neumann, *Ueber orientalische Sprachstudien seit dem 13. Jahrhundert mit besonderer Rücksicht auf Wien*, Vienne, 1899; B. Altaner, *Die fremdsprachliche Ausbildung der Dominikanermissionare während des 13. und 14. Jahrhunderts*, dans *Zeitschr. für Missionswissensch.*, 1933, p. 233-234. Jusqu'à cette époque, quiconque voulait s'instruire des langues hébraïques ou arabes allait prendre des leçons près d'un maître juif ou d'un esclave sarrasin. Désormais ces langues devinrent l'objet d'un enseignement officiel dans l'Église, et les généralats de Raymond de Peñafort (1238-1240) et d'Humbert de Romans (1254-1263) furent déterminants à cet égard, puisqu'ils décrétèrent l'érection d'écoles de missionnaires prêcheurs, où l'on enseignerait l'hébreu et l'arabe selon une méthode pédagogique rationnelle et graduée.

Il faut donc reconnaître à la décharge de saint Thomas que n'étant ni missionnaire, ni philologue ou grammairien de profession, et théologien plus qu'exégète, il n'eut ni l'occasion ni le goût de s'initier aux langues originales des écrits inspirés. Ce n'est pas dire pour autant qu'il en méconnut l'utilité pour l'interprétation de l'Écriture et, s'il puisa dans les glossaires les quelques rudiments de philologie indispensables à la lecture des écrits bibliques, on ne peut lui faire grief d'avoir ajouté foi aux étymologies plus ou moins fantaisistes qu'il y recueillit, et qui étaient admises par tous depuis un millénaire.

Au point de vue de l'hébreu, saint Thomas savait certainement lire l'alphabet, avec le nom et dans l'ordre des lettres, selon la prononciation séphardique alors en vogue en Italie, et qui était celle de saint Jérôme. Il observe, en effet, sur le ps. II :

In hebræo, psalmi secundum ordinem litterarum ordinantur, ut quotus sit psalmus statim occurrat; nam in primo est Aleph, ad designandum quod sit primus, in secundo est Beth, ut designatur quod sit secundus, in tertio est Gimel, et sic est in aliis; quia ergo Beth, quæ littera est secunda in ordine alphabeti, ponitur in principio hujus Psalmi, patet quod est secundus psalmus. *In Ps.*, éd. Vivès, t. XVIII, p. 234-235.

Notre auteur peut donc discerner la composition alphabétique des Lamentations :

Notandum est quod in hebræo in singulis litteris per ordinem incipiunt distinctiones singulæ, sicut vocantur, sicut nos in illo hymno : *A solis ortu cardine*. Et secundum hujuscemodi interpretationem litterarum, singulæ litteræ consonant sententiæ clausularum, quibus præponuntur. Vivès, t. XIX, p. 200.

Ce principe herméneutique d'après lequel la traduction des lettres hébraïques selon leur sens commun, fournit la règle d'interprétation de chaque strophe était traditionnel, et Nicolas de Lyre sera le premier à le nier. *Postillæ*, Douai, 1617, t. IV, p. 925.

Saint Thomas sait encore que les métathèses sont fréquentes dans les langues sémitiques; il commente ainsi Jer., XXV :

Et rex *Sesach*, id est Babyloniæ, quæ hebraice dicitur Babel. Unde ad occultandum nomen, transposuit vocales, et immutavit consonantes in eis conjunctas, secundum consuetudinem hebræorum qui docent pueros primam litteram cum ultimo retrogradiendo dicere, et secundam cum penultima, et sic deinceps. Unde pro duplici *beth*, quæ est secunda littera apud hebræos posuit *sin*, bis, quæ est penultima, et pro *lamed* posuit *caph*, quæ ei secundum primam computationem conjungitur. *In Jer.*, éd. Vivès, t. XIX, p. 155.

L'exemple était classique, et devait se trouver dans tous les bons dictionnaires. Bacon le répète en ayant l'air de l'avoir inventé, *Opus minus*, éd. Brewer, p. 350, mais saint Thomas fait allusion aux écoles juives. Or, les rabbins employaient couramment cette gematria, grâce à laquelle « un mot peut en signifier un autre si l'on suppose que l'*aleph* correspond au *laph*, le *beth* au *sin* (système athbasch); ainsi le *léb qâmâi* (cœur de ceux qui se soulèvent contre moi) de Jer., LI, 1, signifie *kašdim*, les Chaldéens ». J. Bonsirven, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, Paris, 1938, p. 139. Saint Thomas savait encore qu'en hébreu les voyelles sont accidentelles par rapport aux consonnes : *Dicitur hic* SALIM, *quia apud Judæos lector pro voluntate uti potest vocalibus litteris in medio dictionum; unde sive dicatur* SALIM *sive* SALEM, *non refert apud Judæos. In Joa.*, c. III, lect. 4, ℣. 23, Marietti, p. 107.

Ses nombreuses étymologies, plus souvent erronées qu'exactes, sont toutes d'emprunt, ainsi celles d'*Hosanna : id est, salva obsecro, quasi dicant* HOSY, *quod est salva*, et ANNA, *quod est obsecro. Quod secundum Augustinum, non est verbum, sed interjectio deprecantis, ibid.*, c. XII, lect. 3, ℣. 13, p. 327; ISRAEL, *interpretatur rectissimus. Alio modo,* ISRAEL *interpretatur vir videns Deum, ibid.*, c. I, lect. 16, ℣. 47, p. 73; cette seconde traduction venait d'Isidore de Séville (*Etym.*, l. VII, 7, *P. L.*, t. CXIII, col. 1286). Ces étymologies, qui sont presque toujours des à-peu-près, sont d'ailleurs variables, comme celle de Bethsaïde, interprétée tantôt par *domus venatorum, In Joa.*, c. I, lect. 16, ℣. 44, p. 72, tantôt *domus ovium. Ibid.*, c. V, lect. 1, ℣. 1, p. 145.

Ce qui est plus grave, c'est de traduire le nom grec de Philippe selon une racine hébraïque *Os lampadis, ibid.*, c. XII, lect. 4, ℣. 21, p. 330, et semblablement Python de Is., VIII, 19 : *hebraïce os abyssi*. Vivès, t. XVIII, p. 729. Il est vrai que saint Thomas cite ici saint Jérôme dont le *Liber interpretationis hebraicorum nominum* fait autorité; mais Bède qui avait d'abord accepté cette dérivation la corrige dans son *Liber retractationis in Act. Apost.*, XVI, 16. Bacon, *Opus majus*, édit. Brewer, p. 86 sq., s'insurgea violemment contre cet usage universellement répandu de faire dériver le grec du latin ou l'hébreu du grec, et il faut reconnaître que saint Thomas est en général plus réservé que ses contemporains qui n'hésitaient pas à décomposer l'hébreu *amen*, en *a* privatif et le radical grec *mene* (defectus), ou comme Papias expliquaient *parasceve* par le latin *paro* et *cœna*, d'où *præparatio cœnæ*, comme Huguccio et Guillaume le Breton décomposaient *gehenna* en *ge*, terre, et *ennos* « *quod est profundum* ». Il est vrai que saint Jérôme déduisait *dogma* de *doceo*, et que les rabbins eux-mêmes aimaient parfois à ramener un mot hébreu à un mot grec. Cf. J. Bonsirven, *op. cit.*, p. 140.

Saint Thomas soupçonne d'après les traductions les nuances temporelles du parfait et de l'imparfait hébreu, et que le futur se change parfois en passé lorsque l'événement à venir est considéré comme absolument certain : *Utitur præterito pro futuro, tum propter certitudinem rei futuræ, tum propter infallibilitatem divinæ prædestinationis. In Joa.*, c. XVII, lect. 2, ℣. 8, p. 444. De même, il ne peut pas ne pas discerner les nuances des propositions causales : *Ly* UT *in sacra Scriptura quandoque accipitur causaliter, sicut illud*

supra, x, 10... *Quandoque autem tenetur consecutive, et significat eventum futurum, et sic accipitur hic. Ibid.*, c. xii, lect. 7, ℣. 38, p. 341.

C'est également dans la Glose et les glossaires que saint Thomas a puisé les *elementa græca* dont il se sert et notamment ses notations sur la portée de l'article dont il fait le plus grand cas; mais on devine qu'il s'y est spécialement intéressé en tant que commentateur d'Aristote et de Denys. Comme Albert le Grand, il en relève l'emploi dès le premier verset de saint Jean : *Græci, quando volunt significare aliquid segregatum et elevatum ab omnibus aliis, consueverunt apponere articulum nomini, per quod illud significatur, sicut Platonici volentes significare substantias separatas, puta bonum separatum, vel hominem separatum, vocabunt illud* LY *per se bonum, vel* LY *per se hominem. Ibid.*, c. I, lect. 1, ℣. 1, p. 12. Dès lors, lorsqu'on demande à Jean-Baptiste s'il est *le* prophète, la présence de l'article donne une nuance propre. *Ibid.*, lect. 12, ℣. 21, p. 55. Ces considérations ne sont pas sans importance doctrinale, car Origène s'est honteusement trompé dans l'exégèse de Joa., I, 1 : « Le Verbe était Dieu », en se basant sur l'emploi de l'article devant *Verbum* et son absence devant « Dieu ». D'où il concluait que le Christ n'était pas Dieu par nature, mais seulement par participation, *consuetudo enim est apud græcos, quod cuilibet nomini apponunt articulum ad designandum discretionem quamdam. Ibid.*, lect. 1, ℣. 1, p. 17. L'attention des contemporains était attirée sur cette valeur de l'article défini. Lorsque l'évangéliste déclare que Jean-Baptiste n'était pas *la* vraie lumière, l'exégèse est obvie : *Quidam dicunt quod Joannes non erat lux cum articulo, quia hoc est solius Dei proprium, sed si lux ponatur sine articulo, erant Joannes et omnes sancti facti lux. Ibid.*, lect. 4, ℣. 8, p. 31.

Sur Joa., III, 3, saint Thomas observe excellemment que, si le latin a *denuo*, le grec porte « *anothen, id est desuper* ». *Ibid.*, p. 95. Il fait souvent des remarques sur le genre et la déclinaison des noms, qui peuvent orienter l'interprétation : PRINCIPIUM *in latino est neutri generis, unde dubium est utrum sit hic nominativi vel accusativi casus, in græco autem est feminini generis, et in hoc loco est accusativi casus. Ibid.*, c. VIII, lect. 3, ℣. 25, p. 241. Les génitifs *accusantium aut etiam defendentium*, de Rom., II, 15 doivent être compris comme des ablatifs, *id est accusantibus vel defendentibus, more græcorum, qui genitivis loco ablativorum utuntur. Ad Rom.*, p. 40. Cette remarque se trouve déjà dans Gilbert de la Porrée; cf. A. Landgraf, *Zur Methode der biblischen Textkritik im 12. Jahrhundert*, dans *Biblica*, 1929, p. 456.

Comme pour l'hébreu, les étymologies grecques sont nombreuses et le plus souvent fort risquées. Si Nicodème veut dire vainqueur ou victoire du peuple, *In Joa.*, c. III, lect. 1, ℣. 1, p. 93, et si *architriclinus* vient de *clinen* qui signifie « lit », *ibid.*, c. II, lect. 1, ℣. 8, p. 80, Cédron est interprété comme un génitif pluriel, *ibid.*, c. XVIII, lect. 1, ℣. 1, p. 457, et *sobrietas* est ainsi compris : *idem est quod commensuratio*, BRIA *in græco idem est quod mensura. In II Cor.*, c. v, lect. 3, ℣. 13, p. 453; *In Tit.*, c. II, lect. 3, p. 273.

Ces notations sont pauvres, elles ont le mérite de vouloir expliquer le texte biblique selon les nuances de l'original; mais elles sont révélatrices, comme on aura à le souligner, de l'orientation théologique de l'exégèse au XIIIe siècle, qui accorde moins d'attention aux mots qu'aux idées, et ne s'attache à la lettre que pour en dégager une doctrine. Dès lors c'est à la grammaire de se plier aux exigences de celle-ci. Suggestif est le principe émis dans le commentaire du pluriel *ex sanguinibus* de Joa., I, 13 : *Licet hoc nomen sanguis in latino non habet plurale, quia tamen in græco habet, ideo translator regulam grammaticæ servare non curavit, ut veritatem perfecte doceret. Unde non dixit : ex sanguine, secundum latinos, sed ex sanguinibus, per quod intelligitur quidquid ex sanguine generatur, concurrens ut materia ad carnalem generationem. In Joa.*, c. I, lect. 6, ℣. 13, p. 38.

Puisque saint Thomas ne dispose que du seul texte de la Vulgate, il en analyse soigneusement la langue, pesant les mots comme s'ils étaient inspirés; ainsi le temps des verbes, *erat* dans *Deus erat Verbum, ibid.*, lect. 1, ℣. 1, p. 13, *sum* dans *volo ut ubi sum. Ibid.*, c. XVII, lect. 6, ℣. 24, p. 454; cf. lect. 1, ℣. 5, p. 443. Dans Joa., XIII, 12, *scitis* n'est pas à prendre comme un impératif (Origène), mais comme un interrogatif (p. 338), ce qui est excellent. Il importe particulièrement de déterminer la valeur des prépositions, *de, a, ex*, cf. *ibid.*, c. I, lect. 6, ℣. 13, p. 38; lect. 10, ℣. 16, p. 48; c. III, lect. 1, ℣. 5, p. 97; c. XVI, lect. 4, ℣. 14, p. 428; la valeur d'*apud, ibid.*, c. I, lect. 1, ℣. 1, p. 14, 15; de *per*, qui désigne l'activité créatrice du Verbe, *ibid.*, c. I, lect. 2, ℣. 3, p. 20, 21; cf. *I Tim.*, c. II, lect. 3, p. 198; des pronoms : *nihil : In Joa.*, c. I, lect. 2, ℣. 3, p. 22; des adverbes : *Ly* SICUT *quandoque denotat æqualitatem naturæ, ibid.*, c. XV, lect. 2, ℣. 9, p. 406; c. XVII, lect. 5, ℣. 21, p. 451; des conjonctions : *Ly* SED *accipiatur adversative; ut* indique la cause ou la succession, *ibid.*, c. IX, lect. 1, ℣. 3, p. 264; c. XIII, lect. 1, ℣. 1, p. 351, etc... La syntaxe, par contre, est assez négligée, bien qu'elle soit de grande importance pour le sens. Toutefois l'anacoluthe de Rom., IX, 23 est soulignée : *Est autem constructio defectiva et suspensiva usque huc*, p. 140; cf. *Ad Rom.*, c. XVI, lect. 2, ℣. 27, p. 219; *II Tim.*, c. II, lect. 4, ℣. 23, p. 244; *In Joa.*, c. XVI, lect. 5, ℣. 16, p. 430.

Ces exemples montrent déjà le souci de saint Thomas de pratiquer une exégèse littérale, attentive aux données de la lettre, grâce aux ressources d'une grammaire précise. Si celle-ci est trop souvent inopérante parce qu'elle n'atteint l'original qu'à travers une version ou une érudition de seconde main et souvent fautive, la méthode elle-même est excellente, et son emploi prouve que notre docteur a eu le sens du document, donc la première qualité de l'esprit critique.

V. SAINT THOMAS ET LA CRITIQUE TEXTUELLE. — En fait de critique textuelle, comme en philologie — deux disciplines étroitement associées en exégèse — saint Thomas a été inférieur à nombre de ses contemporains. Ceux-ci, en effet, eurent un souci efficace de posséder un texte sûr, scientifiquement contrôlé et constituant une base solide de l'enseignement théologique. Ils s'autorisent de deux sentences de saint Augustin et de saint Jérôme, publiées toutes deux vers 1140, mais sous le nom de ce dernier, et avec de nombreuses fautes, par le *Décret* de Gratien, pars I, dist. IX, c. v, VI, *P. L.*, t. CLXXXVII, col. 49-50. La première est de saint Augustin, *Epist.*, LXXXII, 3 :

Ego enim fateor caritati tuæ : solis eis scripturarum libris, qui jam canonici appellantur, didici hunc timorem honoremque deferre, ut nullum eorum auctorem scribendo errasse aliquid firmissime credam ac, si aliquid in eis offendero litteris, quod videatur contrarium veritati, nihil aliud quam vel mendosum esse codicem vel interpretem non adsecutum esse quod dictum est, vel me minime intellexisse non ambigam. Alios autem ita lego, ut, quantalibet sanctitate doctrinaque præpolleant, non ideo verum putem, quia ipsi ita senserunt, sed quia mihi vel per illos auctores canonicos vel probabili ratione, quod a vero non abhorreat, persuadere potuerunt. *P. L.*, t. XXXIII, col. 277.

La seconde est de Jérôme, *Epist.*, LXXI, 5 : *Ut enim veterum librorum fides de Hebræis voluminibus examinanda est, ita novorum græci sermonis normam desiderat. P. L.*, t. XXII, col. 673.

Or, ces textes ne passèrent pas inaperçus, et suscitè-

rent l'abondante littérature de correctoires du XIII[e] siècle. De fait, l'un d'eux s'autorise explicitement de la sentence de saint Jérôme pour justifier son travail critique. Gilbert de la Porrée, Pierre Lombard, Étienne Langton, etc., reproduisirent fidèlement les notes de critique textuelle de la Glose et entreprirent même parfois une critique personnelle du texte.

Au contraire saint Thomas se contente de reproduire les observations traditionnelles et de la façon la plus sommaire. Que l'on compare, par exemple, sa simple observation sur Rom., v, 14 : *In eos qui* [*non*] *peccaverunt... Dicit enim Ambrosius in libris antiquis non inveniri hanc negationem :* NON; *unde credit a corruptoribus appositam, Ad Rom.*, p. 76, au commentaire de ce verset par Gilbert de la Porrée qui précise que presque tous les manuscrits grecs ont la négation alors que la plupart des latins l'omettent; cf. A. Landgraf, dans *Biblica*, 1929, p. 456. D'ailleurs, cette remarque n'est pas d'Ambroise, mais de l'Ambrosiaster, et elle était répétée par Raban Maur, Aimon d'Auxerre, Pierre Lombard, etc. Le plus souvent saint Thomas mentionne les variantes sans les apprécier, *secundum aliam litteram, Ad Rom.*, c. v, lect. 5, ℣. 15, p. 77; *ut habetur in græco, In Joa.*, c. VIII, lect. 8, ℣. 52, 54, p. 259; *attende quod in græcis codicibus habetur, ibid.*, c. XX, lect. 1, ℣. 2, p. 488. Commentant le *fidelis sermo* de I Tim., I,15, il signale à la fin la variante de la *Vetus Itala* et de l'Ambrosiaster, sans la juger : *Alia littera habet : « Humanus sermo »*, p. 189; cf. *ibid.*, c. IV, lect. 3, p. 217. C'est que parfois ces leçons n'ont pas d'importance pour le sens : « *Posui te* » : *littera alia habet « constitui te », quod sensum non variat, Ad Rom.*, c. IV, lect. 3, ℣. 17, p. 64; *sciendum est quod in græco non habetur « sic », sed « si eum volo manere »..., sed non multum refert. In Joa.*, c. XX, lect. 5, ℣. 23, p. 515.

Mais, lorsqu'il choisit, le jugement ou plutôt l'instinct de saint Thomas est remarquablement sûr, au moins par comparaison avec les exégètes de l'époque, notamment Étienne Langton dont les préférences en faveur du texte de la liturgie aboutissent à des résultats faux. C'est ainsi que la discussion sur Béthanie de Joa., I, 28 est excellente : L'évangéliste la situe au delà du Jourdain, mais ce village se trouve sur le mont des Oliviers d'après Joa., XI et Matth., XVI. Aussi bien Origène et Chrysostome corrigent : *Bethabora*, attribuant l'erreur aux scribes. Mais cette solution facile ne peut prévaloir contre l'unanimité de la tradition manuscrite : *Sed quia tam libri græci quam latini habent Bethania, ideo dicendum est aliter quod est duplex Bethania, una quæ est prope Jerusalem in latere montis Oliveti, alia trans Jordanem, ubi erat Joannes baptizans.* P. 58.

Saint Thomas n'ose donc se prononcer contre l'unanimité diplomatique. Après un long commentaire de *prædestinatus*, traduisant mal dans la Vulgate ὁρισθέντος, Rom., I, 4, il cite la leçon d'Origène : *Dicit quod littera non debet esse : « qui prædestinatus est », sed : « qui destinatus est filius Dei in virtute », ut nulla antecessio designetur. Et secundum hoc planus est sensus... sed quia communiter omnes libri latini habent : « qui prædestinatus », aliter alii hoc exponere voluerunt secundum consuetudinem Scripturæ*, p. 10; ainsi la lexicographie biblique mieux connue prévaut contre les restitutions faciles et le goût du texte clair.

Saint Thomas vérifie soigneusement les citations de l'Ancien Testament dans le Nouveau, et il semble bien avoir remarqué que Paul citait l'Ancien Testament d'après les Septante. Il observe que Is., VI, 10, dans Joa., XII, 40, ne correspond pas mot à mot à l'original, mais l'idée est la même, p. 343; de même Ex., IX, 16 dans Rom., IX, 17, p. 136. Sur Rom., I, 17, il précise : *Justus autem* MEUS *ex fide vivit, quod quidem accipitur secundum litteram LXX. Nam in littera nostra, quæ est secundum hebraicam veritatem, dicitur : « Justus ex fide* SUA *vivit. »* P. 19; cf. Rom., IX, 25, 27, p. 141, 144. Rien de plus juste, en effet; les Septante avaient supprimé μου après πίστεως, et Jérôme a traduit : *in fide* SUA *vivet.* Le temps des verbes hébreux de Ex., XXXIII, 19 est modifié dans la citation de la Vulgate, Rom., IX, 15 : *Ubi dixit Dominus Moysi, secundum litteram nostram : « Miserebor cui voluero et clemens ero in quem mihi placuero », sed Apostolus inducit eam secundum litteram LXX.* P. 134.

Avec la plupart des latins, saint Thomas lit : *Sine ipso factum est nihil, quod factum est*, Joa., I, 3, 4, ce qui est aussi la leçon d'Origène dans l'homélie *Vox spiritualis;* mais, dans son commentaire, Augustin ponctue : *Quod factum est, in ipso vita erat*, et Hilaire, comme Origène dans son commentaire de saint Jean, ont : *Quod factum est in ipso, Vita erat.* A la fin de ce bel apparat critique, saint Thomas semble bien préférer la leçon de saint Jean Chrysostome : *Quia apud græcos, Chrysostomus est tantæ auctoritatis in suis expositionibus, quod ubi ipse aliquid exposuit in sacra Scriptura, nullam aliam expositionem admittant; ideo in omnibus libris græcis invenitur sic punctatum, sicut punctat Chrysostomus, scilicet hoc modo : « Sine ipso factum est nihil quod factum est. »* P. 25. Voici donc déterminée l'origine d'une tradition manuscrite.

Effectivement le Docteur angélique est spécialement soucieux de préciser la coupure exacte des versets ou des sections. Soit le cas célèbre : *Qui credit in me, sicut dixit Scriptura, flumina de ventre ejus fluent aquæ vivæ*, Joa., VII, 38, la citation de l'Écriture porte sur ce qui précède, d'après Chrysostome; de fait la formule suivante n'a pas de parallèle biblique. Au contraire, Jérôme propose la coupure inverse, et cite Prov., v,15. *In Joa.*, p. 225. Saint Thomas a bien vu l'unité de la péricope de Joa., X, 19-31, p. 289, et la nouveauté du sujet de Joa., X, sq. par rapport aux chapitres précédents. P. 277.

Si saint Thomas est ainsi attentif à la lecture correcte du texte, c'est toujours parce qu'elle est de conséquence pour l'exégèse de la pensée; aussi relève-t-il sur Joa., XVI, 23 : *Ubi, secundum quod Augustinus dicit, ubi nos habemus « rogabitis », græci habent quoddam verbum quod duo significat, scilicet petere et interrogare.* P. 432. Alors que la version latine fait venir Jésus, le matin, vers Caïphe, au prétoire, le grec dit qu'il fut conduit de chez Caïphe au prétoire, ce qui aplanit toutes les difficultés soulevées par la première leçon qui contredit les données des Synoptiques. *In Joa.*, c. XVIII, lect. 5, ℣. 28, p. 466.

En définitive, saint Thomas recherche rarement l'origine des variantes, il ne les connaît que par les correctoires ou les témoignages patristiques, jamais d'après les manuscrits. Ses principes de critique textuelle semblent être ceux-ci : 1. Une leçon qui est en contradiction avec d'autres textes certains de l'Écriture doit être fausse; 2. L'unanimité des témoignages manuscrits l'emporte sur la clarté du sens; 3. L'usage de l'Écriture prévaut sur une correction facilitante; 4. L'intérêt d'une restitution est fonction de ses conséquences théologiques; 5. Dans le choix des variantes, on tiendra compte du nombre des témoins et, en premier lieu, de l'autorité de la version latine, puis des anciens qui reproduisent telle leçon. En ce domaine, saint Jérôme pour les latins, saint Jean Chrysostome pour les grecs ont plus de poids que d'autres, alors qu'Origène est souvent suspect, car sa doctrine n'est pas sûre; 6. Les corruptions viennent des scribes et sont spécialement fréquentes dans les chiffres et les noms propres : *In Scriptura sacra, secundum veritatem nihil est contrarium. Sed si aliquid apparet contrarium, vel est quia non intelligitur, vel quia corrupta sunt vitio scriptorum, quod patet specialiter in numeris et genealo-*

giis. *In Tit.*, c. III, lect. 2, p. 278. La remarque vient de Hugues de Saint-Victor : *In numeris multa mendacia scriptorum libris inesse deprehendimur. De script. et script.*, *P. L.*, t. CLXXV, col. 25.

VI. LES CARACTÈRES GÉNÉRAUX DE L'EXÉGÈSE DE SAINT THOMAS. — Ainsi muni d'une bonne bibliographie, où il est informé de l'interprétation traditionnelle de l'Écriture et où il puise un minimum de connaissances philologiques, saint Thomas peut entreprendre l'exégèse des livres saints. Dans quel esprit et avec quelle méthode?

1° *Exégèse littérale et exégèse allégorique.* — Saint Thomas a précisé au moins une fois l'esprit dans lequel il entendait « lire » l'Écriture. Dans le prologue du Psautier, il rappelle que Théodore de Mopsueste avait été condamné pour avoir soutenu que, si les prophéties de l'Ancien Testament étaient appliquées au Christ, c'était par une pure adaptation sans fondement. Notre docteur déclare expressément vouloir éviter cette erreur et continuer la tradition hiéronymienne :

Circa modum exponendi sciendum est, quod tam in Psalterio quam in aliis prophetiis exponendis evitare debemus unum errorem damnatum in quinta synodo. Theodorus enim Mopsuestenus dixit quod in sacra Scriptura et prophetiis nihil expresse dicitur de Christo, sed de quibusdam aliis rebus, sed adaptarunt Christo... Beatus ergo Hieronymus super Ezechiel tradidit nobis unam regulam quam servabimus in Psalmis : scilicet quod sic sunt exponendi de rebus gestis, ut figurantibus aliquid de Christo vel Ecclesia. Éd. Vivès, t. XVIII, p. 230.

Rien de plus traditionnel que ce principe herméneutique majeur qui était transmis par la Glose ordinaire dans la préface du Psautier : *Nihil est in divina Scriptura quod non pertineat ad Christum vel ad Ecclesiam*, *P. L.*, t. CXIII, col. 844, par Pierre Lombard, *Præf. in Ps.*, t. CXCI, col. 59-60, et que l'on retrouve dans Gilbert de la Porrée, *In Ps.*, dans Albert le Grand, *Sum. theol.*, Ia, tr. I, q. III, et d'autres. De là, toute l'exégèse allégorique du haut Moyen Age. De fait, depuis les Pères, l'exégèse chrétienne visait à l'édification et poursuivait un but pastoral. Cet esprit se retrouve encore chez plusieurs commentateurs du XIIIe siècle, chez Ulrich de Strasbourg par exemple, qui entend suivre le conseil d'Augustin, *De doctrina christiana*, *P. L.*, t. XXXIV, col. 71, lequel demande d'interpréter au sens figuré tout ce qui paraîtrait inutile et ne contribuerait pas à la morale ou à la vérité de la foi, cf. J. Daguillon, *Ulrich de Strasbourg. La « Summa de Bono »*, Paris, 1930, p. 59. C'est à ce genre littéraire qu'appartiendrait le commentaire du Cantique des cantiques, *Sonet vox tua* (éd. Vivès, t. XVIII, p. 608-667), dans la mesure où il traduit la pensée de saint Thomas. P. Mandonnet l'estime, en effet, authentique, mais retouché par Gilles de Rome, comme les plus anciens qualificatifs donnés à cet ouvrage le laissent entendre : *Continuationes*, *Continuatio*.

Mais chez saint Thomas et les meilleurs auteurs du XIIIe siècle, surtout Albert le Grand, on voit simultanément se prolonger et se perfectionner — grâce à une meilleure notion de l'inspiration scripturaire — la forme d'exégèse littérale esquissée au XIIe siècle, notamment par les Victorins, et selon laquelle, le commentateur cherche à élucider le sens obvie du texte, indépendamment de toute idée d'utilisation pratique et immédiatement édifiante. Voilà aussi pourquoi les *expositiones* bibliques ne sont plus des chaînes des Pères ou des collections de gloses comme Anselme de Laon et Pierre Lombard en composaient un siècle plus tôt; ce sont des recherches en partie indépendantes des autorités reçues et où l'on ne craint plus d'exprimer un jugement personnel.

Si saint Thomas adopte délibérément la formule ancienne dans la *Catena aurea* sur l'ordre exprès d'Urbain IV, il s'en écarte non moins volontairement dans l'*Expositio in librum sancti Job*, éd. Vivès, t. XVIII, p. 1-227, qui marque une étape décisive dans l'histoire de l'interprétation de ce livre. Depuis les *Morales* de saint Grégoire, en effet, Job avait été maintes fois commenté et uniquement par la méthode allégorique. Tout avait été dit de ce chef. Or, au lieu de poursuivre cette voie désormais stérile, saint Thomas se propose de donner une exégèse littérale qui n'avait jamais été faite : *Intendimus... secundum litteram exponere; ejus enim mysteria tam subtiliter et discrete beatus papa Gregorius nobis aperuit, ut his nihil ultra addendum videatur.* P. 2. Aussi bien, peut-on constater que cette exposition contient fort peu de citations des commentaires anciens et de la Glose, puisque leur exégèse ne portait pas sur le sens obvie du texte. Les commentaires des Lamentations, de l'évangile de saint Jean et des épîtres de saint Paul seront composés dans le même esprit, encore que le recours à la tradition n'en soit pas exclu.

D'une manière générale, en effet, saint Thomas d'Aquin, à la fois traditionnel et novateur, tient le plus grand compte de l'exégèse de ses devanciers et, selon un procédé retenu par les modernes, il aime à donner sur chaque texte difficile les principales interprétations qui en ont été proposées. Mais il n'hésite pas à marquer ses préférences, voire même à fournir une explication personnelle. Constamment il formule son jugement en ces termes : *Prima expositio... melior est*, *In Joa.*, c. I, lect. 6, ℣. 12, p. 38; *tertio modo, et melius*, *ibid.*, c. V, lect. 6, ℣. 34, p. 169; *vel dicendum et melius*, *ibid.*, c. XI, lect. 6, ℣. 43, p. 314; *potest dupliciter intelligi; uno modo... alio modo et melius*, *ibid.*, ℣. 46, p. 316; c. XVII, lect. 6, ℣. 26, p. 456. Or, parmi les exégèses traditionnelles, beaucoup sont allégoriques ou mystiques; si saint Thomas parfois les exclut parce qu'elles ne cadrent pas avec le contexte, le plus souvent il les adopte pour leur valeur doctrinale ou religieuse, mais il prend toujours soin de les distinguer de l'interprétation littérale. Commentant la parole de Jean-Baptiste : « Je ne suis pas digne de dénouer la courroie de sa sandale », Joa., I, 27, il donne d'abord son exégèse avant de signaler les expositions spirituelles : *Et hæc quidem expositio est litteralis. Exponitur autem et mystice. Uno modo secundum Gregorium...* P. 58. Lorsque les premiers disciples demandent à Jésus : « Où habites-tu? », Joa., I, 38, ils cherchent littéralement à connaître le lieu de sa demeure; mais allégoriquement c'est le ciel qui est le séjour de Dieu où le Christ doit nous conduire, et moralement le Christ habite dans les justes. P. 67-68. De même, le figuier sous lequel se tient Nathanaël, Joa., I, 48, doit être entendu *ad litteram* d'un arbre véritable, mais on peut l'interpréter *mystice* du péché avec Augustin, ou de l'ancienne Loi selon saint Grégoire. P. 74.

L'exégèse spirituelle garde donc sa valeur autant pour le contenu doctrinal qu'elle renferme que pour l'autorité traditionnelle qu'elle représente et dont un commentateur théologien est avide. Lorsque le Christ dit à ses disciples : « Retournons en Judée », Joa., XI, 7, il annonce mystiquement aux Juifs son retour à la fin du monde. P. 301. Marthe et Marie sont le symbole des vies active et contemplative. *In Joa.*, c. XI, lect. 4, ℣. 20, p. 305. Lorsque Marthe communique discrètement à sa sœur l'appel du Maître, on peut entendre spirituellement que l'appel intime du Christ est plus efficace que celui de la voix. *Ibid.*, lect. 5, ℣. 28, p. 308.

Mais ces interprétations ne sont pas fantaisistes. Saint Thomas applique dans leur choix ses principes herméneutiques selon lesquels, dans la Bible, les réalités signifiées par les mots sont à leur tour le signe d'autres réalités. Ainsi les sens spirituels se rattachent

étroitement au sens littéral qui en est le fondement. Or, dans la pratique de notre auteur, on constate que d'une part ce sont les circonstances concrètes du fait historique qui sont toujours le cadre ou la source de l'exposition spirituelle : *Possunt hæc tria (circumstantiæ) habere mysterium. In Joa.*, c. XIII, lect. 3, ℣. 12, p. 358; *ea quæ de Paradiso in Scriptura dicuntur per modum narrationis historicæ proponuntur, in omnibus autem quæ sic Scriptura tradit, est pro fundamento tenenda veritas historiæ, et desuper spirituales expositiones fabricandæ.* Iª, q. CII, a. 1. D'autre part ces interprétations sont secondaires et comme un luxe d'érudition ou une application pratique de l'exégèse proprement dite qui vise avant tout à élucider le sens littéral; celui-ci étant unique, c'est l'interprétation qui le serrera de plus près qui, par définition, sera la meilleure : *Sed primus sensus est magis litteralis, Ad Rom.*, c. III, lect. 4, ℣. 27, p. 55; *hic sensus magis concordat cum nostra littera. Ibid.*, c. IX, lect. 3, ℣. 15, p. 136. La parole du Seigneur à ses apôtres : « Est-ce qu'il n'y a pas douze heures dans le jour? » Joa., XI, 9, a reçu des commentaires différents de Jean Chrysostome, de Théophylacte et d'Augustin, mais le vrai sens doit se déterminer d'après la lettre même du texte et le contexte et, après examen, saint Thomas conclut : *Est ergo sensus...* P. 301-302. Ces exemples que l'on pourrait multiplier prouvent que dans la pratique le Docteur angélique n'a jamais envisagé une multiplicité de sens littéraux.

Cependant il arrive souvent que saint Thomas donne deux explications littérales d'un même verset; ce n'est pas que celui-ci, compris objectivement, ait un double sens, mais aucune interprétation n'étant absolument décisive, l'une et l'autre peuvent être proposées à titre d'hypothèse : *Secundum aliam litteram potest intelligi, Ad Rom.*, c. III, lect. 3, ℣. 25, p. 54; ou mieux : *Littera ista potest legi dupliciter. In Joa.*, c. VI, lect. 4, ℣. 40, p. 191; *ibid.*, lect. 5, ℣. 45, p. 195. Tout à fait clair à cet égard est le commentaire de Joa., X, 17 : *Propterea Pater me diligit* QUIA *ego pono animam meam.* Il s'agit évidemment de l'amour que le Père porte au Fils en tant qu'homme, mais que l'on peut concevoir de deux façons : *Sic hæc littera dupliciter potet legi : uno modo ut ly* QUIA *teneatur causaliter, alio modo ut designat terminum vel signum dilectionis.* P. 288. Saint Thomas ne décide pas et il glose l'assertion en fonction de ces deux acceptions possibles de *quia*, en définissant chaque fois *tunc est sensus.* Le Christ n'a pas eu en vue ces deux sens à la fois, mais l'un ou l'autre, *alio modo;* cf. Joa., c. XVII, lect. 6, ℣. 24, p. 464 : *Dupliciter potest intelligi... sic est sensus... sic est sensus.* L'attente de la créature dans Rom., VIII, 19 peut s'entendre des justes, de toute la nature humaine ou des créatures sans âme (Marietti, p. 115); au lecteur de choisir. Soit encore l'exégèse de Joa., XVI, 25 : « Je vous ai parlé en paraboles », cette phrase peut avoir un quadruple sens. Le premier, qui est littéral, entend cette proposition en fonction de ce qui la précède immédiatement; le deuxième sens viserait toute la doctrine du Christ dans l'Évangile, mais il est éliminé comme contraire au contexte, *quia huic expositioni repugnat quod sequitur.* Restent donc deux autres acceptions proposées par Chrysostome et Augustin, que saint Thomas se contente de rapporter sans les juger (Marietti, p. 435-436) et qui sont manifestement des sens « adaptés »; le commentateur les retient car ils ne contredisent pas au contexte et contiennent une vérité intéressante. Ce n'est pas une exégèse du sens littéral qui a été déterminé en premier lieu, mais une règle herméneutique qui veut que le théologien soit accueillant à tout enrichissement doctrinal ou spirituel et que notre auteur avait formulé en ces termes : *Ne aliquis ita Scripturam ad unum sensum cogere velit, quod alios sensus qui in se veritatem continent et possunt, salva circumstantia litteræ, Scripturæ* APTARI, *penitus excludantur. Hoc enim ad dignitatem divinæ Scripturæ pertinet, ut sub una littera multos sensus contineat. De pot.*, q. IV, a. 1.

Par ailleurs, saint Thomas introduit fréquemment un commentaire par les formules *ratio litteralis, mystica; causa litteralis, mystica* qui ne visent pas l'exégèse du texte biblique, mais veulent donner la raison de la conduite ou des paroles du Christ; *mysticus* doit alors se traduire par « symbolique », cf. *Ad I Tim.*, c. V, lect. 3, p. 218, ou selon l'étymologie, par « secret ou caché »; cf. *Prol. in Is.; Ad I Tim.*, c. III, lect. 2; *Ad I Cor.*, c. XIV, lect. 1, ℣. 2; A.-M. Hoffmann, *Der Begriff des Mysteriums bei Thomas von Aquin*, dans *Divus Thomas*, Fribourg, 1939, p. 30-60. Lorsque Jésus, par exemple, veut s'éloigner de Jean-Baptiste pour gagner la Galilée, Joa., I, 43, on peut discerner une triple « raison » de sa résolution. Les deux premières sont littérales, c'est-à-dire historiques. D'une part le Christ ne voulait pas que sa présence portât ombrage si peu que ce fût au prestige de Jean; d'autre part c'est en Galilée, pays de pauvres gens, que Jésus voulait choisir ses apôtres, plus grands que les prophètes, et manifester ainsi sa puissance. La troisième raison est mystique, c'est-à-dire symbolique : Galilée veut dire transmigration (!). Le Christ veut donc se rendre en Galilée pour insinuer que l'Évangile passait de la Judée à la Galilée, c'est-à-dire aux gentils. P. 71. De même si Jean, IV, 6 mentionne que Jésus arrive au puits de Sichar à la sixième heure, *ratio hujus determinationis assignatur litteralis et mystica.* P. 120. La raison littérale est excellente : midi est l'heure la plus chaude du jour, ce qui rend compte par conséquent de la fatigue du Christ, mais cela n'exclut pas le symbolisme : selon Augustin, le Christ s'est incarné au sixième âge du monde; l'homme a été créé le sixième jour, et Jésus a été conçu au sixième mois après Jean-Baptiste; enfin le Christ est venu au moment où l'amour du monde était à son paroxysme dans le cœur des hommes et ne pourrait plus que décliner. Après le miracle du paralytique à la piscine de Béthesda, Jésus s'est esquivé, Joa., V, 13, pour quatre raisons *(causæ)*, dont deux sont littérales, c'est-à-dire en fonction des circonstances concrètes, et deux mystiques, pour des motifs spirituels. La première est pour nous apprendre à cacher nos bonnes œuvres et à ne pas rechercher la gloire des hommes; la seconde est d'insinuer que le Christ devait quitter les Juifs pour aller aux gentils, p. 151, et ainsi sont assumées les exégèses de Chrysostome et d'Augustin; la richesse de la tradition est conservée, le sens obvie du texte respecté, et toutes choses sont mises au point, chaque interprétation étant présentée avec une qualification de sa nature propre : *ratio litteralis, mystica.*

Il résulte que saint Thomas entend faire une exégèse réelle et quasi exhaustive. Appuyée sur les mots et la grammaire, tenant compte du contexte, elle analyse le sens littéral qui est unique, encore qu'on ne puisse toujours le déterminer avec certitude. A cet effet, les explications patristiques sont éclairantes, mais il faut les critiquer, car beaucoup ne sont que des interprétations assez éloignées du texte, voire même des adaptations artificielles. Toutefois le texte biblique n'est pas une lettre morte. S'il commente, par exemple, la vie et l'enseignement du Christ, l'exégète est sûr de rejoindre l'intention de l'auteur inspiré en recherchant les motifs, *rationes, causæ* qui ont déterminé le Christ à agir ou à parler de la sorte, il doit repenser en quelque sorte la vie de Jésus. Loin de fausser l'interprétation, ces perceptions vivantes en sont les meilleures garanties de vérité. Témoin encore l'exégèse de Joa., X, 39. Lorsqu'à la fête de la Dédicace, Jésus échappe

aux mains des Juifs pour retourner au delà du Jourdain dans le lieu où Jean avait commencé de baptiser; sa fuite est inspirée d'abord par une raison symbolique et cachée, *mystica causa :* il devait bientôt aller avec ses apôtres convertir les païens; puis par une double raison littérale : d'une part ce lieu était proche de Jérusalem, or, la passion était imminente et Jésus ne voulait pas s'éloigner; d'autre part, ce lieu devait remettre en mémoire les déclarations du Baptiste : « Celui-ci est l'agneau de Dieu », et celle du Père au baptême. P. 297.

2° *Exégèse dialectique.* — Par quelle méthode saint Thomas va-t-il élucider le sens littéral? Roger Bacon a donné cette esquisse de l'exégèse contemporaine : « Pour ce qui regarde l'interprétation magistrale du texte, tout se réduit pour l'essentiel à trois choses : divisions en nombreux articles, comme font les artistes, concordances forcées à la manière des légistes et consonances rythmiques à l'imitation des grammairiens. Ces trois points constituent le principal travail des plus habiles interprètes de la Sainte Écriture. » *Opus minus*, édit. Brewer, p. 323.

Ces *divisiones per membra varia* sont l'une des notes spécifiques de l'exégèse dialectique du XIIIe siècle. Les commentaires ne sont pas seulement théologiques comme au siècle précédent, mais de forme scolastique, *sicut artistæ faciunt,* émiettant le texte en une multitude de divisions, de subdivisions, de distinctions et d'oppositions, mais reliant aussi entre elles les sections et les péricopes ainsi discernées, et les interprétant en fonction d'une idée dominante. C'est que chaque livre sacré est envisagé comme un tout organique à l'instar d'un écrit d'Aristote et, dès lors, il doit avoir un plan doctrinal dont la charpente sera ordonnée selon toutes les rigueurs de la logique et d'une distribution rationnelle. On s'appliquera donc à dégager les idées principales, puis à marquer la progression du développement, les transitions d'un sujet à un autre, et finalement la raison d'être de tel verset. Bien plus, l'écrivain inspiré est censé argumenter au sens technique du terme, il déduit, il infère, il prouve. Jadis Honorius d'Autun avait discerné des syllogismes dans la Bible; à l'exégète de les reconstituer et de les mettre en forme. Aussi saint Thomas commente-t-il Rom., VIII, 5, 6 comme constituant deux syllogismes rigoureux : *Probat [Apostolus] quod dixerat, et inducit duos syllogismos, unum quidem ex parte carnis qui est talis : Quicumque sequuntur prudentiam carnis ducuntur ad mortem; sed quicumque sunt secundum carnem sequuntur prudentiam carnis; ergo quicumque sunt secundum carnem ducuntur ad mortem. Alium syllogismum ponit ex parte spiritus, qui est talis : quicumque sequuntur prudentiam spiritus consequuntur vitam et pacem; sed quicumque sunt secundum spiritum sequuntur prudentiam spiritus; ergo quicumque sunt secundum spiritum sequuntur vitam et pacem* (Marietti, p. 107), et notre commentateur de procéder à l'analyse de chaque prémisse des syllogismes.

Cette méthode d'analyse minutieuse introduite, semble-t-il, dans l'exégèse par Hugues de Saint-Cher, atteint un extrême degré de raffinement chez Albert le Grand, cf. J.-M. Vosté, dans *Angelicum*, 1932, p. 263-269, et saint Bonaventure. *Opera omnia*, éd. Quaracchi, t. VI, p. 100-103, 234-235; t. VI, p. 530-532; t. VII, p. XVIII. Saint Thomas est tout aussi rigoureux dans la précision de l'analyse. Voici la description de son procédé constant : « Dès le premier mot, il s'efforce de rattacher la question qu'il aborde à ce qui a été dit précédemment, quand il est possible de le faire. Il emploie pour cela un mot préféré selon la date de ses commentaires. C'est ainsi qu'il dira volontiers au début, *supra*, et plus tard *superius* et *postquam*. Il procède ensuite aux divisions et subdivisions dont l'une lui est très personnelle quant à l'expression : *hic facit duo* ou bien *tria facit;* d'ordinaire, c'est à la seconde division que paraît cette manière de s'exprimer. On a là d'ordinaire dans ces divisions, le début d'une leçon. » P. Mandonnet, *Chronologie des écrits scripturaires*, p. 108. Soit, par exemple, *Ad Rom.*, c. VIII, lect. 1, ℣. 1-6 :

Postquam Apostolus ostendit quod per gratiam Christi liberamur a peccato, *hic ostendit* quod per eamdem gratiam Christi liberamur a servitute legis. Et *circa hoc duo facit.* Primo proponit propositum, secundo excludit objectionem, ibi : *Quid ergo dicemus... Circa primum duo facit.* Primo ostendit quod per gratiam Christi liberamur a servitute legis, secundo ostendit utilitatem hujus liberationis, ibi : *ut fructificemus Deo... Circa primum tria facit.* Primo proponit documentum, ex quo arguitur ad propositum ostendendum, secundo manifestat ipsum, ibi : *namque sub viro est...* tertio concludit ibi : *itaque fratres mei...*

Ce luxe de distinctions, cette minutie dans la décomposition d'un texte est parfois excessive, arbitraire, voire irritante, mais il faut se souvenir qu'il s'agit d'une technique scolaire et, si l'on peut être surpris puis lassé de la répétition constante des mêmes catégories et des mêmes formules stéréotypées, les exégètes modernes ont souvent rendu justice, quant au fond, à l'exactitude de l'analyse et à son bénéfice pour l'intelligence de la pensée. Cf. par exemple : *In Joa.*, c. II, lect. 1, ℣. 1, Marietti, p. 76; c. IV, lect. 5, ℣. 39-42, p. 137; c. VII, lect. 5, ℣. 35, p. 225; ℣. 45, p. 228-229; c. IX, lect. 1, ℣. 6, 7, p. 266; *Ad Rom.*, c. I, lect. 1, ℣. 1, p. 4; lect. 2, ℣. 2, p. 5; lect. 6, ℣. 16, p. 18, etc.

D'ailleurs la valeur pédagogique du procédé est évidente dans le gain de clarté ainsi obtenu. De plus, saint Thomas ne se contente pas de morceler, il sait construire une synthèse et rassembler les éléments ainsi discernés pour marquer l'enchaînement des pensées. C'est même cette unité qui est le plus fortement mise en relief, au point d'être souvent trop systématique, et de ne pas tenir assez compte du genre littéraire des écrits orientaux ou de la liberté de composition d'une lettre. On peut illustrer ces remarques en lisant le plan doctrinal rigoureux des épîtres pauliniennes (Marietti, p. 3), ou en regardant le tableau détaillé, et cependant non exhaustif, des divisions du minuscule commentaire des Lamentations, lequel n'occupe pas moins de cinq pages du texte de H. Wiesman, *Der Kommentar des hl. Thomas von Aquin zu dem Klageliedern des Jeremias*, dans *Scholastik*, 1929, p. 82-86. Soit, par exemple, la mise en ordre des pensées du prologue du IVe Évangile. La première affirmation est celle de la divinité du Christ, mais, comme en toutes choses il faut considérer l'être et l'opération, saint Jean traite d'abord de la nature divine du Verbe, et il en montre quatre aspects : quand était-il le Verbe ? au commencement; puis où était-il? près de Dieu; ce qu'il était? Dieu; comment? il était au commencement près de Dieu. Les deux premières précisions se rapportent à la question *an est*, les deux autres à la question *quid est. In Joa.*, c. I, lect. 1, ℣. 1, p. 9. Grâce à cette rigueur d'analyse, saint Thomas peut expliquer la place et le sens de la troisième proposition : *Deus erat Verbum... quæ quidem secundum ordinem doctrinæ congruentissime sequitur*, p. 16, et du ℣. 3, p. 19. Au ℣. 4, la justification est encore plus minutieuse : *Attenditur etiam in præmissis verbis congruus ordo, nam in naturali rerum ordine primo invenitur esse, et hoc primo Evangelista insinuavit, dicens : « In principio erat Verbum », secundo vivere et hoc est quod sequitur : « In ipso vita erat »; tertio intelligere, et hoc consequenter adjunxit : « Vita erat lux hominum ».* P. 26

Cette construction organique des commentaires

marque l'une de leurs plus nettes originalités vis-à-vis des « expositions » antérieures. A l'inverse des chaînes et des gloses qui s'attachaient seulement à l'explication des mots difficiles ou de tel passage isolé, les exégètes du XIIIe siècle suivent la pensée même de l'auteur inspiré, péricope par péricope, en fonction d'un thème général dont la lumière éclaire le sens des énoncés de détail. Le chef-d'œuvre du genre pourrait bien être le commentaire de saint Thomas sur Job, qui est un exposé théologique du problème de la Providence et du mal. S'il était réservé à l'âge moderne de donner toute sa perfection à l'exégèse de la lettre, grâce à son érudition philologique et historique, un des apports les plus précieux du XIIIe siècle à l'histoire de l'interprétation est ce souci de retrouver l'inspiration dominante des livres sacrés, ce que l'auteur a voulu dire — ce qu'on appelait alors l'*intentio auctoris* — en d'autres termes : son enseignement ou sa doctrine, ce qui s'obtient autant, sinon davantage, par une vue d'ensemble de l'ouvrage que par l'exégèse de détail.

Au XIIe siècle, l'usage était de définir un livre par sa matière, son mode, son utilité et l'intention de l'auteur. Ces rubriques analytiques se retrouvent au XIIIe siècle, notamment chez Étienne Langton, Albert le Grand et Thomas d'Aquin, mais chez ces deux derniers se trouve en outre une formule nouvelle, philosophique, celle des quatre causes, plus rigoureuse que l'ancienne et qui sera exclusivement employée par Bonaventure. C'est ainsi que dans l'introduction à chaque épître paulinienne, saint Thomas traite toujours de la matière ou sujet de l'épître; I Cor., par exemple traite des sacrements, Marietti, t. I, p. 220; Col., de l'unité à garder contre les hérétiques, *ibid.*, t. II, p. 113-114; I Tim., de l'instruction des prélats, p. 183; Hebr., de l'excellence du Christ, tête de l'Église. P. 287-288. Parfois le commentateur précise l'intention, II Thess., p. 168 et l'utilité, Tit., p. 259, terme que saint Thomas emploie de préférence à intention ou fin. Mais dans l'introduction générale au Corpus paulinien, il distingue : Auteur, matière, mode ou forme, utilité. T. I, p. 3. C'est la même classification qu'il adopte dans l'introduction aux Psaumes, éd. Vivès, t. XVIII, p. 228, aux Lamentations, t. XIX, p. 199, et à Jérémie : L'auteur est un prophète de Dieu, la matière est la captivité du peuple; le mode est prophétique, l'utilité ou la fin est de bien vivre et de parvenir à la gloire de l'immortalité. T. XIX, p. 66-67. Et, dans la préface de l'épître aux Éphésiens, saint Thomas distingue : la cause efficiente, Paul; la cause finale, confirmer l'unité; la cause matérielle, les Éphésiens; la cause formelle, le plan de l'Épître. Marietti, t. II, p. 2.

Comme caractère dialectique de l'exégèse de saint Thomas et de son siècle, il faut encore signaler la facture stéréotypée des prologues. Chaque commentaire, en effet, est précédé de trois préfaces. La première ou *prooemium* est une analyse allégorique d'un texte biblique, placé en exergue, servant d'épigraphe — on disait alors de thème — et qui est censé s'appliquer exactement au livre à commenter. Suivait la transcription du prologue de saint Jérôme sur ce livre, contenant quelques précisions historiques sur son auteur, sa date et les circonstances de sa composition; enfin une troisième et courte préface commentant ce prologue hiéronymien sans guère y ajouter de données nouvelles. C'est ainsi que sont régulièrement introduits les commentaires de saint Thomas sur les Psaumes, Isaïe et Jérémie.

3° *Exégèse théologique*. — La préoccupation dominante de saint Thomas et de ses contemporains est de dégager du texte biblique des enseignements relatifs au dogme et à la morale. Ce caractère essentiellement théologique est certainement le plus spécifique de l'exégèse du Docteur angélique qui ne s'intéresse, peut-on dire, aux Livres saints que dans la mesure où ils ont une portée doctrinale. S'il met en œuvre quelques rudiments de connaissances philologiques, s'il se soumet parfois aux exigences de la critique textuelle, surtout s'il s'applique à dégager le vrai sens littéral, c'est uniquement dans la mesure où ces efforts sont nécessaires et féconds pour élaborer une théologie biblique source de sa théologie scolastique. Maître en théologie, commentant l'Écriture, saint Thomas voit dans l'exégèse une science annexe de la théologie. A ce titre, il a joué un rôle décisif dans l'histoire de l'interprétation de l'Écriture. Alors que le XIIe siècle et encore en grande partie le XIIIe identifient théologie et Écriture, — saint Bonaventure écrira encore : *Sacra Scriptura* SIVE *theologia* (*Breviloquium*, pars I, c. I) — le Docteur angélique, autant par l'esprit et la méthode de ses commentaires que par la perfection de sa théologie a contribué plus que tout autre à la dissociation de ces deux disciplines. Par sa recherche attentive et constante du sens littéral propre, il tend à constituer, l'un des premiers avec Albert le Grand, l'exégèse en discipline autonome, mais par ailleurs il distingue nettement l'exploitation rationnelle de ce donné révélé en science théologique; celle-ci étant issue de celui-là. Si bien qu'au siècle suivant ces deux courants divergent de plus en plus et aboutissent à une scission complète; celui de la théologie scripturaire représenté par Ptolémée de Lucques et Maître Eckhart, celui de l'exégèse proprement dite par Nicolas de Lyre. Or, il est remarquable que ces trois auteurs soient en très étroite dépendance de saint Thomas qu'ils transcrivent souvent *ad verbum*.

1. *Solution des « difficultates »*. — Cette étape que marquent les ouvrages scripturaires de saint Thomas dans l'histoire de l'herméneutique peut être envisagée sous plusieurs aspects. Tout d'abord le texte sacré continue à susciter devant la raison des difficultés que le théologien s'emploie à résoudre. Saint Thomas les introduit ordinairement par ces formules : *Hic oritur dubitatio*, *In Joa.*, c. IV, lect. 6, ℣. 44, Marietti, p. 139; *Hic oritur quæstio*, *ibid.*, c. I, lect. 14, ℣. 33, p. 64; *Hic est duplex quæstio*, *ibid.*, c. III, lect. 1, ℣. 4, p. 97; c. XV, lect. 5, ℣. 23, p. 416; *Hic est triplex quæstio*, *ibid.*, c. VI, lect. 5, ℣. 44, p. 193; ou encore : *Potest aliquis quærere, cum Verbum sit genitum a Patre, quomodo possit esse Patri coæternum. Ibid.*, p. 13.

Or, ces problèmes ne sont pas accidentels à l'exégèse. Dans l'approfondissement rationnel du donné révélé, le commentateur aboutit nécessairement à une interprétation théologique du sens littéral, si bien que l'on passe de la théologie biblique à la théologie proprement dite par des transitions insensibles, celle-ci n'étant que l'explication et la systématisation de celle-là. C'est ainsi que chez saint Thomas le commentaire de Rom., I, 17, amène un exposé de l'*habitus* de foi, Marietti, p. 19-20; celui de I, 20 : « de telle sorte qu'ils soient inexcusables », donnera toutes précisions utiles sur l'ignorance diminuant le volontaire, p. 23; ceux de I, 29-31 sur le catalogue des vices, p. 29-30, et de IV, 11 sur le signe de la circoncision, p. 60-62, analysent le donné révélé en fonction de la théologie scolastique. A telles enseignes que l'on retrouve dans les commentaires scripturaires la même doctrine, identiquement formulée que dans les ouvrages de pure théologie. Par exemple le problème du salut des infidèles, IIa-IIæ, q. II, a. 5, ad 1um; *De verit.*, q. XIV, a. 11, ad 2um; et *Ad Rom.*, c. X, lect. 3, p. 151; l'amour du prochain, IIa-IIæ, q. XXV, a. 8; *De virt.*, q. II, a. 8, et *Ad Rom.*, c. XII, lect. 3; le destin, *Cont. Gent.*, l. III, c. XCIII; *Quodl.*, XII, a. 4, et *In Matth.*, II, 2, p. 31; l'acception des personnes, IIa-IIæ, q. LXIII, a. 1, et *Ad Rom.*, c. II, lect. 2, p. 37, etc.

Par ailleurs et surtout la doctrine théologique, fermement établie selon sa méthode propre, aide à éclairer et à préciser le sens littéral; son intervention est généralement introduite par des formules comme celles-ci : *ad horum evidentiam sciendum est quod*, *Ad Rom.*, c. III, lect. 1, ỷ. 3, p. 45; *ad evidentiam hujus, primo exponamus hoc... ubi sciendum. In Joa.*, c. XII, lect. 7, ỷ. 39, p. 342. C'est ainsi que l'affirmation : « Personne n'a jamais vu Dieu », Joa., I, 18, sera expliquée par toutes les précisions relatives à la vision de l'essence divine. P. 50. Pour bien entendre Joa., VI, 40, il faut savoir que le Christ a eu une double volonté, humaine et divine. P. 191. On montrera plus loin que le démon, étant donné sa nature, ne peut rendre la vue à un aveugle de naissance, *In Joa.*, c. x, lect. 5, ỷ. 21, p. 290, que la connaissance naturelle de Dieu était accessible aux païens à plus d'un titre, *Ad Rom.*, c. I, lect. 6, ỷ. 20, p. 21, qu'il faut distinguer prédestination et prescience. *Ibid.*, c. VIII, lect. 6, ỷ. 29, p. 121.

Par suite, cette théologie impose à l'exégèse son mode d'argumentation analogue à celui d'un article de la *Somme*. Soit Joa., x, 17 : « C'est pourquoi le Père m'aime, parce que [*quia*] je donne ma vie. » Mais la mort du Christ peut-elle être cause de la dilection paternelle? Il ne semble pas, *videtur quod non*, d'où formulation de l'objection, puis de la réponse, *respondeo dicendum*, qui précise que le Christ parle de l'amour qu'il reçoit en tant qu'homme. Tout dépend du sens que l'on donne à *quia;* désigne-t-il la cause ou le terme et le signe de l'amour? Nouvelle objection, *Sed contra hoc videtur esse :* Les bonnes œuvres ne peuvent mériter la dilection divine. Enfin dernière réponse : *Sed ad hoc videndum*. P. 288; cf. c. xv, lect. 4, ỷ. 19, p. 413; c. XVII, lect. 6, ỷ. 24, p. 454, etc... D'où encore l'usage de l'argument d'autorité : les Pères ou les Conciles, cf. *ibid.*, c. I, lect. 1, ỷ. 1, p. 14; lect. 7, ỷ. 14, p. 41. La Glose voyant dans le cœur dur et impénitent de Rom., II, 5 le péché contre le Saint-Esprit, saint Thomas enchaîne : *Ideo oportet videre quid sit peccatum in Spiritum sanctum, et quomodo sit irremissibile. Est igitur sciendum quod secundum antiquos doctores Ecclesiæ qui fuerunt ante Augustinum, scilicet Athanasium, Hilarium, Ambrosium, Hieronymum et Chrysostomum... Magistri vero sequentes dicunt, Ad Rom.*, c. II, lect. 1, ỷ. 5, p. 33; l'emploi des raisons de convenance, comme celles de la mort du Christ sur la croix, *In Joa.*, c. XII, lect. 5, ỷ. 32, p. 338, et la triple nécessité de l'eau dans la régénération, *ibid.*, c. III, lect. 1, ỷ. 4, p. 96, et donc la systématisation et la précision rigoureuse de l'exégèse. Tel ce commentaire de Joa., III, 34 : « Dieu ne donne pas l'Esprit avec mesure. » Cette affirmation oblige à distinguer le cas des prophètes qui ont reçu l'Esprit avec mesure, et celui du Christ qui l'a reçu sans mesure. Mais alors se pose la question de savoir comment l'Esprit saint, qui est sans mesure selon l'expression du Symbole de saint Athanase, peut être donné avec mesure; la réponse est qu'il s'agit alors de ses dons et non de sa personne. Mais ce verset s'applique au Christ. Or, il faut savoir que celui-ci jouissait d'une triple grâce : la grâce d'union, la grâce habituelle et la grâce de chef. P. 114-115. Ce qui justifie une telle méthode d'interprétation, c'est que les écrivains inspirés et surtout saint Paul sont censés faire eux-mêmes de l'exégèse et de la théologie : *Hoc probat per auctoritatem Scripturæ, quam primo Apostolus ponit, secundo exponit, Ad Rom.*, c. IV, lect. 1, ỷ. 3, p. 57; *probat (Apostolus) conditionalem præmissam ex auctoritate Psalmi. Ibid.*, ỷ. 6, p. 59; cf. lect. 3, ỷ. 17, p. 64.

Enfin l'exégèse de saint Thomas est théologique en ce sens que le texte biblique est exploité en vue de fournir un argument aux thèses théologiques; l'exégète dégage du donné révélé des arguments scripturaires, soit que ceux-ci servent de base au raisonnement, soit qu'ils appuient une conclusion établie d'avance. L'exégèse est alors un élément de démonstration. Les textes de Joa., IV, 44; VI, 44, *prouvent* que Jésus a été prophète. Or, le prophète a deux fonctions : voir et annoncer, et le Christ les a exercées en tant que *viator. In Joa.*, p. 139, 180. Le discours sur le pain de vie suscite d'abord quatre considérations sur le sacrement de l'eucharistie, sa nature, son auteur, sa vérité et son utilité, *In Joa.*, c. VI, lect. 6, ỷ. 51, p. 199, puis sur sa nécessité comparée à celle du baptême, lect. 7, ỷ. 52, p. 200-201; enfin sur sa réception, ỷ. 56, p. 203.

Il s'ensuit que la structure même du commentaire est dépendante de cette inspiration et de ce but théologique qui conditionnent sa rédaction. Soit le bel exemple d'*Ad Rom.*, c. v, lect. 3, ỷ. 12, p. 71-75, où Paul affirme la transmission du péché originel : « Par un seul homme le péché est entré dans le monde. » Saint Thomas s'appuyant sur Augustin et l'Écriture explique d'abord l'universelle diffusion du péché originel, contre les hérétiques pélagiens qui en exceptaient les enfants. Mais la raison soulève ici une objection : *Videtur impossibile quod per originem carnis peccatum ab uno in alium traducatur*, ce qui est corroboré par l'autorité d'Aristote attestant que l'intelligence ne peut dépendre d'une cause corporelle. D'où la réponse sur le plan philosophique : *Ad hoc autem rationabiliter respondetur*, montrant que, si le corps n'est pas cause de l'âme, il joue cependant le rôle d'une disposition. Autre instance : *Sed adhuc remanet dubitatio*. Si l'âme reçoit quelque défaut de cette origine vicieuse, cela ne peut constituer une faute, et ici encore est citée l'opinion d'Aristote estimant qu'il y aurait plutôt là un sujet de miséricorde que de culpabilité. Mais on peut envisager la question sous un autre point de vue, celui de la solidarité de tous les membres de l'humanité, participants d'une même nature; c'est une idée de Porphyre, et l'on aboutit à la notion de faute attestée par l'Apôtre. Nouvelle instance : c'est beaucoup plus Ève, une femme, qu'un homme Adam, qui est à l'origine de la faute. Mais la Glose a déjà répondu que l'usage de l'Écriture est de constituer les généalogies par les hommes et non par les femmes... et surtout que c'est l'homme qui est responsable de la race et non la femme. L'autorité d'Augustin en fait foi. Cette page est le type de la question théologique issue de l'exégèse de l'Écriture, celle-ci ayant valeur d'objet de foi, mais posant de graves problèmes; d'où les objections et les réponses, les autorités patristiques (saint Augustin) et traditionnelles (la Glose) qui sont alléguées, le processus de l'argumentation rationnelle justifiant l'affirmation scripturaire : unité de l'espèce humaine, relations de l'âme et du corps; enfin l'appel aux auteurs profanes représentant la sagesse commune : Aristote et Porphyre.

Le danger, qui n'est pas toujours évité, est de prêter au texte biblique des pensées qui lui sont postérieures et surtout trop précises. L'exégèse développe le sens littéral plus qu'elle ne l'explique. Sur quoi l'on peut observer que la teneur du texte sacré n'est pas sa vraie signification; il faut la considérer dans son développement postérieur; ce qui est en puissance sera connu par l'acte; la révélation divine ayant été progressive, le développement de la tradition chrétienne est un principe d'exégèse. Le dogme actuel aide à comprendre le dogme primitif dont il est dérivé. La connaissance de foi a progressé de l'état d'imperfection à l'état de perfection. IIa-IIæ, q. I, a. 7, ad 3um. Donc les interprétations des Pères sont explicatives du con-

tenu primitif, IIª-IIæ, q. I, a. 9, ad 2um ; cf. A. Gardeil, *Les procédés exégétiques de saint Thomas*, dans *Revue thomiste*, 1903, p. 445-450.

2. *Théologique d'inspiration, de méthode et de finalité, l'exégèse de saint Thomas sera avant tout scripturaire*, en ce sens que la première règle d'herméneutique qu'elle mettra en œuvre sera d'éclairer la Bible par la Bible, et donc d'éclairer le sens d'un texte par *la citation des lieux parallèles*. Le principe n'était pas nouveau ni propre à saint Thomas. Les rabbins cherchaient à déterminer la valeur incertaine d'un mot dans tel passage par le sens qu'il avait dans d'autres textes plus clairs, mais les médiévaux, doués d'une excellente mémoire, le mirent spontanément et constamment en pratique. Ils avaient appris à lire dans la Bible, ils en avaient une connaissance familière, vivante et religieuse. Ils en savaient par cœur de longs et nombreux passages, et leur vocabulaire comme leur style et leurs images sont comme naturellement empruntés à ceux des Livres saints qui se sont en quelque sorte incorporés à la substance de leur esprit. C'est dire que les exégètes, outre les concordances manuelles dont ils pouvaient disposer, avaient toujours présents à l'esprit des textes parallèles à celui qu'ils commentaient. Une maxime biblique éveillait donc automatiquement le souvenir des autres sentences exprimant les mêmes idées et surtout contenant les mêmes mots. De là des rapprochements artificiels et curieux ou lumineux et instructifs. Jésus ayant été conduit au matin de Caïphe au prétoire, le *erat autem mane* de Joa., XVIII, 28, suggère à saint Thomas deux citations : Mich., II, 1 : *Væ qui cogitatis inutile, et operamini malum in cubilibus vestris. In luce matutina faciunt illud, quoniam contra Deum est manus eorum*; et Job, XXIV, 14 : *Mane primo surgit homicida, interficit egenum et pauperem. In Joa.*, p. 466.

La méthode est excellente et proprement exégétique. Saint Thomas ne commente pour ainsi dire pas un verset sans signaler des rapprochements avec d'autres textes bibliques. Mais, alors que ses devanciers citaient souvent la Bible dans un sens purement accomodatice ou comme de purs ornements rhétoriques, ce qui leur attirera la critique de Bacon : *Concordantiæ violentes sicut legislæ utuntur*, reprise par Nicolas de Lyre, *De commendatione Scripturæ sacræ in generali*, *P. L.*, t. CXIII, col. 30, saint Thomas se montre en général plus avisé dans le choix de ses citations, beaucoup plus réelles que verbales. Lorsque le Christ, par exemple, déclare qu'il n'accusera pas les hommes, son affirmation est corroborée par de nombreux passages bibliques qui lui refusent effectivement ce rôle, *In Joa.*, c. V, lect. 7, ℣. 45, p. 174; le texte de Joa., XII, 7 s'éclaire parfaitement par Marc., XIV, 8; XVI, 1, *ibid.*, p. 325.

Par ailleurs, saint Thomas se montre particulièrement jaloux de mettre au point les divergences apparentes soit entre plusieurs assertions du même écrit inspiré, cf. *In Joa.*, c. IX, lect. 4, ℣. 39, p. 276; c. XIII, lect. 3, ℣. 16, p. 360; c. XVIII, lect. 4, ℣. 20, p. 463, soit entre des livres différents. Or, le principe de solution est presque toujours le même : il suffit de bien entendre la teneur des textes et de distinguer les notions et donc de les préciser. C'est ainsi que selon Joa., XI, 33, Jésus a été troublé par la mort de Lazare; mais Isaïe, XLII, 4, déclare que le Messie ignorera le trouble, c'est qu'il s'agit ici d'une tristesse immodérée et qui n'est pas sous le contrôle de la raison. P. 310. Jésus réclame des œuvres, Joa., VI, 29, et Paul semble les exclure, Rom., IV. Or, l'Apôtre parle des œuvres extérieures dont la foi d'ailleurs est le principe, p. 186; cf. *ibid.*, c. XVII, lect. 6, ℣. 25, p. 455. D'après l'épître aux Philippiens, Jésus est mort par obéissance, alors que l'épître aux Éphésiens attribue son sacrifice à la charité. Il n'y a pas contradiction, car l'obéissance du Christ était inspirée par son amour. *Ad Rom.*, c. V, lect. 5, ℣. 29, p. 79; cf. *In Joa.*, c. XVI, lect. 1, ℣. 4, p. 422. Ainsi le rapprochement des textes est une source de clarté et de sécurité pour l'exégèse et surtout il enrichit la doctrine.

3. *Exégèse traditionnelle.* — Le recours au seul texte de la Bible ne peut suffire à éclairer les passages obscurs. Par ailleurs, il est admis comme un postulat qu'il n'est pas loisible à chacun de déterminer à son gré le sens de l'Écriture. A cet égard, les interprétations des Pères offrent à l'exégète un secours indispensable. Théologique, l'exégèse de saint Thomas est donc traditionnelle. On sait, en effet, que, comme les Juifs croyaient à l'inspiration des commentaires rabbiniques, les médiévaux attribuaient aux Pères une autorité éminente au point de les classer, avec Hugues de Saint-Victor, parmi les auteurs canoniques. C'est que l'ensemble de l'exégèse patristique est une manifestation de l'Esprit de Dieu lui-même sur le sens de l'Écriture. Cassiodore avait écrit : « Ce que nous trouvons dans les meilleurs interprètes nous le tenons pour divin, ce qui s'éloigne de la doctrine des Pères ou la contredit nous pensons qu'il faut le rejeter. » *De inst.*, *P. L.*, t. LXX, col. 1138. La réalisation la plus parfaite de cette conception est la confection de recueils d'extraits patristiques tels que les *Tabulæ originalium*, et surtout la *Glose continue* des quatre Évangiles ou *Catena aurea* par saint Thomas (éd. Vivès, t. XVI), plus justement appelée par celui-ci : *Expositio continua in Matthæum, Marcum, Lucam, Joannem*, commentaire uniquement composé à l'aide de textes des Pères et des docteurs de l'Église : *Sollicite ex diversis doctorum libris prædicti (Matthæi) Evangelii expositionem continuam compilavi.*

Le commentaire de saint Jean, qui est l'un des plus traditionnels de saint Thomas, suit pas à pas les deux commentateurs par excellence de cet évangile, Jean Chrysostome et Augustin. Voici, sauf erreur de notre part, la liste des citations explicites que l'on y relève, et qui ne tient compte ni des références erronées ni des citations implicites assez nombreuses :

Cyprien, Léon le Grand, Anselme, Alcuin, Pierre Comestor, une fois chacun; Bède, 6 fois; Ambroise, 7 fois; Jérôme, 12 fois; la *Glose linéaire et interlinéaire*, 20 fois; Hilaire, 28 fois; Grégoire-le-Grand, surtout les *Morales*, 43 fois; les Pères grecs sont peu utilisés : Athanase, Théophylacte, Théodore de Mopsueste et Didyme, une fois; le Damascène, 2 fois; Basile, 3 fois; Denys l'Aréopagite, 7 fois; toutefois Origène est cité 76 fois, tantôt avec approbation : *Origenes vero hanc eumdem clausulam satis pulchre exponens* (p. 18); *Origenes satis ad hoc congruo exemplo utitur* (p. 34); mais le plus souvent il est sévèrement jugé : *Origenes turpiter erravit* (p. 17); *hoc autem (Origenis) est hæreticum et blasphemum* (p. 20); *ut deliravit Origenes* (p. 21), etc. Mais Chrysostome est cité 199 fois, et Augustin 334 fois; dans 97 cas, saint Thomas rapporte l'une après l'autre leurs opinions respectives, et il en souligne parfois l'accord (II, 1, p. 77; IV, 35, p. 131), mais le plus souvent le désaccord, quelquefois il ne prend pas parti (I, 3, p. 19; IV, 16, p. 125), et il se contente de transcrire les textes ou la pensée des deux docteurs : *Littera ista potest legi dupliciter. Uno modo secundum Augustinum, alio modo secundum Chrysostomum* (VII, 37, p. 191), mais souvent il choisit soit Chrysostome : *Melius dicendum est, secundum Chrysostomum* (XII, 20, p. 330); *Chrysostomus... aliter exponit et planius* (XI, 49, p. 348); soit plus fréquemment Augustin : *Melius dicendum est secundum Augustinum* (I, 33, p. 64); *sed hoc (Chrysostomi) non videtur probabile* (V, 15, p. 152). En général, Augustin fournit l'explication spirituelle, mais c'est l'interprétation la plus littérale qui est la meilleure : *Secundum Hilarium et Chrysostomum exponitur magis ad litteram, quamvis parum mutetur* (V, 22, p. 159); *Una est (ratio) secundum Chrysostomum et litteralis* (II, 6-8, p. 80); *Prima expositio, quæ Chrysostomi est, magis est litteralis* (V, 31, p. 169); *Secundum Augustinum... sed hoc non videtur multum ad propositum pertinere... et ideo melius videtur dicendum*

secundum Chrysostomum (xi, 48, p. 317; cf. i, 3, p. 21). A ces deux exégèses concurrentes, saint Thomas préfère parfois celle de saint Grégoire (xi, 15, p. 410), et même la sienne propre (v, 20, p. 158; iv, 20, p. 126). Assez souvent, il précise ses références non seulement aux auteurs, mais aux livres eux-mêmes, surtout pour saint Augustin.

On sait que saint Thomas déplorant la mauvaise qualité et l'état fragmentaire des traductions des Pères grecs en usage dans le monde latin, notamment de Jean Chrysostome en fit faire de nouvelles : *Ut magis integra et continua prædicta sanctorum expositio redderetur, quasdam expositiones Doctorum græcorum in latinum feci transferri*, éd. Vivès, t. xvi, p. 499.

4. *Réfutation des hérétiques.* — Déjà au xiie siècle, les commentateurs faisaient fréquemment allusion aux hérétiques, à propos des interprétations erronées de l'Écriture. Or, au xiiie siècle, la réfutation des hérésies est considérée explicitement comme l'une des fins de l'exégèse et cette apologétique est un nouveau trait de l'exégèse théologique. Albert le Grand, après avoir précisé dans le prologue de son commentaire de saint Jean que le but du IVe Évangile est la manifestation des mystères du Verbe et l'édification de la foi, ajoute : *Est etiam finis confutatio hæreticorum, male dicentium de Christi Verbi Dei deitate. In Joa.*, éd. Borgnet, t. xxiv, p. 9. Saint Thomas, dans la dédicace de la *Catena aurea* à Urbain IV écrit de même : *Fuit autem mea intentio in hoc opere non solum sensum prosequi litteralem, sed etiam mysticum ponere, interdum etiam errores destruere, necnon et confirmare catholicam veritatem. Quod quidem necessarium fuisse videtur, quia in Evangelio præcipue forma fidei catholicæ traditur, et totius vitæ regula christianæ.* Éd. Vivès, t. xvi, p. 2. Dans son discours de réception à la maîtrise en théologie, saint Thomas fait de la lutte contre l'erreur une des charges essentielles qui s'impose aux docteurs de l'Église : *In defensionem fidei debent esse contra errores. Opuscula*, éd. Mandonnet, t. iv, p. 493.

De là la multitude d'allusions aux hérétiques dans les commentaires de notre auteur. Dans le c. 1er de l'épître aux Romains, il voit une réfutation de Photin, des manichéens, d'Eutychès, de Sabellius, d'Apollinaire, d'Arius et de Nestorius. *Ad Rom.*, c. i, lect. 2, ℣. 3, p. 6-8; cf. ix, 5, p. 130; *In Joa.*, c. xviii, lect. 1, ℣. 1, p. 441. Dans le commentaire de saint Jean nous relevons les mentions suivantes : *error quorumdam*, c. ii, lect. 2, ℣. 12, p. 83; cf. c. v, lect. 5, ℣. 26, p. 164; *error hæreticorum*, c. xix, lect. 2, ℣. 11, p. 475; *hæretici*, p. 15, 29, 50, 104, etc...; mais le plus souvent les fauteurs sont nommément désignés : Eunomius, marcionites, Priscillien, Cérinthe (1 fois), Apollinaire (4 fois), ébionites, Helvidius, Valentin, pélagiens (3 fois), Eutychès, macédoniens, Paul de Samosate, Photin (2 fois), Nestorius (6 fois), Sabellius (10 fois), manichéens (23 fois); le plus souvent réfuté est l'arianisme (28 fois), dont « l'immense aveuglement » (c. v, lect. 2, ℣. 17-18, p. 154) ne se rend pas à l'évidence des textes. Ce souci de définir la vérité par opposition à l'erreur est tel que les doctrines préchrétiennes sont aussi bien qualifiées d'*errores philosophorum*, c. i, lect. 1, ℣. 2, p. 18, que d'*hæresis academicorum*, c. iv, lect. 4, ℣. 35, p. 135, et c'est le texte biblique qui les réfute : *Ex hoc solvitur quæstio gentilium, qui vane quærunt.* C. i, lect. 5, ℣. 10, p. 35. Finalement Nicolas de Lyre dira que saint Jean écrivit son Évangile pour détruire l'hérésie des ébionites, *Postil.*, t. v, p. 1005, et saint Paul l'épître aux Hébreux contre l'hérésie des nazaréens. *Ibid.*, t. vi, p. 784.

5. *Utilisation des auteurs profanes.* — Avec l'Écriture, les Pères et les écrivains ecclésiastiques, les exégètes des xiie et xiiie siècles citaient abondamment les auteurs profanes, surtout, semble-t-il, sous l'influence d'Abélard, qui comparait par exemple la Trinité chrétienne à celle de Platon, *Theologia, P. L.*, t. clxxviii, col. 1186, et des maîtres chartrains; cf. J.-M. Parent, *La doctrine de la création dans l'école de Chartres*, Paris, 1938, p. 20 et *passim*. Ce sont des auteurs *authentici* dont les énoncés *robur auctoritatis habent*. Sans doute ils jouissent d'un crédit inférieur, mais qui donne cependant du poids à l'argumentation ou confirme les assertions du texte sacré. Saint Thomas se conforme à cet usage mais avec beaucoup plus de sobriété que la plupart des autres commentateurs, notamment Albert le Grand. Dans son commentaire de saint Jean, on relève seulement les noms de Maxime Valère (p. 80), Cicéron (4 fois), Platon et les platoniciens (p. 18, 451; cf. *Ad Rom.*, p. 26), Démocrite (p. 18, 19), les stoïciens (p. 334, 363, *Ad Rom.*, p. 128), et Aristote (12 fois). Celui-ci est de très loin le plus régulièrement invoqué par saint Thomas dans tous ses commentaires. *In Lam.*, éd. Vivès, t. xix, p. 221; *In Is.*, t. xviii, p. 742; *In Ps.*, t. xviii, p. 266, 310, 313, 314, 336, 441, 530, etc... On relève en outre Papias, *In Ps.*, t. xviii, p. 366; le songe de Scipion, *In Job.*, t. xviii, p. 190; Rabbi Moyses, *In Lam.*, t. xix, p. 217; Hégésippe, *ibid.*, p. 213; Flavius Josèphe, *ibid.;* ce dernier, dont Sicard de Crémone avait dressé la bibliographie (*Chronicon, P. L.*, t. ccxiii, col. 457), avait été fort goûté au xiie siècle, encore que Richard de Saint-Victor ait montré quelque défiance à l'égard de son témoignage. *Expos. diff.*, *P. L.*, t. cxcvi, col. 214.

Ces citations sont appelées par tel ou tel mot du texte et sont l'occasion d'un *excursus* utile, ou ont l'avantage, comme les pensées d'Aristote, d'exprimer avec une précision rigoureuse les doctrines que la Bible suggère par des métaphores ou avec l'imprécision du style oriental. Mais, alors que le xiie siècle citait ces auteurs à titre d'autorité dont l'affirmation fait loi, Thomas d'Aquin comme Albert les utilisent en théologiens pour l'explication rationnelle du donné révélé. La pensée des philosophes n'est pas seulement l'expression d'une doctrine commune, mais une première élucidation de la vérité, et son expression est utilisée comme moyen d'investigation dans l'intelligence de la révélation.

De là vient aussi cet aspect parfois déconcertant des commentaires de saint Thomas et de ses contemporains qui semblent prêter à la Bible des idées étrangères à sa lettre. Du moins remplacent-ils la teneur originale du texte sacré par des expressions ou des mots qui portent la marque d'une époque et d'une philosophie radicalement différentes. A y regarder de plus près, ces formules ne faussent pas le sens, elles expriment — telle l'analyse par les quatre causes — les concepts qui, de tout temps et en tous lieux, président à la pensée de tous les hommes. Ces termes abstraits des catégories aristotéliciennes ont une valeur pédagogique et constituent un outillage scolaire; ils ne faussent pas le sens, mais ils aident à l'interpréter. Les principes philosophiques que saint Thomas emprunte à Platon ou à Aristote sont des instruments efficaces pour retrouver dans Job ou dans saint Paul la vraie pensée que Dieu a exprimée; ils ne sont pas superflus dans l'exégèse du prologue de saint Jean. Notre auteur d'ailleurs s'en explique dans deux textes dont la comparaison est suggestive, le premier étant d'inspiration augustinienne : *Ille... utitur sapientia verbi, qui suppositis veræ fidei fundamentis, si qua vera in doctrinis philosophorum inveniat, in obsequium fidei assumit. Unde Augustinus dicit in II° De doctrina christiana, quod si qua philosophi dixerunt fidei nostræ accommoda, non solum formidanda non sunt, sed ab eis tamquam ab injustis possessoribus in usum nostrum vindicanda. In I Cor.*, c. i, lect. 3, ℣. 17, p. 228. Et encore, fort joliment : *Doctor sacræ Scripturæ accipit testimonum veritatis ubicumque invenerit. Unde Apos-*

totus in pluribus locis recitat dicta gentilium, sicut in I Cor. XV : « *Corrumpunt bonos mores colloquia mala.* » *Item Act.* XVII : « *In ipso vivimus, movemur et sumus.* » *Nec propter hoc approbatur tota eorum doctrina, sed eligitur bonum, quia verum a quocumque dicatur est a Spiritu sancto et respuitur malum. Unde dicitur Deut.* XXI *in figura hujus, quod si quis viderit puellam in numero captivarum, debet præcidere ungues et capillos, id est superfluitates. In Tit.*, c. I, lect. 3, p. 265.

4° *Exégèse verbale.* — Saint Thomas, comme tous les médiévaux a été féru d'étymologies puisées dans les glossaires, dans saint Isidore de Séville et un peu partout chez les Pères. Chaque nom de personne ou de lieu, hébreu, grec ou latin, est transcrit selon sa signification commune et expliqué au mieux par l'étymologie. Les exemples rapportés plus haut montrent que presque toujours ces interprétations erronées sont fondées sur des analogies morphologiques accidentelles et extérieures, confondant même souvent — on serait même tenté d'ajouter : parfois intentionnellement — la sémantique grecque et latine, voire même hébraïque. C'est que les exégètes ne recherchent pas ces équivalences par pure tradition d'école ou pour faire étalage d'érudition; il s'agit d'un procédé exégétique conscient que nous proposons d'appeler : *quod interpretatur*, et basé sur ce principe que l'attribution des noms loin d'être arbitraire est déterminée par la nature même des réalités désignées. Ainsi les mots représentent l'essence des choses, et donc comprendre les noms c'est comprendre les choses. Telle était la croyance commune de l'Ancien Testament où les noms sont comme équivalents aux personnes; d'où l'impossibilité de nommer Dieu, les changements de noms qui précèdent ou accompagnent une vocation prophétique, la fréquence des étymologies des noms propres, etc... Les Grecs ne concevaient pas les choses autrement : « Quelle vertu nous font voir les noms et quel bon effet devons-nous leur attribuer? » demandait Socrate; et Cratyle de répondre : « C'est à mon avis d'enseigner, et on peut dire absolument que, quand on sait les noms, on sait aussi les choses. — Sans doute, veux-tu dire, Cratyle, que quand on saura de quelle nature est le nom, et il est de même nature que l'objet, du même coup l'on connaîtra aussi l'objet, puisqu'il se trouve être semblable au nom, et qu'à ce compte il n'existe qu'une seule et même science pour toutes les choses semblables entre elles... — Rien de plus vrai. » Platon, *Cratyle*, 435, *d*, *e*, traduct. L. Méridier. Chez les Latins, saint Isidore partage la même conception : *Etymologia est origo vocabulorum, cum vis verbi vel nominis per interpretationem colligitur... Cujus cognitio sæpe usum necessarium habet in interpretatione sua. Nam cum videris unde ortum est nomen, citius vim ejus intelligis. Omnis enim rei inspectio, etymologia cognita, planior est. P. L.*, t. LXXXII, col. 105.

Ce raisonnement par interprétation des mots latins ou par traduction des mots hébreux et grecs « consiste à remplacer un mot étranger par sa traduction et à argumenter comme si ce mot n'avait été inséré dans la phrase dont on l'extrait qu'afin de suggérer le sens qu'on lui attribue ». Ét. Gilson, *Les idées et les lettres*, Paris, 1932, p. 159. Il est constamment employé par saint Thomas. Tout le commentaire de la prophétie de l'Emmanuel, par exemple, repose sur la traduction de *almah* qui veut dire « gardée ». *In Is.*, éd. Vivès, t. XVII, p. 720; cf. Albert le Grand, *In Matth.*, éd. Borgnet, t. XX, p. 53. Le nom de Jean prouve que le Baptiste était un excellent témoin : *Joannes quod interpretatur : « in quo est gratia », quod quidem nomen non fuit frustra sibi impositum. In Joa.*, c. I, lect. 4, ℣. 6, p. 29; cf. c. XII, lect. 1, ℣. 4, p. 324. Ce n'est pas sans raison que Béthanie est proche de Jérusalem : *Mystice autem per Bethaniam quæ interpretatur « domus obedientiæ », et Jerusalem « visio pacis » datur intelligi, quod qui sunt in statu obedientiæ, sunt propinqui ad pacem vitæ æternæ. Ibid.*, c. XI, lect. 4, ℣. 17, p. 305; cf. c. XII, lect. 1, ℣. 1, p. 322. Pour les besoins de l'argumentation, saint Thomas n'hésite pas à donner plusieurs traductions du même mot : *Caiphas, quod quidem nomen convenit suæ malitiæ. Interpretatur enim primo « investigans », quod attestatur suæ præsumptionis... secundo interpretatur « sagax » quod attestatur suæ astutiæ... tertio interpretatur « ore vomens », quod attestatur ejus stultitiæ. In Joa.*, c. XI, lect. 7, ℣. 49, p. 317. Un des cas les plus parfaits de raisonnement à partir de l'étymologie est donné par l'exégèse de Joa., XII, 21, où l'apôtre Philippe reçoit les délégués grecs : *Hoc convenit ei secundum nominis interpretationem : Philippus enim interpretatur os lampadis* (1). *Prædicatores autem sunt os Christi* (Jer., XV, 19). *Christus autem lampas est* (Is., XLII, 6). *Convenit etiam ei quantum ad locum : qui erat a Bethsaida, quæ interpretatur venatio; quia prædicatores venantur eos quos ad Christum convertunt* (Jer., XVI, 16). *Item Galileæ, quæ interpretatur transmigratio; et Gentiles ad prædicationem apostolorum transmigrati sunt de statu gentilitatis ad statum fidei.* P. 330.

On le voit, dans cette période d'enfance de la philologie toutes les fantaisies sont permises, depuis les simples jeux de mots et les à peu-près plus ou moins gauches et subtils, jusqu'aux déformations d'orthographe et les découpages arbitraires. On décomposera par exemple *cadaver* en *caro data vermibus*, et *lapis* en *lædens pedem*. Saint Thomas écrira candidement : *Cedron autem in græco est genitivus pluralis; quasi dicat trans torrentem cedrorum. Forte erant ibi multæ cedri plantæ. In Joa.*, c. XVIII, lect. 1, ℣. 1, p. 457. Cette règle d'interprétation des mots, qui est un raisonnement par analogie verbale était sans doute visée par Bacon dans son troisième grief contre les exégètes : *Consonantiæ rythmicæ sicut grammatici.*

5° *Exégèse scientifique.* — Depuis Scot Érigène, qui exploitait une idée d'Augustin, *De doctrina christiana*, l. II, c. XLII, *P. L.*, t. XXXIV, col. 65, laquelle sera mise très en valeur par Roger Bacon, *Opus majus*, p. 36, le Moyen Age voyait dans l'Écriture la source de toutes les sciences et la voie d'accès à toute vérité. D'où la nécessité pour l'exégète de posséder une culture encyclopédique pour interpréter les Livres saints. En fait, Albert le Grand fut le seul à mettre utilement en œuvre les données des sciences profanes dans l'élucidation du sens littéral; cf. J.-M. Vosté, *Sanctus Albertus Magnus Evangeliorum interpres*, dans *Angelicum*, 1932, p. 280-284. Thomas d'Aquin est beaucoup plus réservé. Commentant le mot de l'Apôtre : « L'exercice corporel sert de peu », il écrira bien : *Sicut enim reubarbarum est bonum inquantum relevat a colera, sic et ista (corporalis exercitatio etc.) inquantum comprimunt concupiscentias. In I Tim.*, c. IV, lect. 2, p. 209. Mais ces notations sont exceptionnelles. Il n'y a guère que dans le livre de Job qu'elles sont absolument exigées par le texte, et notre docteur d'expliquer, d'après Aristote et les astrologues, la position et le mouvement des astres, la dimension de notre planète, éd. Vivès, t. XVIII, p. 135, 199-200, ou encore, d'après Augustin, les mystères de la génération, *ibid.*, p. 214, et, avec le Philosophe, la structure des monstres marins, p. 221, les conditions thermiques nécessaires à la formation de l'or, p. 194, la façon de pêcher les poissons sur les rochers, p. 217, les mœurs des oiseaux, cf. Ia-IIæ, q. CII, a. 6, ad 1um, etc. Comme Pierre Comestor, il croit à la génération spontanée : « Les vers naissent de la putréfaction des blessures », *ibid.*, p. 161; mais il sait que la lèpre est contagieuse. Ia-IIæ, q. CII, a. 5, ad 4um, etc.

VII. RÈGLES HERMÉNEUTIQUES. — Une fois précisés les caractères généraux de l'exégèse de saint Thomas, il reste à relever quelques principes de critique littéraire expressément formulés ou clairement mis en œuvre dans ses commentaires. Pas plus que ses devanciers, saint Thomas n'a écrit un traité d'herméneutique, mais il est notable qu'il ne fasse jamais allusion aux sept règles de Tychonius, donatiste du IVe siècle, qui furent comme canonisées dans l'Église puisqu'elles seront reprises par Augustin, *De doctrina christiana*, l. III, c. XXIX-XXXVII, *P. L.*, t. XXXIV, et Isidore de Séville, *Sent.*, t. LXXXIII, col. 581, citées au XIIe siècle par Hugues de Saint-Victor, *Erudit. didasc.*, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 791-792, et Jean de Salisbury, *Polyc.*, VII, 14, t. CXCIX, col. 671, puis au XIIIe siècle par Albert le Grand, *In Ps.*, éd. Borgnet, t. XV, p. 434, et Ulrich de Strasbourg, cf. J. Daguillon, *Ulrich de Strasbourg. La « Summa de Bono »*, p. 60-61, enfin sanctionnées vers 1330 par Nicolas de Lyre, cf. *P. L.*, t. CXIII, col. 31-34; *Postillæ*, t. IV, p. 54, 138. En réalité, l'herméneutique de saint Thomas est nettement augustinienne, nombre de principes étant empruntés au *De doctrina christiana*, cf. E. Moirat, *Notion augustinienne de l'herméneutique*, Clermont-Ferrand, 1906, mais plusieurs règles lui sont personnelles.

1° La première règle vise *la personne même de l'exégète.* L'interprétation des Livres saints, en effet, demande un rude labeur : « Pour extraire la vérité de la foi de la sainte Écriture, il faut de longues études et beaucoup d'expérience », IIa-IIæ, q. I, a. 9, ad 1um, mais avant tout, il faut implorer le secours divin, car « c'est Dieu qui ouvre le sens des paroles des Écritures... qui révèle les mystères cachés ». *In Lam.*, éd. Vivès, t. XIX, p. 20; d'où cette formule quasi stéréotypée que l'on trouve dans presque toutes les préfaces des commentaires du Moyen Age : « Nous nous proposons de commenter ce livre selon le sens littéral, brièvement, selon nos forces, ayant confiance dans le secours de Dieu. » *In Job*, t. XVIII, p. 2. Or, humilité, studiosité et prière étaient déjà les vertus indispensables à l'interprète, selon saint Augustin, *De doctrina christiana*, *P. L.*, t. XXXIV, col. 64. Mais dans son discours de réception à la maîtrise en théologie, saint Thomas a donné une formulation plus personnelle de l'élévation des pensées, des sentiments et de la vie requise des commentateurs : illuminés les premiers par les rayons de la divine sagesse, ils méprisent les choses de la terre pour n'aspirer qu'aux célestes. Leur vie est si éminente qu'ils sont aptes à enseigner efficacement. Finalement leur aptitude à cet office, comme celle de l'Apôtre (II Cor., III, 5) vient de Dieu : *Quamvis aliquis per se, ex se ipso, non sit sufficiens ad tantum ministerium, sufficientiam tamen potest a Deo sperare. Opuscula*, éd. Mandonnet, t. IV, p. 493-496.

2° *La vérité de l'Écriture et l'analogie de la foi.* — Saint Thomas emprunte au *Super Genes. ad litt.* d'Augustin cette règle fondamentale : *Primum quidem ut veritas Scripturæ inconcusse teneatur*, Ia, q. LXVIII, a. 1; il la répète constamment : *Hoc... tenendum est, quod quidquid in sacra Scriptura continetur, verum est; alias qui contra hoc sentiret esset hæreticus, Quodl.* XII, a. 26; *Sensui litterali sacræ Scripturæ numquam potest subesse falsum.* Ia, q. I, a. 10, ad 3um. D'où, d'une part, la règle herméneutique : Ne rien introduire d'erroné dans les mots de l'Écriture : *Ne... aliquid falsum asseratur, præcipue quod veritati fidei contradicat, De pot.*, IV, 1; c'est un critère décisif d'interprétation : *Quia ista positio per veras rationes falsa deprehenditur, non est dicendum hunc esse intellectum Scripturæ*, Ia, q. LXVIII, a. 3; d'autre part la règle de l'analogie de la foi, déjà formulée par Augustin, *P. L.*, t. XXXV, col. 262, reprise par Hugues de Saint-Victor, *Erudit. didasc.*, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 808, et que saint Thomas exprime sous cette forme : « Il y a analogie quand on fait voir que la vérité d'un passage n'est point en opposition avec la vérité d'un autre passage. » Ia, q. I, a. 10, ad 2um. On sait comment notre auteur l'a mise en pratique dans son usage des références bibliques et on peut lui annexer cet autre principe : « Sous le sens spirituel, il n'y a rien de nécessaire à la foi que la sainte Écriture ne livre ailleurs manifestement par un sens littéral. » Ia, q. I, a. 10, ad 1um; *Quodl.* VII, a. 14, ad 1um, ad 3um.

3° *Le recours à la tradition.* — Hugues de Saint-Victor qui est presque le seul prédécesseur de saint Thomas à avoir formulé des règles d'herméneutique déclarait que c'est par la docilité aux Pères que l'on pouvait parvenir à l'intelligence des Écritures, ou plus exactement que l'on trouve une garantie d'orthodoxie. *Erudit. didasc.*, *P. L.*, t. CLVIII, col. 143. Mais saint Thomas précise théologiquement la nature et l'origine de cette autorité des commentaires patristiques. D'abord les Pères sont dans une plus grande proximité de la révélation; ils ont donc eu de meilleures lumières que les modernes sur le sens de l'Écriture : « Ceux qui furent plus proches du Christ, soit avant, soit après sa venue, ont connu plus pleinement les mystères de la foi. » IIa-IIæ, q. IX, a. 2. « Plus on voit de loin, et moins on voit distinctement. C'est pourquoi ceux-là connurent plus distinctement les biens espérés qui furent plus proches de l'avènement du Christ. » IIa-IIæ, q. I, a. 7, ad 1um; cf. ad 4um; *Ad Rom.*, c. VIII, lect. 4, ℣. 23; voir A. Lemonnyer, *Les apôtres comme docteurs de la foi d'après saint Thomas*, dans *Mélanges thomistes*, Le Saulchoir, 1923, p. 153-173. Par ailleurs, les Pères ont été assistés du Saint-Esprit. Le *Quodlibet* XII, a. 26, pose en effet, la question de savoir si tout ce que les saints docteurs ont dit vient de l'Esprit-Saint? Le *sed contra* répond : *Ad eumdem pertinet facere aliquid propter finem et perducere ad illum finem. Sed finis Scripturæ, quæ est a Spiritu sancto, est eruditio hominum : Hæc autem eruditio hominum ex Scripturis non potest esse nisi per expositiones sanctorum. Ergo expositiones sanctorum sunt a Spiritu sancto*, et le corps de l'article définit : *Ab eodem Spiritu Scripturæ sunt expositæ et editæ; unde dicitur I ad Cor., II (11) : « Animalis homo non percipit ea quæ Dei sunt, spiritualis autem judicat omnia », et præcipue quantum ad ea quæ sunt fidei, quia fides est donum Dei, et ideo interpretatio sermonum numeratur inter alia dona Spiritus sancti. I ad Cor., XII.* Retenons que pour Thomas d'Aquin l'exégèse chrétienne relève d'un charisme qu'il identifie à celui de l' « interprétation des paroles ».

4° La confrontation de Joa., XVIII, 23 où Jésus proteste contre le soufflet qu'il vient de recevoir, avec Matth., V, 39 où il prescrivait de ne pas résister aux coups, donne à saint Thomas l'occasion de rappeler le principe herméneutique suivant : « Selon Augustin, les paroles et les préceptes de la Sainte Écriture peuvent être interprétés et compris d'après les actions des saints, car le même Esprit qui a inspiré les prophètes et les autres auteurs de l'Écriture a mû les saints à agir (cf. II Petr., I, 21; Rom., VIII, 14). Ainsi la sainte Écriture doit être comprise de la même façon que le Christ et les autres saints l'ont observée. Or, le Christ n'a pas présenté l'autre joue au valet, ni Paul (Act., IX). En conséquence, on ne doit pas comprendre que le Christ a commandé de présenter l'autre joue, physiquement *(ad litteram)*, à celui qui a frappé la première, mais cela doit s'entendre *quantum ad præparationem animi*, si c'était nécessaire; il faut être disposé de telle sorte que l'âme ne doive pas être troublée contre l'attaquant, et qu'elle soit prête à supporter des maux semblables et même de plus graves. C'est ce que le Seigneur réalisa en présentant son corps à la mort. Ainsi donc la protestation du Seigneur fut

utile pour notre instruction. » *In Joa.*, c. xviii, lect. 4, p. 464; cf. *Ad Rom.*, c. xii, lect. 3, p. 179.

5° *Le bon sens.* — Le cas précédent montre qu'une intelligence trop étroite de la lettre aboutit à l'erreur. Une saine psychologie est indispensable à l'exégète, et saint Thomas lui doit peut-être le meilleur de ses interprétations. Lorsque Jésus, par exemple, se retourne vers les deux disciples qui le suivent, Joa., i, 38, le sens littéral donne à entendre que ceux-ci marchant en arrière, ne pouvaient voir le visage du Maître, c'est pourquoi celui-ci doit se tourner vers eux pour les encourager à l'aborder. P. 67. La contre-épreuve est décisive; il n'y a rien de déraisonnable dans l'Écriture : *Hæc expositio in hoc videtur deficere, quod asserit quædam per Scripturam sacra intelligi, quorum contraria satis evidentibus rationibus probantur. De pot.*, q. iv, a. 1, ad 5um.

6° *Les genres littéraires.* — Saint Thomas a eu nettement conscience de la forme ou du « genre » littéraire des écrits bibliques et de la nécessité d'en tenir compte dans le commentaire. Saint Bonaventure parlait de *causa formalis sive modus agendi, certitudinalis, In Joa.*, éd. Quaracchi, t. vi, p. 237, et Albert le Grand de *modus agendi nuntiativus est..., In Joa.*, éd. Borgnet, t. xxiv, p. 9; cf. pseudo-Thomas, *Expositio in Danielem*, éd. Vivès, t. xxxi, p. 196. Saint Thomas dans son *Principium* de bachelier sententiaire le désigne plus clairement par *modus loquendi* (cf. *supra*, col. 711 sq.), mais ailleurs il emploie la formule courante : le *modus agendi* que l'on identifie à la cause formelle. Dans le prologue du Psautier, il énumère les diverses formes du langage humano-divin : narration, admonition, commandement, exhortation, prière, louange, discussion : *Modus seu forma in sacra Scriptura multiplex invenitur :* NARRATIVUS... *et hoc in historialibus libris invenitur.* ADMONITORIUS *et* EXHORTATORIUS *et* PRÆCEPTIVUS... *Hic modus invenitur in Lege, prophetis et libris Salomonis.* DISPUTATIVUS *et* LAUDATIVUS, *et hoc invenitur in libro isto; quia quidquid in aliis libris prædictis modis dicitur, hic ponitur per modum laudis et orationis.* Éd. Vivès, t. xviii, p. 228; cf. p. 610.

Le récit de la chute est une narration historique. Ia, q. cii, a. 1. Le genre littéraire des prophètes se caractérise par des images : *Procedit* [*Jeremias*] *per similitudines et figuras, qui proprius modus prophetarum est.* Éd. Vivès, t. xix, p. 66. *Est* [*liber Lamentationis*] *involutus varietate similitudinum, sicut et cæteri prophetarum libri, ibid.*, p. 199; la doctrine de saint Paul est exposée *per modum epistolarum.* Marietti, t. i, p. 3. Le livre de Job rapporte une histoire vraie et n'est pas une parabole. *In Job*, éd. Vivès, t. xviii, p. 3. Les livres sapientiaux, au contraire, sont écrits en paraboles ou proverbes, *In Joa.*, c. xvi, lect. 7, ℣. 25, p. 435, qui sont du sens littéral métaphorique. Ia, q. i, a. 10, ad 3um. A propos de l'enseignement du Christ, saint Thomas a cette excellente remarque :

Proverbium autem dicitur proprie quando loco alterius ponitur aliud, cum scilicet unum verbum ex similitudine alterius datur intelligi : quod etiam parabola dicitur. Loquebatur autem ex proverbiis Dominus primo quidem propter malos, ut mysteria regni cælestis eis occultaret... secundo vero propter bonos, ut ex proverbiis exercerentur ad inquirendum; unde postquam Dominus turbis proverbia seu parabolas proposuit, discipuli seorsum Christum interrogabant... Ignorantia autem quæ proveniebat ex proverbiis a Christo propositis, utilis quidem erat et damnosa. Sed utilis bonis et justis ad exercitium in Dei laudem quærentibus : nam dum ea non intelligunt credunt, glorificant Dominum et ejus sapientiam supra se existentem... Damnosa autem malis, quia non intelligentes, blasphemant. *In Joa.*, c. x, lect. 2, ℣. 6, p. 281.

Ces genres littéraires préalablement discernés sont une clef pour l'exégèse. Une fois reconnu, par exemple, que saint Matthieu a écrit son évangile pour les juifs et qu'il s'est donc conformé aux coutumes de ce peuple, on comprend que son ouvrage soit intitulé d'après le premier sujet traité, une généalogie, et que la première phrase ne comporte pas de verbe, puisque tel est l'usage des écrits prophétiques. *In Matth.*, Marietti, p. 6. Dans le prologue du Psautier, saint Thomas précise l'herméneutique des « figures » prophétiques :

Prophetiæ autem aliquando dicuntur de rebus quæ tunc temporis erant, sed non principaliter dicuntur de eis, sed in quantum figura sunt futurorum; et ideo Spiritus sanctus ordinavit quod qando talia dicuntur, inserantur quædam quæ excedunt conditionem illius rei gestæ, ut animus elevetur ad figuratum. Sicut in Daniele multa dicuntur de Antiocho in figuram Antichristi : unde ibi quædam leguntur quæ non sunt in eo completa, implebuntur autem in Antichristo. Éd. Vivès, t. xviii, p. 230.

7° *L'intention de l'écrivain inspiré.* — Dire que l'exégèse vise à l'intelligence correcte du texte biblique, *recte accipitur, Quodl.*, vii, a. 15, c'est dire avant tout que son principal souci sera de retrouver le sens que l'auteur avait eu en vue; cette règle formulée par Augustin, *Super Gen. ad litt., P. L.*, t. xxxiv, col. 262, est soigneusement observée par saint Thomas qui s'en inspire toujours pour décider entre plusieurs interprétations possibles : *Et hoc magis facit ad intentionem Apostoli, In I Tim.*, c. ii, lec. 1, p. 193; *Licet hæc lectura* (ce commentaire) *sustineri possit, non tamen est secundum intentionem Apostoli. Ad Gal*, c. iv, lect. 4, p. 572. Commentant Rom., iii, 4, où est cité le Ps. l, 6 : « Afin que tu triomphes lorsque tu seras jugé », saint Thomas se réfère à d'autres exégèses de ce texte rapportées par la *Glose*, mais qui ne peuvent coïncider avec « l'intention de l'Apôtre », parce qu'elles ne tiennent pas compte de la citation; c'est ce que démontre le ℣. 5 où la pensée de Paul est nette, et ce contexte permet de traduire *ut vincas* comme final et non comme consécutif, Marietti, p. 46-47. L'interprétation de Rom., iii, 9 par la *Glose* n'est pas davantage acceptable pour la même raison : *Hæc responsio non videtur esse omnino secundum intentionem Apostoli quia infra ostendet quod... Ibid.*, p. 48 Il y a donc une coïncidence exacte entre le sens littéral et cette intention de l'auteur : *Hæc expositio est litteralis et secundum intentionem Apostoli, Ad Rom*, c. iv, lect. 1, ℣. 4, 5, p. 58; si bien que l'exégète en vertu de ce critère est non seulement autorisé à choisir entre les interprétations traditionnelles, mais encore à en proposer hardiment une nouvelle : *Ex utraque harum expositionum (Augustini et Ambrosii) potest conflari tertia, quæ magis videtur ad intentionem Apostoli pertinere. Ibid.*, c. v, lect. 4, ℣. 13, p. 76.

8° *Le contexte.* — Comme quelques-unes des précédentes citations le déclaraient expressément, c'est le contexte qui permet de déterminer avec sécurité le sens littéral et l'intention de l'auteur. C'est ce qu'avait déjà enseigné saint Augustin, *Super Genes. ad litt.*, *P. L.*, t. xxxiv, col. 262, et après lui Richard de Saint-Victor : *Debemus semper in hujusmodi ex circumstantia litteræ sensum auctoris perpendere et assignare. Decl. nonn. diffic., P. L.*, t. cxcvi, col. 265; cf. 614. Saint Thomas formule à son tour cette règle : Le sens littéral se détermine par l'aveu du contexte, *salva circumstantia litteræ, De pot.*, q. iv, a. 1; cf. a. 2, fin), et l'applique. Lorsque Paul dit aux Galates : « Vous observez les jours, les mois, les temps et les années », Gal., iv, 10, on peut penser à une curiosité astrologique qui relève de l'idolâtrie, mais, répond le commentateur, comme en tout ce qui précède et ce qui suit, il est question du retour des Galates à l'observance de la Loi, il est plus conforme au sujet même de l'épître de voir ici une allusion aux observances légales. P. 572.

9° *Le style et les hébraïsmes.* — La sainte Écriture a des manières de s'exprimer qui lui sont propres, et

dont l'exégète doit être averti sous peine de contresens certains. Or, malgré son ignorance du grec et de l'hébreu, saint Thomas est l'un des médiévaux qui se montre le plus soucieux de déterminer le sens précis des notions bibliques. L'exactitude de ses intuitions, sinon de ses analyses, est remarquable. C'est ainsi que dans son commentaire de saint Jean, il remarque que dans l'Écriture, « vrai » s'oppose à faux, figuré et participé, ce qui lui permet de donner une exégèse de *Lux vera*, Joa., I, 9, bien meilleure que celle de Chrysostome et d'Augustin, Marietti, p. 32; « monde » est pris tantôt dans le sens de création, tantôt de perfection, tantôt de perversité. *Ibid.* La « colère de Dieu » s'entend du châtiment des méchants. C. III, 36, p. 116. Dans l'Ancien Testament, la « vertu divine » désigne le plus souvent la puissance créatrice. C. V, 21, p. 159. L'usage de l'Écriture est d'appeler « frères » les consanguins ou les proches parents, c. II, 12; c. VII, 3, p. 83, 210, et les brebis les fidèles, c. X, 1, p. 277; le loup désigne le diable, ou l'hérétique, ou le tyran, c. X, 12, p. 285; chacune de ces nuances est appuyée d'une citation.

Le commentaire étendu de la répétition *Amen, Amen* propre à saint Jean montre bien le bénéfice de ces précisions pour l'intelligence de la pensée :

On doit noter que cette locution *Amen* est hébraïque. Le Christ en use fréquemment. Aussi par respect, aucun traducteur, ni chez les grecs, ni chez les latins, n'a voulu la traduire. Parfois elle signifie : c'est vrai, ou : vraiment; parfois : qu'il en soit ainsi. Voilà pourquoi dans les Ps. LXXI, XXXVIII, CVI où nous avons *fiat*, il y a dans l'hébreu : *Amen, Amen*. Or Jean est le seul évangéliste à répéter deux fois ce mot. La raison en est que les autres évangélistes relatent principalement ce qui relève de l'humanité du Christ, c'est-à-dire des choses facilement croyables qui n'ont pas besoin d'être affirmées avec force. Au contraire, Jean traite principalement ce qui relève de la divinité du Christ, c'est-à-dire des choses cachées, éloignées de la connaissance humaine, et qui ont besoin d'une affirmation renforcée. *In Joa.*, c. III, lect. 1, ℣. 3, p. 94.

La formulation de cette dernière raison ne laisse-t-elle pas entendre que le vocabulaire est propre à l'évangéliste qui ne traduit pas mot à mot, mais *ad sensum* les paroles du Seigneur ?

Saint Thomas sait que, pour exprimer les qualités d'un individu, l'hébreu fait souvent précéder le nom exprimant cette qualité du mot « fils »; « *Filius olei...* » *Proprietas hebraici sermonis est ut quilibet illius rei dicatur esse filius in quo abundat. In Is.*, éd. Vivès, t. XVIII, p. 702. Autres idiotismes : « Dans les Écritures, Dieu est dit venir vers l'homme lorsqu'il lui octroie ses bienfaits. » *In Job, ibid.*, p. 62. « Dans l'Ancien Testament, on trouve cette tournure du langage : tout ce qui est député au culte divin est dit être sanctifié. » *In Joa.*, c. XVII, lect. 4, p. 17, Marietti, p. 449. L'hébreu exprime le superlatif en mettant le substantif singulier en construction avec son pluriel, ainsi : « Cantique des Cantiques » : *Consuevit enim genitivus pluraliter appositus nominativo denotare excellentiam, ut Rex Regum et Dominus Dominantium, In Cant.*, éd. Vivès, t. XVIII, p. 609; *Dicit autem « expectatio expectat », ut talis geminatio intensionem expectationis designet, secundum illud Ps. XXXIX : « Expectans expectavi Dominum ». Ad Rom.*, c. VIII, lect. 3, ℣. 19, Marietti, p. 114.

C'est dire que la parole de Dieu s'adressant aux hommes s'adapte à leur entendement : *Secundum opinionem populi loquitur Scriptura.* Iª-IIæ, q. XCVIII, a. 3, ad 2um. Cette loi, discernée par Jean Chrysostome, est plusieurs fois reprise par saint Thomas : *Considerandum est quod Moyses rudi populo loquebatur, quorum imbecillitati condescendens, illa solum eis proposuit quæ manifeste sensui apparent.* Iª, q. LXVIII, a. 3; *Moyses loquebatur rudi populo, qui nihil nisi corporalia potest capere.* Iª, q. LXVII, a. 4. Aussi bien le langage biblique dispose-t-il de toutes les ressources de la rhétorique, des formules métaphoriques : *Hæc sub metaphora dicuntur, In Job*, éd. Vivès, t. XVIII, p. 78, 153, 155, 193; *loquitur metaphorice, In Is., ibid.*, p. 726, 734; des métonymies, comme le ciel pour les anges et la terre pour les hommes, *ibid.*, p. 675; des hyperboles : *Hæc hyperbolice dicuntur, In Job, ibid.*, p. 215; cf. *In Jer.*, t. XIX, p. 140; *In Lam.*, p. 222; figures qui, bien entendues, sont l'expression de la vérité : *Sunt locutiones hyperbolicæ, nec tamen falsæ quia figuratæ, quibus aliud dicitur et aliud significatur, In Lam.*, p. 221; cf. Iª, q. I, a. 10, ad 3um; « *Conturbati sunt...* » *Glossa dicit quod loquitur hyperbolice. Sed contra. Ergo excessit veritatem propheta. Et dicendum : Quod in aliquibus Scripturis sumitur per excessum veritatis simpliciter; in sacra Scriptura pro excessu veritatis secundum opinionem hominum; quasi dicat : Conturbatio erit ultra quam credi possit. Vel aliter : Hyperbole est quidam tropus, et in tropicis locutionibus aliud dicitur et aliud intelligitur. Unde non est falsitas quantum ad sensum quem intendit facere, sicut etiam in metaphora. In Is.*, t. XVII, p. 708.

Sur le dernier verset de saint Jean : « Le monde entier ne pourrait contenir les livres qu'il faudrait écrire... », Saint Thomas, après avoir relevé l'hyperbole, cite la règle herméneutique d'Augustin :

Sacra Scriptura utitur quibusdam figuratis locutionibus sicut Is., VI, 1 : *Vidi Dominum sedentem super solium excelsum et elevatum*, et tamen non sunt falsæ; ita quando in sacra Scriptura est aliqua locutio hyperbolica. Non enim est intentio dicentis ut credatur quod dicit, sed quod intendit significare, scilicet excessum operum Christi. Hoc tamen non fit quando aliquid quod erat obscurum vel dubium exponitur; sed quando id quod est apertum augetur vel attenuatur; puta cum quis volens copiam alicujus rei commandare, dicit : Hoc sufficit centum personis vel mille. Volens autem vituperare dicit : Hoc vix sufficeret tribus. Nec tamen falsum dicit : quia sic verba rem quæ indicatur excedunt, ut ostendatur quod non intendit mentiri, sed ostendere esse parum vel multum. Marietti, p. 518.

Enfin l'alphabétisme est un procédé aussi régulier dans la poésie hébraïque que latine. *In Lam.*, t. XIX, p. 200. Une fois son existence constatée, il permet de corriger les déplacements accidentels de versets ou de strophes : *Sciendum tamen quod isti tres versus, secundum quosdam, debent præponi præcedentibus, ut* PHE *littera sit ante* AIN *præter solitum morem. Ibid.*, p. 218.

10° *La mystique des nombres*, qui joue un grand rôle dans les commentaires du Moyen Age est surtout appliquée à l'interprétation du Psautier par Honorius d'Autun, Pierre Lombard, et saint Thomas. Ce n'est pas par hasard en effet, qu'il y a 150 psaumes. Dans la question de savoir s'il faut séparer le ps. II du ps. I ou les considérer comme une unité, il faut tenir compte du chiffre global du Psautier. Si l'on joint les deux premiers psaumes, il manquerait un psaume à la collection; il faudrait alors ajouter le psaume *Pusillus eram* qui se trouve dans plusieurs psautiers. *In Ps.*, éd. Vivès, t. XVIII, p. 234-235. De fait 150 se décomposent en 70 et en 80. Or, 7 est le symbole de la vie terrestre, puisque la création s'est faite en sept jours, et 8 signifie la vie future, de sorte que le psautier traite de la vie présente et de la vie éternelle; ou bien, 7 et 8 signifient l'Ancien et le Nouveau Testament, etc. *Ibid.*, p. 230-231.

11° *Le cadre historique.* — Il y a des traces dans l'exégèse de saint Thomas d'un réel souci de replacer le livre qu'il commente dans son milieu historique. C'est ainsi qu'il étudie les Psaumes en fonction des circonstances de leur composition, ce qui est assez nouveau. Mais les ressources historiques de son temps étant encore plus pauvres que ses connaissances linguistiques, on ne doit pas s'étonner d'erreurs comme

celles-ci : identification de Sichar et de Sichem, *In Joa.*, c. IV, lect. 1, ℣. 5, du Calvaire avec un ossuaire où l'on mettait les têtes des décapités, *ibid.*, c. XIX, lect. 3, ℣. 17, d'Arimathie avec Ramatha de I Reg., I, *ibid.*, lect. 6, ℣. 38, p. 485, de l'impression du calcul des 46 années de la construction du Temple, *ibid.*, c. II, lect. 3, ℣. 20, d'Apollos promu évêque de Corinthe. *In Tit.*, c. III, lect. 2, p. 279.

Mais on n'en appréciera que davantage les bonnes explications de l'hostilité entre Juifs et Samaritains, *In Joa.*, c. IV, lect. 1, ℣. 1, de la dénomination de la mer de Galilée par lac de Tibériade, *ibid.*, c. VI, lect. 1, ℣. 1, de l'institution de la fête de la Dédicace, *ibid.*, c. X, lect. 5, ℣. 21, de la localisation du portique de Salomon, *ibid.*, ℣. 23, du tombeau de Lazare, *ibid.*, c. XI, lect. 5, ℣. 38, du Cédron au pied du mont des Oliviers, *ibid.*, c. XVIII, lect. 1, ℣. 1, p. 457, de la pérennité du souverain pontificat, *ibid.*, c. XI, lect. 7, ℣. 49, de l'usage d'associer un nom grec au nom juif, *Ad Rom.*, c. I, lect. 1, ℣. 1, etc.

12° *Solution des antinomies bibliques.* — De très bonne heure avec le *Contre Apion* de Josèphe, le *Contre Celse* d'Origène, et surtout le *De consensu evangelistarum* de saint Augustin, jusqu'au *De contrarietatibus Scripturæ* de Pierre le Chantre, et la *Concordance des quatre Évangélistes* de Zacharie de Besançon, *P. L.*, t. CLXXXVI, col. 11-620, on s'était efforcé de donner une solution aux divergences, sinon aux contradictions relevées entre les textes bibliques. La littérature rabbinique nous a livré plusieurs recueils d'exercices scolastiques s'attachant à résoudre ces antinomies. Saint Thomas s'en est préoccupé (cf. *supra*, col. 718) et son commentaire de saint Jean particulièrement s'attache aux difficultés que pose la question johannique. Nous citerons quelques exemples de ses explications des divergences entre les Synoptiques et le IV[e] évangile, qui lui permettent par surcroît de formuler quelques règles d'herméneutique.

Jean, II, 12, place la venue du Christ à Capharnaüm avant l'incarcération de Jean-Baptiste; Matthieu, IV, la situe après cet emprisonnement. Saint Thomas répond d'après l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe, que les Synoptiques commencent leur narration à partir de l'emprisonnement de Jean, cf. Matth., IV, 12; Marc., I, 14. Mais le quatrième évangéliste qui leur survécut prit connaissance de leurs écrits, et il en approuva la sincérité et la vérité. Toutefois ayant remarqué quelques déficiences, notamment en ce qui concerne la première prédication du Seigneur avant l'emprisonnement de Jean, il commença son évangile, sur la demande des fidèles, en remontant plus haut, et il relata les événements antérieurs à cette captivité, ceux-là mêmes que ses devanciers avaient omis, c'est-à-dire dès la première année, celle du baptême, de telle sorte que dans son évangile la mise en ordre soit manifeste. P. 82. En conséquence, saint Thomas, comme Albert le Grand, compte trois ans et demi de ministère public, dont une année avant le miracle de Cana. P. 84. Il insiste sur l'excellence de l'ordre chronologique de Jean : *Joannes ipse servat ordinem historiæ*, c. XII, lect. 1, ℣. 2, p. 323; *Joannes vero, qui sequitur ordinem temporis*, c. XIX, lect. 3, p. 477; jugement sanctionné par les modernes.

D'après Matth., IV, il semble que les premiers disciples, Pierre, André, Jacques et Jean furent appelés par le Christ après l'emprisonnement du Baptiste, ce qui ne cadre pas avec le récit du IV[e] évangile où l'on voit ces disciples descendre avec Jésus à Capharnaüm avant que Jean fût incarcéré. Mais tout s'explique par le *principe de la récapitulation*, grâce auquel Matthieu, qui ne suit pas l'ordre historique raconte après leur date les événements précédents. *In Joa.*, c. II, lect. 2, ℣. 12, p. 83. Cette règle de la récapitulation que saint Thomas emprunte explicitement au *De consensu evangelistarum*, sera repris c. XVIII, lect. 4, ℣. 25, p. 465, et surtout par les commentaires apocryphes sur la Genèse, éd. Vivès, t. XXXI, p. 21, et les livres des Macchabées, t. XXXI, p. 284, 310; elle constituait la sixième règle herméneutique de Tychonius.

D'après Joa., XII, 5, Judas est seul à murmurer contre la prodigalité de Marie, p. 325, alors que d'après Matthieu la protestation est unanime, mais ce *dernier use du pluriel pour le singulier*, comme II, 20; ce qui est fort bien vu, l'usage du pluriel collectif étant une caractéristique du premier évangile.

Jean, XII, 14 dit succinctement : « Jésus ayant trouvé un ânon monta dessus. » Sur quoi saint Thomas commente : On doit noter que l'évangéliste Jean écrivit son évangile après tous les autres évangélistes; aussi a-t-il lu attentivement leurs évangiles, et ce qu'ils disaient longuement, il le rapporte brièvement, mais il supplée ce qu'ils ont omis. Or, il est dit dans les autres évangiles que le Seigneur envoya deux de ses disciples lui amener une ânesse, et c'est ce fait que Jean résume ici. P. 328.

La précision chronologique de Joa., XIII, 1 : « Avant la fête de Pâques » donne lieu à une note érudite, p. 349-350, car elle ne concorde pas avec celles de Matth., XXVI, Marc., XIV, Luc., XXII, qui fixent l'immolation de l'agneau pascal au premier jour des azymes, date par conséquent de la dernière Cène. Les Grecs répondent que les Synoptiques n'ont pas rapporté ce fait selon la vérité, et c'est pourquoi Jean les corrige. Mais il est hérétique de dire qu'il y a quelque chose de faux non seulement dans l'Évangile, mais même dans quelque écriture canonique que ce soit. Et c'est pourquoi il est nécessaire d'assurer que les évangélistes disent la même chose et ne divergent en rien. Il faut se rapporter ici à Lev., XXIII, où l'on voit que les fêtes juives, comme les nôtres, commençaient la veille au soir de la solennité. Le jour était compris d'un soir à l'autre. C'est ce comput qu'adoptent les évangélistes en disant que la Cène fut célébrée le premier jour des Azymes, c'est-à-dire le jour précédent au soir. Au contraire, Jean n'envisage que le jour même de la fête, et il considère le soir précédent comme une vigile; cf. Joa., XVIII, 28, p. 467.

Jean, XVIII, 25, situe le deuxième reniement de Pierre près du brasero, alors que, selon Matth., XXVI, 71, Pierre était sorti lorsqu'il a rencontré la servante. De plus, d'après Matthieu, Pierre est interrogé par une *autre* servante alors que pour Jean et Luc, XXII, 59, il est en butte aux questions de nombreux serviteurs. Il faut répondre qu'après son premier reniement, Pierre s'est levé, il a franchi la porte, et une fois dehors une servante l'a interpellé, ou bien celle-ci a pris à partie ceux qui se trouvaient là, comme Matthieu le signale. Et ainsi Pierre renia une deuxième fois. Peu après il revient pour s'excuser et s'asseoit au milieu de tous; ceux-ci informés par la servante l'interrogent à leur tour, comme le note Matthieu, ou bien l'un d'eux a commencé et les autres ont suivi; d'où le troisième reniement, ce qui concorde avec le récit johannique. Mais ces explications pour les esprits curieux n'ont qu'une valeur relative. Voici la règle herméneutique que l'on doit appliquer :

> Nec refert si alii Evangelistæ dicunt tertiam interrogationem factam a pluribus, Joannes vero factam ab uno. Potuit enim fieri ut iste, qui magis certus erat, interrogaret, et alios ad interrogandum incitaret. Multa enim circa hæc verba dicta sunt a circumstantibus, quorum unum commemorat Evangelista unus, et alius aliud, cum non esset eorum principalis intentio ad hoc; sed ad commemorandum verba Petri et ostendendum veritatem ejus quod Dominus dixerat Petro; unde in verbis Petri omnes conveniunt. P. 465.

Jean, XIX, 25, situe les saintes femmes près de la croix, alors que Matthieu et Marc disent qu'elles se tenaient à distance. On pourrait penser qu'il ne s'agit pas des mêmes personnes, mais la mention expresse de Marie Madeleine dans toutes les narrations oblige à les identifier. La solution n'est pas celle de l'esprit géométrique : l'éloignement et la proximité sont des mesures relatives, *Et nihil prohibet aliquod quodammodo dici longe et quodammodo dici juxta;* proches au regard, ces femmes pouvaient être localement assez loin, ou bien au début elles étaient près, puis elles se sont écartées lorsque les insulteurs sont arrivés. P. 491.

13° *Interprétation prudente et indulgente.* — Malgré tous ses efforts, l'exégète peut ne pas arriver à une interprétation certaine du texte, il se gardera bien de proposer sa solution comme définitive ou exclusive, et il sera accueillant à d'autres commentaires. Le principe était celui d'Augustin : *Sicut ipse (Augustinus) subjungit, multiplices expositiones ipse posuit in verbis Genesis, ut sic accipiatur una expositio, quod alteri expositioni non præjudicetur, quæ forte melior est... Sic ergo secundum quamcumque opinionem potest veritas sacræ Scripturæ salvari diversimode. Unde non est coarctandus sensus sacræ Scripturæ ad aliquid horum. Quodl.*, IV, a. 3. *Cum Scriptura divina multipliciter exponi possit, quod nulli expositioni aliquis ita præcise inhæreat, ut si certa ratione constiterit, hoc esse falsum quod aliquis sensum Scripturæ esse credebat, id nihilominus asserere præsumit, ne Scriptura ex hoc ab infidelibus derideatur.* Iª, q. LXVIII, a. 1.

Aussi bien, saint Thomas dans la pratique se montre-t-il toujours fort réservé dans les interprétations qu'il propose, cf. Iª, q. LXXIV, a. 2, fin. Bien plus, il est accueillant à toutes les exégèses qui ne contredisent ni la foi ni le contexte. D'où cette règle : *Ne aliquis ita Scripturam ad unum sensum cogere velit, quod alios sensus qui in se veritatem continent, et possunt, salva circumstantia litteræ Scripturæ aptari. De pot.*, q. IV, a. 1. Ce n'est pas que toutes ces explications rendent compte du vrai et unique sens littéral, elles sont *adaptées;* il s'agit d'une règle herméneutique qui autorise le théologien à gloser l'Écriture de bien des façons, ne serait-ce qu'en recueillant les interprétations patristiques divergentes. Il enrichit ainsi la valeur pédagogique de son enseignement essentiellement biblique.

14° *Les sens spirituels.* — Si les règles herméneutiques susdites ne permettent pas toujours de définir le sens littéral avec une précision rigoureuse, cette approximation est accidentelle. Au contraire, l'exégèse des sens allégoriques, moraux ou anagogiques ne peut de soi parvenir à une certitude absolue, *Quodl.* VII, a. 14, ad 4um; elle n'est jamais qu'une conjecture, si bien que ces sens ne sont admis à faire preuve ni en apologétique, *ibid.* et *Sent. Prol.*, q. I, a. 5, sed cont., ni en théologie, Iª, q. I, a. 10, ad 1um. Seule l'Église peut les déterminer avec sécurité. IIª-IIæ, q. I, a. 9, 10. Il reste que le commentateur ne doit pas les négliger, et saint Thomas est le seul théologien à avoir donné aux exégètes une règle précise de leur interprétation, fondée sur la finalité progressive de la révélation :

Les quatre sens sont attribués à l'Écriture, non pas de telle sorte qu'on doive donner de tous ses passages une quadruple exposition, mais tantôt quatre, tantôt trois, tantôt deux, tantôt un seul. *Dans la sainte Écriture, en effet, il arrive surtout que ce qui doit suivre dans l'ordre du temps soit signifié par ce qui le précède*, et de là vient que parfois dans la sainte Écriture, ce qui est dit au sens littéral de ce qui précède peut s'exposer au sens spirituel de ce qui viendra plus tard, tandis que l'inverse n'est pas vrai. Or, parmi toutes les choses qui sont narrées dans la sainte Écriture, les premières sont celles qui relèvent de l'Ancien Testament, et c'est pourquoi ce qui se rapporte selon le sens littéral aux faits de l'Ancien Testament pourra être exposé selon les quatre sens indiqués. Puis viennent en second lieu les choses qui se rapportent à l'état de l'Église présente; parmi ces choses, les premières sont celles qui concernent la tête (le Christ), lesquelles ont rapport à ce qui regarde les membres (les fidèles), car le vrai corps du Christ lui-même et ce qui s'est produit en lui sont la figure du corps mystique et de ce qui s'y passe, de telle sorte que nous devons prendre l'exemple de nos vies sur le Christ lui-même. Enfin dans le Christ nous est préfigurée la gloire future. De tout cela, il résulte que ce qui est dit au sens littéral du Christ, notre tête, peut être interprété et allégoriquement, en le référant à son corps mystique, et moralement, en le référant à nos actes qui doivent être réformés à son exemple, et anagogiquement en tant que dans la personne du Christ nous est montré le chemin de la gloire. Au contraire, ce qui est dit de l'Église au sens littéral ne peut pas être exposé allégoriquement, à moins peut-être qu'on interprète ainsi ce qui est dit de l'Église primitive, pour l'appliquer à l'état postérieur de l'Église actuelle. Mais on peut donner de ces faits une interprétation morale et anagogique. D'autre part, ce qui est présenté au sens littéral, comme appartenant à la conduite morale n'est pas habituellement exposé autrement que selon le sens allégorique. Enfin ce qui, au sens littéral, relève de l'état de gloire, ne s'expose d'ordinaire en aucun autre sens, pour cette raison qu'il n'est pas la figure d'une autre chose, mais qu'au contraire tout le reste le figure. *Quodl.*, VII, a. 15, ad 5um.

Ainsi, et c'est une innovation considérable, on ne peut plus appliquer légitimement n'importe quel sens spirituel à un texte de l'Écriture. C'était fermer la voie aux débauches d'imagination de Raban Maur et de ses successeurs. Même pour des fins spirituelles l'exégète devra s'astreindre à suivre une méthode rationnelle et demeurer fidèle aux exigences d'une technique scientifique. N'était-ce pas porter un coup fatal à l'exégèse allégorique? Le fait est qu'elle ne fera plus que décliner. D'autant plus que saint Thomas affirme que toute vérité enseignée par un sens spirituel se trouve exposé ailleurs en clair par le sens littéral : *Nihil est quod occulte in aliquo loco sacræ Scripturæ tradatur quod non alibi manifeste exponatur, unde spiritualis expositio semper debet habere fulcimentum ab aliqua litterali expositione sacræ Scripturæ, et ita vitetur omnis erroris expositio. Quodl.*, VII, a. 14, ad 3um. Dès lors, si l'exposé des sens spirituels demande au préalable une critique du sens littéral, pourquoi ne pas s'attacher uniquement à celui-ci qui contient toute vérité et toute mystique, de la façon la plus claire, *manifeste*, et qu'une saine exégèse permettra d'assimiler en toute sécurité?

VIII. CONCLUSION. — L'exégèse de saint Thomas d'Aquin est essentiellement celle d'un théologien qui cherche à dégager des textes bibliques toute leur valeur doctrinale possible. La place, à notre avis considérable, qu'il occupe dans l'histoire de l'herméneutique, tient moins à la méthode qu'il aurait employée et aux résultats auxquels il serait parvenu — encore que les modernes le citent encore comme une autorité — qu'à sa parfaite mise au point des tendances et de l'acquis de ses devanciers. Il a hérité du culte pour le sens littéral de l'école de Saint-Victor et aussi de saint Albert; il croit à la valeur profonde de l'interprétation spirituelle, car jamais la meilleure exégèse du monde ne sera exhaustive de tout le sens religieux mis par Dieu sous chaque mot de sa révélation : *Auctor principalis sacræ Scripturæ est Spiritus sanctus, qui in uno verbo sacræ Scripturæ intellexit multo plura quam per expositores sacræ Scripturæ exponantur vel discernantur. Quodl.*, VII, a. 14, ad 5um. Mais le génie de saint Thomas a été, d'une part, de modérer l'exubérance sans contrôle et finalement sans fruit des interprétations allégoriques en définissant les règles de leur discernement et le mode de leur rattachement à la lettre et au contexte; et, d'autre part, de pratiquer lui-même une exégèse littérale toute de pénétration et de

finesse. Son exactitude est ici assez souvent en défaut, parce qu'il lui a manqué comme à ses contemporains, le secours des sciences annexes, et avant tout d'une philologie éprouvée et de connaissances historiques étendues. Mais il a eu le sens de tout cela et il est aisé de discerner dans son œuvre scripturaire le bon grain de l'ivraie. C'est par l'esprit de son exégèse, alliant le respect du document à une curiosité théologique inspirée par la foi, que saint Thomas dépasse notablement ses contemporains. La preuve en est que Nicolas de Lyre, mieux outillé par son érudition hébraïque pour la pénétration du sens littéral, le suivra fidèlement sans avoir à le contredire. A la fin de cette enquête à travers les ouvrages bibliques du Docteur angélique, nous ne pouvons que souscrire au jugement du P. Denifle : « Si l'on compare un commentaire de saint Thomas avec ceux qui le précèdent immédiatement, on y rencontre d'une façon générale les mêmes questions, fréquemment les mêmes solutions, les mêmes textes scripturaires, quoique en plus grand nombre; seulement chez saint Thomas, ici comme dans la *Somme*, tout est de beaucoup plus pénétrant, parce que plein de raison, plus sûr et plus concret. » *Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Justitia Dei* (Rom., I, 17) *und Justificatio*, Mayence, 1905, p. 136.

Alors que l'œuvre exégétique d'Albert le Grand a fait l'objet de nombreux travaux de valeur, celle de saint Thomas n'a fait l'objet d'aucune étude d'ensemble depuis l'excellent article du P. A. Gardeil, *Les procédés exégétiques de saint Thomas d'Aquin*, dans *Revue thomiste*, 1903, p. 428-457, et en dehors des études de détail ou des questions d'introduction et de textes.

I. Texte et introduction. — M. Grabmann, *Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin*, Munster, 1920; U. Holzmeister, *Die exegetischen Schriften des hl. Thomas*, dans *Zeitschr. f. kath. Theologie*, 1923, p. 327-328; P. Mandonnet, *Des écrits authentiques de saint Thomas d'Aquin*, Fribourg, 1910; le même, *Chronologie sommaire de la vie et des écrits de saint Thomas*, dans *Revue des sciences philos. et théol.*, 1920, p. 142-152; le même, *Chronologie des écrits scripturaires de saint Thomas d'Aquin*, extrait de la *Revue thomiste*, 1928-1929; P. Mandonnet-J. Destrez, *Bibliographie thomiste*, Le Saulchoir, 1921; A. Masnovo, *La « Catena aurea » de saint Thomas d'Aquin et un nouveau Codex de 1263*, dans *Revue néo-scolastique*, 1906, p. 200-209; Fr. Pelster, *Echtheitsfragen bei den exegetischen Schriften des hl. Thomas von Aquin. I. Hat Thomas eine Expositio ad litteram zu den vier Evangelien verfasst? II. Die Lectura in Evangelium Matthæi. III. Die Erklärung der paulinischen Briefe*, dans *Biblica*, 1922, p. 330-338; 1923, p. 300-311; M. Schump, *Hat der hl. Thomas einen Kommentar zum Hohenliede geschrieben?* dans *Divus Thomas* (Vienne-Berlin), 1911, p. 47-55; P. Synave, *Les commentaires scripturaires de saint Thomas d'Aquin*, dans *Vie spirituelle*, juillet 1923, p. 455-469; le même, *Le canon scripturaire de saint Thomas*, dans *Revue biblique*, 1924, p. 522-533; le même, *Le commentaire sur les quatre évangiles d'après le catalogue officiel*, dans *Mélanges thomistes*, Le Saulchoir, 1923, p. 109-122; le même, *Le catalogue officiel des œuvres de saint Thomas d'Aquin*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du M. A.*, t. III, 1928, p. 25-104; P.-A. Uccelli, *S. Thomæ Aquinatis doctoris angelici, ord. Præd., in Isaiam prophetam, in tres psalmos David*, Rome, 1880; le même, *S. Thomæ Aquinatis doctoris angelici super Isaiam prophetam quæ ex autographis supersunt*, Milan, 1847 (?); W. Vrede, *Die beiden dem hl. Thomas von Aquin zugeschriebenen Kommentare zum Hohen Liede*, Berlin, 1903.

II. Exégèse. — A. Colunga, *El commentario de Sancto Tomás sobre Job*, dans *Ciencia tomista*, 1917, p. 45-50; le même, *Los sentidos de los Salmos segun santo Tomás*, *ibid.*, 1917, p. 353-362; le même, *El método histórico en el estudio de la Escritura segundo Tomás*, *ibid.*, 1927, p. 30-51; A. Fernandez, *Système exégétique de saint Thomas*, dans *España y America*, 1er avril, 1er mai, 1er juin, 1er sept. 1909; Dam. Saul, *Die Schriftgelehrsamkeit des hl. Thomas von Aquin*, dans *Theologie und Glaube*, 1927, p. 258-261; G. Siegfried, *Thomas von Aquino als Ausleger des A. T.*, dans *Zeitschr. für wissenschaftliche Theologie*, 1895, p. 603-626; A. Tholuck, *De Thoma Aquino et Abælardo S. Scripturæ interpretibus*, Halle, 1842; H. Wiesmann, *Der Kommentar des hl. Thomas von Aquin zu den Klageliedern des Jeremias*, dans *Scholastik*, 1929, p. 78-91.

III. Sens scripturaires. — Parmi les plus récentes et les meilleures études : F.-A. Blanche, *Le sens littéral des Écritures d'après saint Thomas d'Aquin*, dans *Revue thomiste*, 1906, p. 192-212; P. Synave, *La doctrine de saint Thomas d'Aquin sur le sens littéral des Écritures*, dans *Revue biblique*, 1926, p. 40-65; S.-M. Zarb, *Utrum S. Thomas unitatem an vero pluralitatem sensus litteralis in sacra Scriptura docuerit?* dans *Divus Thomas*, Plaisance, 1930, p. 337-359; le même, *Unité ou multiplicité des sens littéraux dans la Bible*, dans *Revue thomiste*, 1932, p. 251-300.

C. Spicq.

VII. Saint Thomas et les Pères. — L'étude des sources patristiques de saint Thomas d'Aquin est à peine commencée. On ne voudra donc chercher ici qu'un aperçu général sur les résultats déjà acquis et sur quelques problèmes qui se posent encore. Ces notes devront d'ailleurs être complétées et corrigées, à mesure que des lumières nouvelles seront projetées sur un domaine aussi vaste. Le travail des recherches sera bientôt facilité par la publication prochaine — espérons-le — des *Indices patristicæ* sur les deux *Sommes* que les éditeurs de l'édition léonine ont promis depuis longtemps.

1. La théorie des sources et la valeur des auctoritates patristiques. — Saint Thomas d'Aquin est, des écrivains médiévaux, celui qui a le plus clairement parlé de la valeur des sources de la doctrine théologique. Au temps même de saint Thomas, Guillaume d'Auxerre († 1231) venait de faire le rapprochement entre les *articuli fidei* et les *principia* de la science théologique. *Summa aurea*, éd. Pigouchet, l. III, tr. III, c. I, q. I, f° 131 *d;* l. IV, tr. *De baptismo*, f° 254 *c*. Voir la formule même chez saint Thomas dans *In Boetium de Trin.*, q. II, a. 2, ad 5um, dont les deux premières questions constituent un petit traité sur la méthode de la théologie; voir également *In Dionysium de div. nom.*, c. II, lect. 1, et *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. I, a. 5, ad 2um, où saint Thomas renvoie à Denys pour le même rapprochement des *principia* et des *articuli*.

Les principes de la théologie, c'est-à-dire les *articuli fidei*, sont donnés par la révélation divine, *Sum. theol.*, Ia, q. I, a. 6, et ils sont consignés dans les Écritures canoniques, dont les textes fournissent au théologien les *auctoritates* autour desquelles gravite la technique de la méthode scolastique médiévale. Saint Thomas ne nie évidemment pas la Tradition comme source des *articuli fidei;* au contraire, c'est surtout à celle-ci qu'il fera appel dans sa doctrine sacramentaire, mais la technique médiévale de la méthode théologique ne pouvait que difficilement présenter cette Tradition comme *auctoritas* à l'égal d'un texte, étant donné qu'à l'époque la Tradition se traduisait avant tout dans les pratiques de l'Église. Mais à côté des Écritures canoniques, le Moyen Age reconnut aussi les *auctoritates*, c'est-à-dire les textes des Pères, comme principes de la théologie à partir desquels on pouvait argumenter. Et, en fait, la théologie du Moyen Age faisait même appel à d'autres « autorités » que celles des Pères et des Écritures, notamment à celles des philosophes. Mais elle le faisait avec la conscience bien nette de leur valeur respective...

Sacra doctrina hujusmodi (c. à d. philosophorum) auctoritatibus utitur quasi extraneis argumentis et probabilibus. Auctoritatibus autem canonicæ Scripturæ utitur proprie, ex necessitate argumentando. Auctoritatibus aliorum doctorum Ecclesiæ, quasi arguendo ex propriis, sed probabiliter. Innititur enim fides nostra revelationi Apostolis et Prophetis factæ, qui canonicos libros scripserunt; non autem revelationi, si qua fuit aliis doctoribus facta. *Sum. theol.*, Ia, q. I, a. 8, ad 2um; cf. *De div. nom.*, c. I, lect. 1.

La différence entre les *argumenta propria* et les *extranea* est très nette. Au contraire les formules qui énoncent la différence qui existe entre les deux catégories des *argumenta propria* ne sont pas aussi claires. Utilisant la terminologie même de saint Thomas on pourrait proposer le schéma suivant :

Argumenta propria ex necessitate = auctoritates Scripturæ (lumen r[evel]ationis divinæ);
— — probabiliter = auctoritates doctorum;
Argumenta probabilia quasi ex propriis = auctoritates doctorum;
— — extranea = auctoritates philosophorum (lumen rationis humanæ).

En théologie les textes patristiques participent donc à la fois aux propriétés et aux privilèges des textes canoniques; ce sont des *argumenta propria;* ils souffrent cependant des déficiences propres aux textes des philosophes : ce sont des *argumenta probabilia.* Évidemment il faut entendre ces mots dans leur sens strictement technique et médiéval. Le sens de la formule lapidaire : *ex propriis sed probabiliter*, que saint Thomas nous a laissée, mérite d'être étudié de plus près, car dans ses diverses œuvres se rencontrent des dizaines de textes, où l'on rencontre les expressions *ex propriis et probabiliter*, dans le sens : *probabiliter, per hoc quod a sapientibus vel pluribus ita dicitur*, Iª, q. XII, a. 7; *per auctoritatem, vel quia ita communiter dicitur*, *De verit.*, q. VIII, a. 2; *Cont. Gent.*, l. III, c. LV. Avec Cicéron et Boèce, le Docteur angélique maintient que l'argument fondé sur l'autorité de la révélation divine est un *locus efficacissimus.* L'autorité due aux textes des Pères qui se trouvent pour ainsi dire à mi-chemin entre les textes canoniques et ceux des philosophes, s'oriente toutefois et sans aucun doute, vers les premiers; cela se déduit de la lettre même de saint Thomas, et la pratique constante de son œuvre littéraire en établit le fait d'une façon péremptoire.

Une preuve éclatante pour démontrer que les textes des Pères sont une véritable source de la théologie, nous est donnée dans *Sum. theol.*, IIª-IIæ, q. I, a. 9 et 10, où saint Thomas nous expose comment et pourquoi la *doctrina* du pseudo-Athanase (l'auteur du *Quicumque*) doit être considérée comme un *symbolum*, une *regula fidei.* Voir plus loin la valeur de l'argument patristique. Évidemment, il est à peine besoin de le noter, les textes patristiques n'avaient pas tous la même valeur du point de vue de leur autorité, et il y a moyen et nécessité même de les classer dans diverses catégories. Voir M.-D. Chenu, *Authentica et Magistralia, deux lieux théologiques aux XIIe-XIIIe siècles*, dans *Divus Thomas*, Plaisance, 1925, p. 257-285.

II. LA DOCUMENTATION PATRISTIQUE. — A côté de l'Écriture canonique, saint Thomas a utilisé une immense quantité de textes patristiques, au cours de tous ses ouvrages théologiques. Seul le *Compendium theologiæ* pourrait faire ici exception à la règle générale. Les bibliothèques conventuelles médiévales se faisaient une gloire de posséder des recueils de textes. Il y a plus de trente ans déjà, Mgr Grabmann avait promis de consacrer le t. III de la *Geschichte der scholastischen Methode* à l'étude des sources patristiques de saint Thomas et de saint Bonaventure; à défaut d'une étude d'ensemble, nous devons nous contenter de quelques rares monographies ou articles consacrés au sujet. On en trouvera l'énumération à la fin de l'article. En dehors de ces publications nous nous sommes servi de quelques études non publiées jusqu'ici sur les sources patristiques latines de la christologie, sur les sources grecques et latines de la doctrine trinitaire, sur les sources grecques et latines de la doctrine sacramentaire, et d'autres encore. On trouvera également des indications précieuses dans les ouvrages consacrés aux sources doctrinales des contemporains de saint Thomas. Voir la bibliographie. L'étude de ceux-ci est d'une grande utilité pour l'étude de saint Thomas lui-même. Quand les *Indices patristicæ* sur les deux *Sommes* de saint Thomas auront paru, le travail de recherche, d'identification et de comparaison des textes sera singulièrement facilité. Enfin, il va sans dire qu'il faut entendre l'expression « Pères » ou « texte patristique », dans un sens très large en y incluant les textes des conciles, divers auteurs préscolastiques, des *quidam*, des anonymes, des *Glossæ* et avant tout les pratiques et la liturgie des Églises. Il faut y ajouter les *communiter dicta*, les *adagia* et tout ce qui pouvait servir à un auteur du milieu du XIIIe siècle pour construire son édifice théologique.

Comme premier résultat, simple affaire de statistique, on doit dire que les écrivains anténicéens n'ont guère été utilisés par saint Thomas, pas même Tertullien ou Irénée, qu'on connaissait cependant encore à l'époque carolingienne. La seule exception qui vaille d'être signalée est Origène; encore faut-il voir comment Thomas a connu les quelques textes qu'il cite et qui parfois ne sont pas de lui. Cyprien, dont l'Occident connaissait une cinquantaine de manuscrits antérieurs au XIIIe siècle, n'est guère utilisé non plus; et c'est à peine si le nom de l'évêque de Carthage est cité dans le traité du baptême. Mais ces rares exceptions mises à part, les Pères anténicéens ne représentent pas un groupe important dans la documentation patristique de l'Aquinate. Le P. de Ghellinck avait noté le même fait pour Pierre Lombard; voir ici t. XII, col. 1989. De Pierre Lombard à saint Thomas, le progrès dans l'utilisation des anténicéens n'a donc pas été si grand qu'on eût pu l'attendre. Toutefois pour Origène et Cyprien nous rencontrons chez saint Bonaventure et saint Thomas l'une ou l'autre citation qui leur sont propres et qui semblent témoigner d'un effort personnel pour enrichir leur documentation. Les recherches ultérieures et comparatives en révéleront sans doute l'originalité.

1° *Les conciles et les pratiques liturgiques.* — Dans l'ensemble des œuvres théologiques de saint Thomas, nous trouvons mention d'un assez grand nombre de conciles, spécialement dans les questions *De veritate*, *De potentia*, dans quelques chapitres du *Contra Gentes* et dans la *Somme théologique.* Notons, pour le traité du baptême : le premier concile de Nicée (325), le IVe de Carthage (398), celui d'Agde (506), le IVe de Tolède (633), celui de Mayence (848); pour la doctrine trinitaire : les conciles d'Éphèse (431), de Chalcédoine (451), de Reims (1148), le IVe concile du Latran (1215); pour la christologie : les conciles d'Éphèse, de Chalcédoine, les IIe et IIIe conciles de Constantinople. Bon nombre de ces textes se trouvent déjà dans les collections canoniques d'Yves de Chartres, de Gratien, et d'autres. L. Baur a noté, *art. cit.*, p. 703-704, que saint Thomas mettait sur le même pied l'*auctoritas* des Écritures canoniques et celle des conciles œcuméniques et que, de ce fait, il s'est abstenu de toute critique à leur égard; ce qu'il n'a pas fait, bien au contraire, à l'égard des Pères, comme on verra plus loin. Ce qui frappe parfois, ce n'est pas tant le nombre, relativement grand, de textes d'un concile déterminé, que la fidélité avec laquelle certains textes, que nous ne lisons pas chez d'autres auteurs du début du XIIIe siècle, reviennent régulièrement chez saint Thomas, ce qui laisse supposer à bon droit, que l'auteur a eu en main les actes même du concile en question. Ainsi en est-il par exemple du concile d'Éphèse pour la doctrine trinitaire. Cf. Iª, q. XLII, a. 2, ad 1um; cf. *Catena aurea in Ev. Joan.*, c. I; *De potent.*, q. X, a. 4, ad 24um. Textes cités dans Schwartz, *A. C. O.*, I, III, p. 164,

32, 191. Évidemment tout cela doit faire l'objet de monographies ultérieures. Nous savons aussi que, pour la christologie, les textes du concile d'Éphèse cités par saint Thomas se retrouvent pour la plupart des cas dans la *Collectio Casinensis*. La doctrine trinitaire nous a amené à la même conclusion. Mais ces quelques constatations demanderaient à être corroborées par d'autres recherches.

Aux textes empruntés aux conciles, il faut ajouter les textes liturgiques provenant des divers symboles de la foi, ensuite les textes empruntés aux préfaces, oraisons, hymnes liturgiques. Il faut signaler aussi les pratiques et les coutumes des Églises locales, surtout pour ce qui regarde la doctrine sacramentaire. Sans doute, saint Thomas se rappelait-il le décret du concile de Vérone de 1184 en cette matière; cf. Denz.-Bannw., n. 402. Ainsi ne s'étonnera-t-on pas que saint Thomas, dans le traité sur les sacrements de la *Somme théologique*, fasse appel 19 fois à la *consuetudo Ecclesiæ quæ regitur a Spiritu Sancto*. Et presque chaque fois l'*auctoritas Ecclesiæ* est rappelée dans un *sed contra*. Voir les références dans notre article, *De opvatting...*, p. 127. Il est vrai que saint Thomas préfère la pratique de l'Église de Rome à celle des autres Églises, — ainsi pour le problème de l'unique ou de la triple immersion du baptême — tandis que Bonaventure et Albert le Grand en appelleront aux coutumes des Églises locales. Voir les références dans notre article, *L'usage des « Auctoritates »...*, dans *Eph. Theol. Lov.*, 1938, p. 299, note 67.

2° *Les Pères grecs.* — C'est une des caractéristiques de la documentation de saint Thomas d'avoir eu une connaissance assez vaste de l'ancienne littérature grecque chrétienne, ce en quoi il dépasse tous ses prédécesseurs et ses contemporains. Pour s'en convaincre, il n'est que d'ouvrir le t. x des *Opera omnia* de saint Bonaventure, éd. Quaracchi, 1902, *Index locorum sanctorum Patrum in operibus S. Bonaventuræ citatorum*, p. 265-277. Les monographies ou les études citées plus bas fournissent le détail, pour la christologie, la doctrine trinitaire et autres points. Très souvent nous nous trouvons devant un choix judicieux de textes inconnus jusqu'alors. Aussi I. Backes, *op. cit.*, p. 25, estime-t-il que saint Thomas est le premier à introduire l'autorité de Cyrille d'Alexandrie en christologie; il en est de même pour le VI[e] concile œcuménique. Dans la I[a], G. Bardy, *art. cit.*, p. 494-495, a trouvé les noms suivants : Origène, 23 fois (en réalité 30 fois); pseudo-Denys, 205 fois; Jean Damascène, 65 fois (en réalité 68 fois); Basile, 26 fois; Jean Chrysostome, 16 fois; Grégoire de Nysse, 7 fois; Grégoire de Nazianze, 1 fois; Didyme l'aveugle, 1 fois, cité sous le nom de saint Jérôme son traducteur. Pour la christologie, nous rencontrons les noms de Cyrille d'Alexandrie, d'Origène, d'Athanase, des trois Cappadociens, de Jean Chrysostome, du pseudo-Denys, du Damascène, et d'autres dont le nom ne revient qu'une ou deux fois : Denys d'Alexandrie, Théophile d'Alexandrie, Théodote d'Ancyre, Isidore de Péluse, Maxime le Confesseur, Théophylacte. I. Backes, *op. cit.*, p. 13-46. Pour la doctrine baptismale, les noms de Didyme l'aveugle, de Jean Chrysostome, du pseudo-Denys, du Damascène, auxquels il faudrait ajouter quelques noms d'anonymes et les pseudépigraphes. Enfin, pour la doctrine trinitaire : Origène, le pseudo-Basile (Didyme), saint Basile, le pseudo-Denys, le Damascène. Ces quelques exemples peuvent suffire pour avoir une idée approximative, mais exacte. On trouvera d'ailleurs dans les études de Duffo et de Durantel des statistiques et des inventaires plus amples.

Ce qui importe avant tout, ce n'est pas le nombre des citations qu'on peut relever, mais le choix des textes et l'authenticité des ouvrages cités. Saint Thomas, écrivant en Italie ou à Paris, voire même en faisant route d'une partie de l'Europe à l'autre, n'avait pas toujours le même recueil de textes à sa disposition, et certains traités ou certains exposés d'un même sujet s'en ressentent. Quant à l'authenticité des textes, c'est un problème des plus difficiles que d'en faire la vérification, étant données l'instabilité des traductions et les multiples libertés que les médiévaux ont pris à l'égard de leurs sources, surtout quand il s'agit de petits fragments de textes. Le grand problème reste toutefois celui des traductions dont saint Thomas s'est servi et celui des recueils auxquels il a emprunté ses textes. Ne possédant qu'une connaissance rudimentaire du grec, il a dû se fier aux traductions et aux versions existantes. On s'étonne de voir que, dans la I[a], il ne semble pas avoir utilisé certaines traductions existantes, telle par exemple la traduction de Rufin des deux homélies sur la foi qui se trouvent dans les Homélies sur l'*Hexaméron* de Basile, qu'il connaît; par contre il a connu une traduction latine des Commentaires sur saint Matthieu d'Origène, dont l'auteur était resté inconnu jusqu'à nos jours. D'autre part, il s'est servi des homélies sur l'*Hexaméron* de saint Basile dans la version d'Eustatius l'Africain surtout quand il cite un texte assez long. Voir des exemples dans G. Bardy, *art. cit.;* cf. *Sum. theol.*, I[a], q. LXVI, a. 3. Les homélies sur saint Matthieu de Chrysostome utilisées dans la *Catena aurea*, sont citées d'après la traduction de Burgundion de Pise; et comme, d'après la remarque des éditeurs de la léonine, t. XI, p. XXIX, saint Thomas cite dans la III[a], les *auctoritates* le plus souvent non d'après le texte original, mais selon le texte de la *Catena aurea*, on peut mesurer l'influence de cette traduction sur la christologie de l'Aquinate. Il a utilisé aussi différentes traductions des œuvres de Denys : celles de Jean Scot Erigène, de Sarrazin et de Robert Grossetête, vraisemblablement celle de Hilduin, et peut-être celle de Thomas Gallus, mais partout dans ses œuvres il a montré des préférences à l'endroit de telle traduction selon ses besoins et pour des motifs parfois très caractéristiques. C'est ainsi que, dans le *Contra Gentes*, les citations de Denys sont presque toujours relevées exactement et, la plupart du temps, dans la traduction de Sarrazin. Faut-il expliquer la chose par la destination même de cette Somme, laquelle d'ailleurs n'était pas un livre scolaire? On trouvera dans l'œuvre d'I. Backes d'autres constatations très suggestives dans ce domaine. Saint Thomas nous a dit lui-même et à plusieurs reprises qu'il a contrôlé différentes traductions et qu'il les a comparées; il a fait traduire des textes inaccessibles jusqu'alors. Le fait étant tel, il est indispensable pour la bonne intelligence de la doctrine même de saint Thomas, de dépister tous ces moyens de contact avec le passé, car ce passé lui-même se présentait aussi aux scolastiques chargé et enveloppé d'éléments dont il ne convient pas de méconnaître l'importance. Si sa connaissance du grec était fort imparfaite, par probité professionnelle et par souci scientifique il n'a jamais négligé de faire appel aux compétences qui pouvaient l'aider. Traduisant un texte du Damascène, I[a], q. XXXIV a. 2, ad 1[um], il écrit : *Verbum Dei est substantiale et in hypostasi ens*, alors que le texte grec portait Λόγος οὐσιώδης τέ ἐστι καὶ ἐνυπόστατος, *De fide orth.*, l. I, c. XIII, *P. G.*, t. XCIV, col. 857 A, pour signifier que le Logos divin est une hypostase, c'est-à-dire qu'il n'est pas un accident. Ce qui montre remarquablement avec quel soin saint Thomas s'est appliqué à saisir l'idée de sa source. La circonlocution *in hypostasi ens* pour traduire l'adjectif technique ἐνυπόστατος, ne se lit pas chez Bonaventure, ni chez Albert le Grand. Elle ne peut être empruntée qu'à la suite immédiate du texte du Damascène, et elle exprime, pour

nous, la doctrine plus clairement encore que ne le faisait le terme de celui-ci; le terme technique équivalent du mot grec, n'existait pas en latin. Remarquons enfin que la documentation de saint Thomas s'est enrichie continuellement. Ainsi pour la christologie le nombre des citations que nous appellerons plus loin « citations-preuves », s'élève de 20 dans les *Sentences*, à 120 dans la *Somme théologique*. Cf. I. Backes, *op. cit.*, p. 122.

3° *Les Pères latins.* — La connaissance de la patristique latine chez Thomas d'Aquin n'accuse pas un progrès comparable à celui qu'on doit constater pour la patristique grecque. Pour ne pas égaler saint Thomas, ses contemporains Albert le Grand et Bonaventure ne lui sont pas trop inférieurs dans leur connaissance de la littérature latine chrétienne. Les quelques rares études sur les sources d'Albert le Grand, parues jusqu'ici, semblent indiquer que c'est par lui que Thomas a pris connaissance de plus d'un texte. Il convient de souligner le fait qu'Albert a été, avant Thomas, celui qui a le plus contribué à faire une utilisation plus grande de la patristique latine. Il ne faut pas oublier non plus la *Somme* inscrite sous le nom d'Alexandre de Halès, qui a été une grande pourvoyeuse de textes. Voir les indications très suggestives de l'édition léonine : t. VIII, p. XXXI-XXXII; t. IX, p. XV-XVI; t. X, p. XXV-XXVII; t. XI, p. XXIX-XLII; t. XII, p. XI-XV. Évidemment, il peut y avoir dépendance d'une source commune, mais les cas cités, surtout pour la doctrine sacramentaire, semblent indiquer une dépendance assez directe.

Nous avons parlé plus haut des écrivains anténicéens. Quant aux écrivains postnicéens, toutes les générations et toutes les écoles sont représentées au moins par leurs noms les plus illustres. Citons deux exemples : pour la christologie : Cyprien, 1 fois; Hilaire, 11 fois; Ambroise, 12 fois; Jérôme, 8 fois; Augustin, 127 fois (auxquels il convient d'ajouter plus de 20 textes qui figurent sous le nom de l'évêque d'Hippone, mais qui en réalité proviennent de Gennade de Marseille, Fulgence de Ruspe, etc.); Léon le Grand, 2 fois; Boèce, 3 fois; le symbole *Quicumque*, 4 fois; Grégoire le Grand, 9 fois; Isidore de Séville, 3 fois; Bède, 1 fois; la *Glose*, 39 fois; Hugues de Saint-Victor, 2 fois; Pierre Lombard, 4 fois; Alexandre IV, 1 fois; Innocent III, 1 fois; Rémi d'Auxerre, 1 fois; Dans la théologie trinitaire, sont cités : Hilaire, 36 fois; Ambroise, 5 fois; Jérôme, 5 fois (3 textes inauthentiques); Augustin, 112 fois (11 textes inauthentiques); Boèce, 24 fois; Anselme de Cantorbéry, 3 fois; Grégoire le Grand, 3 fois; Raban Maur, 1 fois; Pierre Lombard, 5 fois; Prévostin, 3 fois; Richard de Saint-Victor, 2 fois; la *Glose*, 5 fois. Ces quelques statistiques suffisent pour donner une idée générale. Parmi les œuvres de saint Thomas, il en est certes où les textes grecs sont en majorité, par exemple la *Catena aurea* (22 Pères latins, 57 Pères grecs), et autres; néanmoins cela s'explique par le but bien arrêté que l'Aquinate se proposait en écrivant ces traités. Mais en général, la patristique latine est beaucoup mieux connue par lui que la patristique grecque. Ce qu'il ne faut pas oublier non plus, c'est l'intention bien arrêtée avec laquelle notre auteur a parfois démontré que tel ou tel point de sa doctrine était l'écho fidèle d'un Père déterminé, par exemple d'Augustin, et à cette intention il a parfois multiplié ou réuni plusieurs textes de différentes œuvres exclusivement d'un même auteur. Voir III^a, q. LXIX, a. 6, où se retrouvent 8 textes d'Augustin, empruntés à 6 œuvres différentes, dans le seul but de prouver que c'est la doctrine de saint Augustin qui est reprise par l'auteur de la *Somme*.

Insistons encore ici sur le choix que saint Thomas a fait entre ses sources. Ainsi pour la doctrine baptismale, où pour lui l'*auctoritas* de l'Église est la première entre toutes, il cite à la vérité Cyprien, les Canons apostoliques, Hilaire, Ambroise, Jérôme, Augustin, Gennade de Marseille, Isidore de Séville, Bède, Raban Maur, Hugues de Saint-Victor, Pierre Lombard, Prévostin, Gratien; mais bien plus remarquable est la liste des papes : Célestin Ier, Léon le Grand, Gélase Ier, Pélage Ier (et non Pélage II comme la Léonine le dit à deux reprises), Grégoire le Grand, Léon IV, Nicolas Ier, Urbain II, Alexandre III, Innocent III; ajoutons-y le IVe concile de Carthage (en réalité les *Statuta Ecclesiæ antiqua*), celui d'Agde, le IVe de Tolède, celui de Mayence. Choix judicieux disons-nous, ce qui permet de dire que la christologie de saint Thomas est principalement une christologie grecque, comme sa doctrine sacramentaire est avant tout la justification théorique des pratiques sacramentaires de l'Occident latin; on devrait y ajouter que la théologie trinitaire, par contre, est une doctrine latino-grecque, où l'élément latin dominé par la doctrine d'Augustin, dépasse de loin l'influence grecque. Celle-ci d'ailleurs ne s'est guère exercée que par les textes lus chez le Damascène, dont les œuvres sont le résumé de la théologie grecque, et aussi grâce aux éléments grecs trouvés chez Hilaire et Augustin. Il est remarquable que, pour la théologie trinitaire, saint Thomas n'ait pas fait un appel plus répété à saint Basile. Dans la doctrine trinitaire de la *Somme*, il ne semble pas même connaître l'*Adversus Eunomium*, pas plus que Bonaventure (nonobstant la seule référence, inexacte d'ailleurs, de l'édition de Quaracchi). Dans le *Contra errores Græcorum*, qui se place chronologiquement avant la *Somme*, saint Basile était cité environ 27 fois pour les questions trinitaires. Le recul, dans la *Somme*, est donc assez significatif. Au contraire, dans la *Somme*, saint Hilaire est cité 36 fois, et de saint Augustin, qui est cité 112 fois environ (avec 11 citations non-authentiques) sont alléguées 13 œuvres, parmi lesquelles le *De Trinitate* revient 74 fois. Comme on le voit, les œuvres théologiques du grand scolastique sont à plus d'un titre des répertoires systématiques de patrologie. Cf. A. Gardeil, *La documentation de saint Thomas*, dans *Revue thomiste*, 1903, t. XI, p. 197-215.

4° *Mentions anonymes des écrivains contemporains.* — Il faut dire un mot des nombreux contemporains qui sont cités sans la moindre indication personnelle. Ils s'appellent le plus souvent les *quidam;* parfois aussi ils sont mentionnés par le mot *magistri;* quelquefois ils sont indiqués comme étant les *doctores moderni* par opposition aux *antiqui*. Que signifie toute cette nomenclature? On a pu croire un instant que l'expression : *quidam* était pour saint Thomas et ses contemporains une formule vague employée pour cacher leur identité; et en fait c'est probablement le cas pour Étienne Langton († 1228). Mais rien ne permet de maintenir cette interprétation pour saint Thomas. Bien au contraire. S'il n'a pas la coutume d'opposer son propre nom à celui des *quidam* comme le faisait Simon de Tournai, il n'a pas peur non plus de dire parfois : *ego vero dico*... le plus souvent cependant il préfère le fameux *dicendum quod*... Par la formule *quidam*, Thomas indique en règle générale ses contemporains et ses prédécesseurs immédiats. Il y a cependant des exceptions et parfois les opinions des *quidam* remontent bien haut dans l'antiquité. Mais il faut chercher d'ordinaire dans son entourage immédiat. On peut dire, sous bénéfice de vérification individuelle pour chaque auteur, que l'activité littéraire de ces *quidam* se manifeste dans les dernières décades qui précèdent l'auteur qui les cite. Mais il reste toujours que l'identification de ces auteurs anonymes est extrêmement difficile.

Ensuite, le mot *quidam* dénote parfois un seul auteur; ainsi faisait Albert le Grand pour Philippe le Chancelier. L'identification de ces auteurs ne peut se faire que par une étude approfondie et comparative des contemporains. Et nous rencontrons très rarement chez saint Thomas la mention explicite de ceux-ci; après lecture de ses diverses œuvres théologiques nous avons rencontré les noms d'Albert le Grand, de Prévostin († 1210), de Pierre d'Hibernia, qui fut le professeur de Thomas à Naples, de maître Martin et de deux ou trois autres.

Par cette référence aux *quidam,* saint Thomas montre par le fait même qu'il connaît les divers courants et les différentes écoles de théologie de son temps et, parmi les *quidam*, il distingue parfois entre ceux qui suivent ou ne suivent pas tel ou tel des grands maîtres du siècle précédent, ce qui semble indiquer que réellement il parle d'une génération plus proche de lui. Ajoutons que, dans certains traités et certaines œuvres, ainsi le *Commentaire sur les Sentences*, les *quidam* reviennent à tout instant, tandis que, dans la *Somme théologique*, leur mention explicite est très souvent laissée de côté et leurs opinions sont alléguées à la façon de ces citations implicites dont nous parlerons plus loin. Faut-il en conclure que la valeur de l'*auctoritas* qu'il avait cru voir dans leur texte s'en trouve diminuée ou appauvrie, en même temps que l'érudition du jeune maître a cédé la place à une science qui ne fait plus état des opinions, comme c'était le cas auparavant? Pour la signification des formules *moderni* et *antiqui*, voir M.-D. Chenu, *Antiqui, Moderni*, dans *Rev. sc. phil. et théol.*, 1928, t. XVII, p. 82-94. Ainsi que nous l'avons dit plus haut, il y a encore moyen de distinguer des catégories à l'intérieur même de ces classifications; nous rencontrons des formules comme celles-ci : *famosi magistri, magni doctores, nota auctoritas, tanta auctoritas;* Thomas souligne de même l'autorité qui revient à un corps professoral comme celui dont l'université de Paris jouissait en son temps. Cf. *De forma absolutionis*, c. II; *De malo*, q. XVI, a. 4.

5° *Citations implicites et adagia.* — La recherche des *quidam* et des *magistri* nous amène très souvent à identifier les uns aux autres. Mais la lecture et l'étude comparative de leur œuvre a encore l'avantage d'attirer notre attention sur les citations implicites qui sont presque aussi nombreuses que les citations explicites. Le Moyen Age n'a pas transcrit ses prédécesseurs d'une manière servile, ce qui explique que les citations littérales soient assez rares. La forme extérieure ne préoccupait guère les auteurs, mais l'idée. Ce qui ne veut pas dire qu'ils n'attachaient aucune importance à une étude de critique textuelle. L. Baur, *art. cit.*, p. 704, a pu écrire que le *De unitate intellectus contra Averroistas*, est un chef-d'œuvre du genre. Et ce cas n'est pas le seul. Mais enfin on ne se souciait que très peu de la *littera* des sources. La transmission des textes dans les *tabulæ originalium*, les florilèges et les chaînes, explique pour une bonne part la différence que nous constatons entre le texte médiéval et son original. Mais, en tout cas, le Moyen Age a créé du neuf, sinon dans la doctrine, du moins dans son expression et ses formules. Saint Thomas et ses contemporains usaient du passé avec une indépendance parfois surprenante et toujours originale, selon les caractéristiques de leur personnalité, leurs allures scientifiques, les besoins théologiques, psychologiques ou historiques qui les poussaient. Ils ont vécu dans l'intimité de leurs textes, ils les décomposent, les morcellent, les combinent, copiant parfois intégralement, parfois partiellement, sautant de-ci de-là quelques expressions qui semblent ne pas être à point, et ainsi plusieurs textes n'ont gardé chez eux que l'allure générale de leur état primitif. On a commenté les textes et leurs commentaires, on les a cités de mémoire, on les a glosés, on a parfois repris uniquement l'idée d'une formule, pour frapper une formule nouvelle; et, ce faisant, l'auteur médiéval vénérait le passé à sa façon et il inscrivait sa formule personnelle sous le nom de tel ou tel Père, sans qu'il y ait lieu de songer à une pseudépigraphie. Dès lors il n'y a qu'un pas à faire pour parler de citations implicites. Après la lecture assidue de la lettre, après la collation des diverses traductions ou transmissions de vieux textes, la mémoire des auteurs était pleine de formules dont l'idée était substantiellement exacte mais moins exactement retenue. Le Moyen Age s'est parfois « inspiré » de ses sources. Il n'y a pas lieu de croire que l'on voulait taire le nom des prédécesseurs; mais la doctrine de ceux-ci était devenue un bien commun, que chacun exprimait à sa façon personnelle. Les citations implicites sont particulièrement nombreuses dans la théologie sacramentaire de saint Thomas, ce qui s'explique assez facilement si l'on songe au fait que ce sont précisément les auteurs des XIIe et XIIIe siècles qui ont élaboré cette doctrine. Dans l'abondance des opinions et des expressions on songeait à peine à la propriété littéraire. Pourtant c'est de la solution de ce difficile problème des citations implicites que dépend pour une large part le sens exact qu'il faut donner à telle ou telle doctrine d'un théologien déterminé. Évidemment, la doctrine comme telle n'est pas en jeu; pour celle-ci, le souci de se référer nommément aux textes choisis et authentiques est trop connu, surtout chez saint Thomas. Mais il s'agit plutôt des formules à l'aide desquelles on tâchait d'expliquer le dogme. Par respect et par vénération pour celui-ci, le scolastique du XIIIe siècle était content de réunir dans son esprit et sous sa plume, tout ce qu'il savait de plus apte, sans en indiquer la provenance. Sans doute, il ne s'agit pas ici de quelque formule lapidaire devenue classique, comme la définition de la personne par Boèce; et encore dans la plupart des cas, ces définitions et ces formules lapidaires, étaient un élément patristique authentique; qu'on songe à la formule *bonum diffusivum sui*, du pseudo-Denys, ou encore à la formule *substantia continet unitatem, relatio multiplicat trinitatem*, qui a été frappée par Boèce, *De Trinitate*, c. VI, mais où nous retrouvons l'idée d'Augustin, *De Trinitate*, l. VII, c. VI, n. 12; cf. *In Joan.*, tract. XXXIX, c. II, n. 4; ou encore *Pater est principium totius deitatis*, pour lequel saint Thomas renvoie parfois à saint Augustin, *Sum. theol.*, Ia, q. XXXIII, a. 1; q. XXXIX, a. 5; cf. *De Trinitate*, l. IV, c. XX, n. 29, *P. L.*, t. XLII, col. 908, et qui est du matériel grec authentique que nous lisons chez saint Cyrille, *In Joan.*, l. I, c. I, et chez bien d'autres avant lui et après lui; et encore, *pænitere est dolere de præterito, cavere de futuro*, qui provient de la règle de saint Augustin; ou encore, *satisfacere est peccatorum causas excidere et peccatis aditum non indulgere*, qui provient de Gennade de Marseille, *De eccl. dogmat.*, c. LIV, etc. Ces citations implicites se rencontrent partout, et il n'y a pas jusqu'à la description de la théologie qui ne révèle une réminiscence. En écrivant : *dicitur enim theologia quasi sermo de Deo*, Ia, q. I, a. 7, saint Thomas nous fait songer à un texte de Simon de Tournai (fin du XIIe siècle) : *Ubi Græci dicunt* THEOS, *nos dicimus* DEUS; LOGOS *interpretatur* SERMO. *Unde theologia quasi deologia, i. e. sermo de Deo vel de divinis. Summa*, ms. *Paris. lat. 14 886*, fol. 1 r°, cité dans G. Paré-A. Brunet-P. Tremblay, *La renaissance du XIIe siècle*, Paris, Ottawa, 1933, p. 310.

Il y a ici un travail immense à faire tant pour la partie morale que pour les traités dogmatiques de la Somme. Et, encore une fois, l'étude comparative des médiévaux rendra ici de très grands services. Parfois

nous nous sommes trouvé devant une formule qu'à première vue nous croyions personnelle à saint Thomas, alors que la lecture d'Alexandre de Halès, de Bonaventure, d'Albert et d'autres nous a appris que l'on se trouvait devant une citation implicite de tel ou tel Père, de tel ou tel contemporain ou prédécesseur, qui eux citaient explicitement.

Aux citations implicites il convient d'ajouter les *adagia*, c'est-à-dire cette espèce de proverbes théologiques que nous rencontrons surtout dans le *Commentaire des Sentences*. C'étaient pour ainsi dire des expressions prégnantes d'une idée. Exemples : *omnis Christi actio nostra est instructio*, que Bonaventure qualifiait *communis auctoritas* et qui se trouve dans l'*Instructio sacerdotis*, c. vi, du pseudo-Bernard, et dans le *Sermo XXII de tempore* d'Innocent III; voir *Sum. theol.*, IIIª, q. xl, a. 1, ad 3um; *In IVum Sent.*, dist. IV, q. iii, a. 1, qu. 2, obj. 1; dist. II, q. ii, a. 3, sol. 1; dist. I, q. ii, a. 5, qu. 3, obj. 1; ou encore, *non sanat oculum quod sanat calcaneum*, qui est la mise en vers du pseudo-Jérôme, *In Evang. Marci*, ix, 28, *P. L.*, t. xxx, col. 616, *medicina cujusque vulneris adhibenda est ei. Non sanat oculum quod calcaneo adhibetur;* cf. S. Bonaventure, *In IVum Sent.*, l. IV, dist. II, a. 1, q. iii. Cette coutume de citer implicitement va parfois si loin qu'on reprend les images mêmes qui expriment une idée, ainsi : *gratia opponitur culpæ, sicut lux tenebræ;* autre exemple : *gratia aufert culpam et confert gratiam*, qui provient de la *Glose*, Rom. iv; *baptismum corpus exterius lavat, sed animam interius format*, qui est la mise en vers de la prose de Pierre Lombard, l. IV, dist. II, a. 4. Il nous semble cependant que dans la *Somme* ces adages deviennent plus rares que dans les *Sentences*.

Parfois la position même du problème est l'énoncé d'une citation implicite ou d'un adage. Ainsi, *Utrum scientia Dei sit causa rerum*, qui, selon saint Thomas, provient de Grégoire de Nazianze, cf. *De substantiis separatis*, c. xvi; *Sum. theol.*, Iª, q. lxi, a. 3, obj. 1; ou encore : *utrum effectus baptismi sit incorporatio, illuminatio, fecundatio*, IIIª, q. lxix, a. 5, dont les trois mots proviennent respectivement d'un texte d'Augustin, du pseudo-Denys et de la *Glose*, cités dans l'article, et c'est à la *Glose* que la citation implicite a été empruntée. Car, si nous n'avons pas parlé spécialement de cette source de saint Thomas qu'est la *Glose*, c'est que la *Glose* doit être mise sur le même pied que les autres sources, c'est elle aussi qui a eu sa part dans la fabrication de ces adages théologiques. Citations implicites enfin, dans l'énoncé même de certains principes dont la provenance est parfois indiquée, mais pas toujours, par exemple : *in Deo idem est quod est et esse, ut dicit Boetius et Dionysius. De veritate*, q. x, a. 12. Il n'est pas rare que des principes philosophiques soient rappelés sous le patronage d'un Père, ainsi *anima est tota in toto corpore et in qualibet parte ejus;* cf. *Sum. theol.*, Iª, q. lii, a. 2, obj. 1; *De potentia*, q. vi, a. 7, obj. 15.

6° *Les matériaux inauthentiques.* — L'étude du problème des sources en pose plusieurs autres, parmi lesquels celui des matériaux inauthentiques que le Moyen Age a utilisés. C'est Roger Bacon qui a dit que le jugement et l'exposé de la doctrine chez les Pères, chez Augustin en particulier, aurait été tout autre, si les Pères avaient eu une connaissance plus approfondie et plus exacte des œuvres d'Aristote. Voir les textes dans H. Felder, O. M. Cap., *Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden bis um die Mitte des 13. Jahrhunderts*, Fribourg, 1904, p. 480-483. Et saint Thomas, aristotélicien convaincu, n'a-t-il pas écrit : *Dionysius fere ubique sequitur Aristotelem, ut patet diligenter inspicienti libros ejus? In IIum Sent.*, dist. XIV, q. i, a. 2. Sans doute, plus tard, il s'est repris lui-même dans la *De malo*, q. xvi, a. 1, ad 3um, où il écrit : *Satis probabile est quod Dionysius, qui in plurimis fuit sectator sententiæ platonicæ, opinatus sit*, etc. Le P. Mandonnet avait raison quand il écrivait dans son *Siger de Brabant*, t. i, p. 45, note : « Croire que saint Thomas n'est pas conscient de sa méthode quand il tire les Pères à lui... serait un enfantillage. » Or, c'est un problème analogue qui se pose pour l'utilisation des sources. Saint Thomas a sans doute, comme plusieurs de ses contemporains d'ailleurs, cité un certain nombre d'écrits pseudépigraphiques et de matériaux inauthentiques. Ainsi, pour ne donner qu'un exemple, le *De vera et falsa pænitentia* (voir ici t. xii, col. 734 et 795) dont il fait un usage assez régulier pour sa doctrine pénitentielle. Dans la *Somme théologique*, il invoque l'autorité de cet opuscule en plusieurs arguments *sed contra*, IIIª, q. lxxxiv, a. 8 et a. 9; q. lxxxv, a. 3; q. lxxxvi, a. 3. Malheureusement nous ne savons pas encore quel est l'auteur de cet opuscule qui apparaît soudain vers le milieu du xie siècle. L'authenticité de cette œuvre n'est pas mise en doute par les scolastiques. Mais saint Thomas s'est plus d'une fois prononcé sur la valeur d'autres opuscules pseudépigraphiques et sur l'influence qu'il attendait d'eux du point de vue de l'*auctoritas*. Le cas le plus clair est celui de l'écrit *De Spiritu et anima*, attribué à saint Augustin, lequel a été identifié par les mauristes comme un écrit du cistercien Alcher de Clairvaux, composé vers 1161; cf. G. Théry, *L'authenticité du « De Spiritu et anima », dans saint Thomas et Albert le Grand*, dans *Revue des sc. phil. et théol.*, 1921, p. 373-377. Nous avons relevé nous-mêmes les principaux endroits où l'Aquinate parle de cet opuscule dont il connaissait déjà l'inauthenticité; 13 textes appartenant à six œuvres différentes : *In Sent.; De veritate; Summa theol.*, Iª; *De anima; De spiritualibus creaturis; De virtutibus*. Voici quelques expressions : *liber ille non est authenticus; est apocryphus; non est Augustini; pro auctoritate habendus non est; cum non sit Augustini non imponit nobis necessitatem ut ejus auctoritatem recipiamus; auctoritatem non habet; eadem facilitate contemnitur qua dicitur; non est magnæ auctoritatis; non est necessarium verbis illius libri fidem adhibere; nec est multum curandum de his quæ in eo dicuntur*, etc. Voir G. Geenen, *Saint Thomas d'Aquin et ses sources pseudépigraphiques*, dans *Ephem. theol. Lovan.*, 1943. On pourrait citer d'autres expressions, à propos d'autres écrits inauthentiques, que saint Thomas a connus.

Après tout cela on doit se poser la question : quelle est la valeur d'une doctrine exposée selon la teneur de sources pseudépigraphiques? On pourra objecter sans doute qu'une doctrine est recevable par elle-même, abstraction faite de son origine historique et qu'un écrit ne doit pas nécessairement appartenir à la plus haute antiquité, ni être un écrit « authentique » pour contenir la vérité; qu'un auteur inconnu peut exprimer une doctrine conforme à la foi. Mais le problème n'est pas là. Le problème est celui-ci : la doctrine des scolastiques, de saint Thomas en particulier, disons exactement, la doctrine pénitentielle de la *Somme*, peut-elle être jugée à sa juste valeur et être comprise selon sa teneur exacte sans faire appel aux *auctoritates* dont elle dépend en fait selon la volonté expresse de l'auteur même qui l'expose? Qu'on se rappelle ici ce que nous avons dit plus haut de la théorie des sources. C'est donc tout le problème de l'attitude envers les *auctoritates* qui est en jeu. Saint Thomas a dit expressément que la théologie se fait avec les autorités reconnues, et il fait une différence entre la valeur respective de celles-ci. Certes, une source pseudépigraphique n'est pas nécessairement sans aucune valeur de doctrine; mais il reste que tel théologien médiéval, qui

n'a pas voulu incorporer dans ses exposés doctrinaux une source pseudépigraphique précisément parce qu'elle n'avait pas les titres requis par l'usage et la technique de l'école, nous donnera un exposé qui sera plus ou moins différent de l'exposé d'un autre, lequel s'en servait comme d'une source proprement dite, *ex propriis sed probabiliter.* Ne faut-il pas respecter la lettre et les intentions expresses de quelqu'un qui, comme saint Thomas, a voulu établir sa doctrine théologique sur les *auctoritates* des Écritures canoniques et de ces *doctores authentici* officiellement reconnus comme tels? Le cas du symbole *Quicumque*, faussement attribué à Athanase, n'infirme en rien ce que nous venons de dire. On n'a qu'à se rappeler que cet exposé, cette *doctrina*, comme saint Thomas l'appelle, est devenu un *symbolum*, et une *regula fidei*, non de sa propre autorité (évidemment le Moyen Age y reconnaît l'*auctoritas* d'Athanase) mais uniquement par l'approbation des souverains pontifes. De ce fait le cachet personnel inhérent à une autorité patristique lui était enlevé, et le Moyen Age s'en rapportait ici à l'autorité non point d'Athanase, mais de l'Église. *Sum. theol.*, IIª-IIæ, q. I, a. 10.

III. L'USAGE DES AUCTORITATES. — Comment saint Thomas a-t-il utilisé sa documentation patristique? Quelle fut l'attitude adoptée par lui à l'égard des *auctoritates* et quel usage fit-il de ces textes?

Il faut avoir répondu à cette question pour mesurer l'influence qu'il a gardée de leur contact. La nature de la méthode scolastique en sortira peut-être mieux éclairée et on verra en tout cas en quoi précisément consistaient certains de ses procédés. Quand on a identifié les *auctoritates* patristiques, on reste frappé de leur grand nombre et, plus encore, des principes multiples selon lesquels on pourrait les classer; car il est vraisemblable déjà à priori, et les faits le confirment à l'évidence, que l'utilisation de ce matériel abondant et varié ne devait pas se faire d'une manière uniforme pour tous les textes. On peut examiner chaque texte à part, mais il est possible de classer les citations selon des données objectives et de les grouper ainsi en différentes catégories selon les procédés employés. Qu'on se rappelle une distinction à la fois élémentaire et capitale. On choisit un texte de préférence à un autre parce que la teneur du fragment choisi semble exprimer ce dont on a besoin; le sens primitif de ce texte et l'interprétation qu'il recevra par le fait qu'il est extrait de son contexte ne sont pas une seule et même chose. Pour tout ce qui suit nous renvoyons à notre article : *L'usage des « Auctoritates »*. Voir la bibliographie.

1° *La présentation des textes.* — On pourrait à la rigueur procéder à priori, ainsi que I. Backes l'a fait *op. cit.*, p. 55-56. Il a relevé trois catégories : les citations d'ornement, les citations *sic et non*, les citations sources de doctrines. Il est préférable toutefois de laisser parler les textes eux-mêmes. Saint Thomas et ses contemporains ont pris à leurs devanciers leurs procédés de travail, tout en les perfectionnant et en les adaptant aux progrès et aux nécessités des temps nouveaux.

1. *Citations sources de « difficultates ».*— Lorsque toutes les *auctoritates* ne semblent pas dire la même chose à propos d'un sujet, on peut les opposer les unes aux autres. On ne concèdera pas tout ce qui est affirmé par un des textes et l'on ne refusera pas absolument l'autorité d'un autre. L'expression de la vérité exige des nuances et la parole humaine est rarement d'une exactitude absolue. Saint Thomas était rompu à la méthode abélardienne, et des expressions moins heureuses et apparemment contradictoires se trouvaient chez les Pères, lesquels, chacun en son temps et pour son milieu, avaient enseigné et défendu la doctrine de la foi avec le vocabulaire dont ils disposaient. Dès le début du XIIe siècle on avait trouvé la formule de conciliation : *non sunt adversi sed diversi.*

2. *Citations de pur ornement.* — Par ce nom on est convenu d'indiquer les *auctoritates* qui pourraient être omises sans que l'exposé de la doctrine ou la cohérence du sujet en souffrît; citations conventionnelles, décoratives, qui illustrent heureusement, par un mot ou une image, ce que l'auteur vient de dire, sans y ajouter quoi que ce soit. G. Bardy, *art. cit.*, p. 502, les appelle des « références d'apparat », pour orner et embellir un exposé doctrinal.

3. *Citations sources de doctrine.* — On peut prendre aussi un texte patristique comme base pour établir une doctrine. Et, chez saint Thomas, ce sera très souvent dans le *sed contra* qu'on lira un tel texte. Le rôle du *sed contra* était précisément de faire entendre le premier son de la doctrine développée dans le corps de l'article et ainsi le texte patristique fait jaillir la première étincelle de la lumière qui va être faite. Cependant la citation source de doctrine, ne se trouve pas uniquement ou nécessairement dans le *sed contra.* La citation-source était déjà une donnée initiale que l'on devait analyser, expliquer, confirmer et au service de laquelle on mettait les ressources de la philosophie et d'une saine dialectique. Enlever l'*auctoritas* en question, ce serait faire périr le sens ou la valeur de l'exposé doctrinal. G. von Hertling, *art. cit.*, p. 549, la décrit comme une *auctoritas* qui donne le ton et la mesure pour comprendre l'explication qui va suivre.

4. *Citations preuves de la doctrine.* — Élaborant sa théorie des sources, exposée plus haut (col. 738), on a pu constater que saint Thomas regardait les *auctoritates* patristiques comme des *argumenta propria sed probabiliter;* c'est-à-dire que l'argument qu'on en pouvait tirer n'a pas de soi une valeur apodictique et nécessaire. C'est avec cette réserve qu'on doit comprendre ce que nous disons des citations preuves de la doctrine. Ainsi donc il n'est pas question ici de véritables preuves, au sens que nous donnons à ce mot aujourd'hui.

C'est surtout dans la doctrine sacramentaire que saint Thomas fait usage de ce genre. Par la formule citation-preuve, on doit entendre une citation qui vient à point pour appuyer ou expliquer une pratique déjà existante; une doctrine déjà établie par ailleurs. Ainsi dans la IIIª, q. LXVI, a. 5, à propos de la formule sacramentelle du baptême, on se demande si cette formule est une *forma conveniens?* Le *sed contra* cite le texte bien connu, Matth., XXVIII, 19, citation source de la doctrine. Saint Thomas ajoute cependant, dans le corps de l'article, deux autres textes, Eph., V, 26, et un texte d'Augustin emprunté au *De baptismo contra donatistas*, l. IV, c. XV, lequel doit expliquer le texte de saint Paul; bien plus, ce texte d'Augustin doit servir comme preuve patristique de ce que l'Apôtre venait d'énoncer.

5. *Citations confirmatives de la doctrine.* — Les citations de cette catégorie se rapprochent tout à la fois des citations-preuves et des citations de pur ornement. Elles se distinguent cependant des unes et des autres, d'une part parce que leur rôle n'est pas de prouver une assertion quelconque, d'autre part parce qu'elles apportent du neuf, et complètent ainsi l'exposé de la doctrine ne fût-ce que par l'invocation d'une autorité bien connue, qui corrobore ce que l'on vient de dire, par l'appui d'un grand nom. Elles aident singulièrement à nous donner une intelligence plus profonde et plus circonstanciée de l'idée que l'auteur a voulu inculquer.

6. *Citations explicatives.* — Beaucoup de difficultés tiennent non pas aux choses mais à notre esprit mal renseigné, qui ne voit pas toujours très clairement la

portée d'une doctrine, ou ne perçoit pas le sens précis des problèmes. Il suffira de fournir une explication par un texte qui a l'avantage d'être qualifié et de traduire la sagesse patristique. Par la citation qui vient ainsi à propos, la réponse désirée est faite et l'esprit se repose, parce que la lumière demandée est donnée.

7. *Citations justificatives.* — Ce sont des textes qui donnent le sens d'un fait, qui justifient une pratique ou une théorie admise par tous, qui exposent le sens d'une cérémonie quelconque, de telle façon que, sans eux, ces éléments de la vie chrétienne resteraient obscurs et sembleraient dépourvus de sens. Ce ne sont pas des citations purement ornamentales, car elles nous instruisent réellement; on ne peut pas dire non plus qu'elles soient des citations-preuves ou des citations-sources, car elles n'apportent pas même une confirmation; d'autre part elles n'expliquent rien et ne s'opposent à aucune autre assertion. Elles ont leur raison d'être dans la signification et la beauté du sens que les Pères ont trouvé dans une cérémonie quelconque; et, par le style imagé dont elles sont quelquefois parées, elles fournissent une réponse fraîche et vivante parfois très riche.

2° *L'interprétation des textes.* — A chaque époque de son histoire, l'Église a toujours eu à sa disposition la vraie théologie pour expliquer et justifier son enseignement et ses pratiques. Les docteurs du Moyen Age nous ont laissé ici un magnifique exemple. Ils se sont montrés maîtres dans l'élaboration d'une théologie qui, tout en enseignant l'identité de la foi, révélait en même temps le progrès de cette foi à travers les âges. A cette fin, ils devaient parfois parer à des difficultés soulevées par les sources même de leur théologie. Et la question, *utrum eadem sit fides antiquorum et modernorum*, que saint Thomas s'est posée aussi bien que ses contemporains, dénote un esprit ouvert à ce progrès de la foi. Le texte suivant est significatif : *si aliqua in dictis antiquorum doctorum inveniuntur, quæ cum tanta cautela non dicantur, quanta a modernis servatur, non sunt contemnenda, aut abjicienda, sed nec etiam ea extendere oportet, sed exponere reverenter.* Voir *Contra errores Græcorum, prologus*, éd. Mandonnet, t. III, p. 279. Quels sont donc les procédés employés au service de l'*exponere reverenter?*

On trouvera chez Durantel, *op. cit.*, *passim*, chez G. von Hertling, *art. cit.*, chez I. Backes, *op. cit.*, p. 66-117, et dans notre article des *Eph. theol. Lov.*, 1938, p. 310-327, l'énumération des genres d'interprétation qui ont déjà été étudiés, avec leur description, des exemples et des textes à l'appui.

Il suffit d'indiquer ici les résultats déjà obtenus : interprétation par l'étude du contexte; interprétation théologique; interprétation historique; interprétation justificative des faits; interprétation exégétique; interprétation dialectique; interprétation d'une *auctoritas* patristique par une autre. En plaçant les divers traités de saint Thomas dans le cadre des courants intellectuels de son siècle, on en trouvera d'autres, qui feront saisir la virtuosité avec laquelle les scolastiques savaient tirer de leurs sources les tons parfois les plus variés.

IV. ESPRIT DU TRAVAIL ET MODE DE COMPOSITION. — Nonobstant les liens multiples qui le rattachent à son milieu historique, l'œuvre de saint Thomas porte un cachet très personnel, par lequel il se distingue nettement de celle de ses contemporains Alexandre de Halès, saint Bonaventure, saint Albert le Grand, R. Fishacre, Roland de Crémone, R. Kilwardby, pour ne citer que ceux-là.

S'il a connu à fond les courants de son temps, si même il a repris, parfois en bloc, les tendances doctrinales qui vivaient autour de lui, on ne peut pas dire qu'il en ait vraiment subi l'influence. Il a utilisé tous ces matériaux, il les a repensés, mais il les a toujours dominés; il s'est fait l'écho de son temps, mais d'une façon très personnelle. Même à l'égard de saint Albert le Grand, dont il était le disciple préféré, il a su garder une indépendance qui est tout à l'honneur de l'un et de l'autre. Venant à un moment où les œuvres d'Aristote firent leur entrée en Occident pour prendre la place de certains courants de l'augustinisme médiéval, il n'a pas abandonné le grand docteur d'Hippone, et il n'a pas non plus professé un culte absolu pour Aristote. Il a combiné les deux courants dans son esprit et dans ses formules; et on a pu dire, à bon droit, qu'il est la synthèse des deux. Mais c'est une synthèse qui porte son nom propre, la synthèse thomiste. Il a étudié l'aristotélisme avec son esprit de philosophe et l'a utilisé avec son esprit de croyant, comme Augustin lui en avait donné l'exemple pour les doctrines platoniciennes. Il s'est sagement tenu à la devise que Grégoire IX avait donnée à Guillaume d'Auxerre quand il le chargea d'épurer les œuvres d'Aristote : *ne utile per inutile vitietur.* Denifle-Chatelain, *Chart. Univ. Paris.*, t. I, p. 143. Il a dominé son temps par son érudition, par son choix judicieux des textes, par les nouveaux problèmes qu'il a posés et par ses vues personnelles, aussi bien que par des solutions inconnues jusqu'à lui et surtout par la construction même de son édifice théologique dans lequel il a su harmoniser les valeurs du passé pour en faire une synthèse qui lui a valu l'admiration et la vénération des siècles postérieurs. Il a critiqué certaines doctrines d'Aristote et il a fait de même pour certaines théories de saint Augustin. Cette attitude de saint Thomas a parfois provoqué des jugements assez singuliers, même contradictoires, sur la relation entre lui et le docteur d'Hippone. Voir W. Schneider, *op. cit.*, *Die Quæstiones disputatæ de veritate*, etc., 1930, p. 1-2. Le seul moyen équitable pour établir ces relations, qu'il s'agisse d'Augustin ou d'autres sources utilisées par saint Thomas, ce sera d'étudier, en des séries de monographies, tel ou tel traité, tel ou tel sujet. Saint Thomas n'est pas un autodidacte, mais un philosophe et un théologien autonome, c'est-à-dire tout à fait personnel, qui fait appel aux *auctoritates* parce que celles-ci lui paraissent être une norme de la vérité.

La documentation patristique dont on a plus haut tracé un aperçu très sommaire, suppose une technique sur laquelle saint Thomas ne s'est prononcé que très rarement. Nous devons la rechercher à travers ses œuvres. Il n'est pas un compilateur comme Pierre Lombard, il ne donne pas une paraphrase de ses sources comme Albert le Grand, mais il en donne un commentaire, et il les incorpore dans sa pensée à lui. Il a sa méthode : une méthode scolastique, mais qui s'avère très perfectionnée quand on la compare à celle de ses devanciers, ou de ses contemporains. L'élément spéculatif a été poussé par lui jusqu'aux sommets d'une saine dialectique, sans tomber toutefois dans les excès d'un conceptualisme à outrance, ou du verbalisme qui caractérise la théologie nominaliste. Mais à ne voir en lui qu'un pur spéculatif, on ne tient pas un compte suffisant des faits. Le P. Vosté, *art. cit.*, p. 14, a pu répéter que saint Thomas est le chef de la théologie positive de son temps. Il ne faut pas attribuer à saint Thomas la technique scientifique que nous connaissons à notre époque, mais il ne faut pas non plus ignorer la sienne.

La méthode de travail de saint Thomas fait de plus en plus l'objet des recherches historiques. La renaissance de ces études historiques nous dévoilera de plus en plus les secrets conservés trop longtemps par les seuls textes. Le P. Denifle rêvait jadis de composer un commentaire historique de la *Somme théologique* et du *Commentaire des Sentences.* Le P. Chenu nous en

a déjà donné un exemple, *Contribution à l'histoire du traité de la foi, commentaire historique de IIa-IIæ, q. 1, a. 2*, dans *Mélanges thomistes*, Paris, 1923, p. 123-140. Il faut souhaiter que ces exemples se multiplient pour faire revivre ainsi le plus grand des théologiens scolastiques dans son milieu historique et naturel. Le grand intérêt de ces recherches sera sans doute de faire retrouver en même temps par l'étude d'une question, d'un traité, la méthode de travail et les principes même qui ont guidé l'Aquinate.

On a signalé plus haut que saint Thomas ne mettait pas toutes ses sources patristiques sur le même pied, ni au même rang. Ainsi il distinguait les *authentica* et les *magistralia* et autres; il nous dit que l'autorité qu'on donne à un texte patristique dépend avant tout de la nature de la chose dont il s'agit, mais parfois aussi de la valeur intellectuelle dont jouissait l'auteur qui l'avait écrit, et cette valeur pouvait être soit individuelle, soit collective; ainsi la valeur de l'opinion des *famosi magistri antiqui* (il s'agit de Guillaume d'Auxerre, de Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris, du cardinal Hugues de Saint-Cher) ne peut pas préjuger *communi sententiæ magistrorum theologiæ Parisiis legentium*. Voir *De forma absolutionis*, c. II; *De malo*, q. XVI, a. 4. Jean Chrysostome était un orateur; saint Thomas juge que son opinion sur la sainteté de la vierge Marie est exagérée, IIIa, q. XXVII, a. 4, ad 3um; parlant de la sorte il tenait à la règle de l'*exponere reverenter*, car, à cause de son opinion, Jean Chrysostome avait fait tourner contre lui toute la tradition occidentale. Saint Thomas savait marier les droits de la vérité et le respect dû aux *auctoritates* des Pères. Avec Origène dont la tradition de l'école avait gardé un mauvais souvenir, il n'agira pas de la sorte, surtout au début de sa carrière professorale et dans ses œuvres de jeunesse, et il dira : *vocem ignorat, ex ignorantia vel protervia locutus est*. Il lit les textes patristiques avec un bon sens sûr et il note que le *sanus intellectus Patrum est regula fidei*, mais il déplore que certains de ses devanciers ne l'aient pas eu, et c'est ainsi qu'il explique comment plusieurs parmi eux avaient mal compris quelques formules de la doctrine trinitaire, car *in proprietatibus locutionum non tantum attendenda est res significata, sed etiam modus significandi*. *Sum. theol.*, Ia, q. XXXIX, a. 3 et 4. D'autre part, il estime qu'on ne doit pas faire un grief au pseudo-Denys pour son style obscur, *quod quidem non ex imperitia fecit, sed ex industria*. *Expos. super de divin. nom.*, prol.; cf. *Sum. theol.*, IIIa, q. XVI, a. 8, ad 1um. Revenant sur certaines doctrines théologiques du passé et ayant l'œil ouvert sur le progrès de celles-ci, il note que Pierre Lombard et d'autres n'avaient vu la vérité que partiellement en qualifiant d' « opinion » (au sens philosophique et médiéval) ce qui en réalité était une hérésie condamnée par l'Église ou une vérité de foi *(sententia)* définie par elle. *Sum. theol.*, IIIa, q. II, a. 6; cf. *In IIIum Sent.*, dist. XXII, exp. text. *De potentia*, q. III, a. 9. Lui-même étudie le texte et le contexte, il se procure des traductions diverses dont il note les corrections et les divergences, *Sum. theol.*, Ia, q. LVI, a. 1, ad 1um; q. LXXIX, a. 10; il rejette les textes interpolés, *De malo*, q. XV, a. 2, ad 11um; il fait attention au style de l'auteur et à la construction de la phrase, *In X libros Ethicorum*, l. I, lect. 17, éd. Pirotta, Turin, 1934, n. 17 et n. 210; car tout cela peut servir pour saisir « l'intention » de l'auteur cité. Il note ce qui, dans une *auctoritas*, se lit dans le texte original de celle-ci et ce qu'un autre y a ajouté : *hoc magister de suo addit, quia ex verbis Augustini expresse non habetur*. *In Ium Sent.*, dist. XXIII, exp. text.; cf. *De forma absolutionis*, c. IV. Dans la dédicace au pape Urbain IV de sa *Catena aurea* sur saint Matthieu, il s'excuse de ne pas disposer d'un meilleur texte des œuvres des Pères, et il explique son mode de composition. Il souligne partout que le premier devoir d'un commentateur doit être un effort soutenu pour saisir exactement l'intention d'un auteur, *In IIIum Sent.*, dist. II, q. 1, a. 3, qu. 3, obj. 1 et exp. text. Il proteste contre le fait que dans les discussions on se sert trop souvent de textes incomplets : *glossa illa truncata est, contra intentionem glossatoris; glossa illa male inducitur, non enim sic habetur in glossa, sed sic*, *Cont. impugnantes*, c. IV; et il n'aime pas qu'on fasse violence aux textes : *non potest esse extorta expositio*. *Sum. theol.*, Ia, q. XXXIX, a. 4, ad 5um. Quand le maître général des dominicains lui demande de qualifier et de juger quelques expressions du Commentaire de Pierre de Tarentaise (le futur Innocent V) sur les *Sentences* de Pierre Lombard, saint Thomas fera remarquer à son supérieur que celui-ci lui a envoyé un texte fautif : *non sic est in scripto ibi, sic enim est scriptum*, *Declaratio CVIII dubiorum*, q. IV et V. Pierre Lombard n'avait pas donné une intelligence exacte de la doctrine d'Augustin sur la charité, parce qu'il n'avait pas vu que le docteur d'Hippone s'était inspiré des doctrines et des expressions platoniciennes; et cette mésintelligence était au détriment même de la doctrine de la charité. *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. XXIII, a. 2, ad 1um. Quand il ne dispose pas d'une documentation suffisante ou de première main, pour juger si telle ou telle théorie a réellement été enseignée par celui auquel ses prédécesseurs l'attribuent à tort ou à raison, il se fait un devoir de citer sa source. Ainsi pour les théories de Gilbert de la Porrée, d'Eutychès, etc., ainsi encore pour Origène. Car, si en général le grand Alexandrin n'a pas eu la sympathie de saint Thomas, il arrive cependant que celui-ci en appelle à ceux *qui imponunt Origeni; secundum opinionem quæ imponitur Origeni*, *De potentia*, q. IV, a. 1, ad 5um; de même pour une opinion attribuée à Cyrille d'Alexandrie, *ibid.*, q. X, a. 4, ad 24um. Il nous avertit à plusieurs reprises qu'on n'a pas le droit d'attribuer à quelqu'un des théories dont on ne sait pas si l'auteur en question les a enseignées en fait, car il y a des problèmes nouveaux auxquels les anciens n'avaient pas du tout pensé, *De unitate intellectus*, *in fine*. De même on ne doit pas trop insister sur les exemples qu'Aristote a employés, surtout dans ses livres sur la *Logique*, car tout cela porte la marque du temps, *sunt exempla quæ probabilia erant suo tempore*, *Sum. theol.*, Ia, q. XLVIII, a. 1; q. LXVII, a. 2; *De malo*, q. I, a. 1, et il fait observer à ses lecteurs que lui-même ne peut pas et ne veut pas partout donner une solution complète à toutes les difficultés qu'on lui soumet, et qu'on doit relire ce qu'il a écrit ailleurs. *De rationibus fidei*, c. I, 7, et ult.; cf. *In X libros Ethicorum*, l. I, éd. citée, n. 212 et 228.

Un exemple magnifique de cette probité scientifique nous est donné dans la *Declaratio XLII quæstionum*. Le maître général de son ordre, Jean de Verceil, lui avait demandé son avis sur quelques points de doctrine qu'il lui soumettait. Saint Thomas répond que la tâche qu'on lui impose est assez délicate et difficile : *fuisset mihi facilius respondere, si vobis scribere placuisset rationes, quibus dicti articuli vel asseruntur vel impugnantur. Sic enim potuissem magis ad intentionem dubitantium respondere. Nihilominus tamen, quantum percipere potui in singulis... respondere curavi.* Il fait observer en même temps que plusieurs de ces questions ne ressortissent pas au domaine du théologien, *sed magis ad philosophorum dogmata*; cf. *De memoria et reminiscentia*, éd. Pirotta, Turin, 1928, n. 317. Le fait que les Pères de l'Église ancienne avaient vécu parmi les hérétiques était considéré par lui comme un grand avantage dont lui-même était privé, car ainsi ces Pères avaient eu l'occasion de connaître exactement les doctrines énoncées qu'ils devaient réfuter. *Cont.*

Gentes, l. I, c. II. On a parlé plus haut de son attitude envers la littérature pseudépigraphique. Mais même quand il a devant lui des textes authentiques avec leurs commentaires, il se demande si le glossateur ou le commentateur a bien saisi et correctement expliqué l'idée de l'*auctoritas*, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. XLV, a. 2, ad 2um; et cependant il va jusqu'à excuser les inexactitudes doctrinales réelles qu'il avait trouvées par l'étude approfondie de l'ensemble et par le contrôle des expressions employées dans la théologie trinitaire de Pierre de Tarentaise. *Declaratio CVIII dubiorum*, q. X. L'étude comparative du texte et de la doctrine lui interdit également de se ranger à l'avis des *antiqui* et de certains de ses contemporains, qui attribuaient la définition du caractère sacramentel au pseudo-Denys; car, selon lui, cette définition ne se lit pas en réalité chez cet auteur. *In IVum Sent.*, dist. IV, q. I, a. 2, sol. 1. A l'exemple d'Athanase, au concile d'Alexandrie, saint Thomas déteste les discussions sur les mots quand on est d'accord sur la chose, *Sum. theol.*, Ia, q. LIV, a. 4, ad 2um; q. LXVIII, a. 4; q. LXX, a. 3; q. CVIII, a. 7, ad 4um; et il insiste sur le rôle de la langue et sur la signification des mots dans les diverses langues, ce qui vaut surtout en théologie trinitaire et christologique, à propos d'*ousia*, *hypostasis*, etc. *Cont. errores Græcorum*, prol., et *in fine; In Ium Sent.*, dist. XXIII, q. I, a. 1; *De potentia*, q. X, a. 1, ad 8um et 9um; *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. XLV, a. 2, ad 2um, etc. Il n'attache pas trop de valeur à certaines expressions qui ne sont que des trouvailles heureuses d'un Père comme par exemple le *cælum empyreum* dont Bède et Strabo sont les premiers à parler, *De potentia*, q. IV, a. 1, ad 15um; *Sum. theol.*, Ia, q. LXI, a. 3; q. LXVI, a. 3; ou comme la *cognitio vespertina et matutina* dont Augustin a été l'inventeur, Ia, q. LVIII, a. 6, et cependant il préfère assez souvent les expressions des Pères à des formules nouvelles, quand il s'agit de la doctrine elle-même. Il étudie de très près la valeur absolue ou relative des arguments que les Pères ont employés contre les hérétiques; saint Augustin n'avait-il pas, pour défendre la liberté contre les manichéens, proféré des arguments dont plus tard les pélagiens ont abusé pour défendre leurs doctrines hérétiques sur la grâce? *Cont. errores Græcorum*, prol.; et il fait observer au pape Urbain IV que les *moderni fidei doctores post varios errores exortos, cautius et quasi elimatius loquuntur circa doctrinam fidei ad omnem hæresim evitandam. Ibid.* Il n'admet pas facilement une soi-disant contradiction dans les œuvres d'un même Père, car l'auteur en question a parfois expliqué à plusieurs reprises une seule et même chose, selon le besoin des circonstances; ainsi, saint Augustin a plusieurs fois commenté le livre de la Genèse, il suffit donc *ut sic accipiatur una expositio, quod alteri expositioni non præjudicetur, quæ forte melius est, Quodl.* IV, a. 3. L'Aquinate était donc fermement résolu à rechercher toutes ces origines de la pensée humaine et il ne se lassait pas de répéter que la recherche de la vérité était en fait une œuvre commune, pour laquelle chaque génération avait fait de son mieux, parfois au prix de grands efforts. *Cont. Gent.*, l. I, c. IV.

Cependant un fait est un fait et aucune *auctoritas* ne peut être maintenue en face d'un fait contraire bien établi. Ainsi, pour savoir quelle était l'étendue des ténèbres au moment de la mort du Christ, il préférait le témoignage du pseudo-Denys (qu'il croyait être un disciple des apôtres) à celui d'Origène ou de Chrysostome et aux *dicta sanctorum*, dont les *auctoritates* en la matière ne sont pas concordantes. *In Evang. Matthæi*, c. XXVII. Et ce jugement sur la valeur différente des autorités obligeait parfois à abandonner l'opinion de tel ou tel Père; ainsi dans la doctrine sur la procession du Saint-Esprit le Damascène avait suivi, selon saint Thomas, l'opinion de Théodoret, condamné au Ve concile œcuménique; la théorie de saint Cyprien sur l'invalidité du baptême administré par certains hérétiques, était fausse; l'opinion de Hugues de Saint-Victor sur l'essence du baptême était inexacte. Voir pour le Damascène, *De potentia*, q. X, a. 4, ad 24um; cf. *Sum. theol.*, Ia, q. XXXVI, a. 2, ad 3um; pour Cyprien, IIIa, q. LXIV, a. 9, ad 2um; pour Hugues, *ibid.*, q. LXVI, a. 1, ad 2um. Évidemment des jugements comme celui sur le pseudo-Denys et sur le Damascène doivent être contrôlés par l'histoire; il suffit ici de signaler l'esprit du travail de saint Thomas. Il suivait les autorités pas à pas; il en contrôlait l'origine, il en pesait la valeur, il en tirait des conséquences. Il les citait explicitement ou implicitement, mais c'était toujours à elles qu'il en revenait, et l'*auctoritas* reste le point de départ et la charpente de son œuvre théologique. Il n'a pas hésité à copier parfois littéralement les textes de ses devanciers ou contemporains, sans mentionner leur nom; mais il n'a pas non plus revendiqué la propriété littéraire de quelques interprétations qui lui étaient tout à fait personnelles. Voir P. Glorieux, *De quelques « emprunts » de saint Thomas*, dans *Rech. théol. anc. et méd.*, t. VIII, 1936, p. 154-167 (copie assez littérale de textes de Bonaventure, conservés dans le manuscrit d'Arras, 873); cf. *ibid.*, t. VII, 1935, p. 81-85. Cet esprit de travail est vraiment caractéristique pour saint Thomas et lui donne une place exceptionnelle dans son milieu.

V. LA NATURE ET LA VALEUR DE L'ARGUMENT PATRISTIQUE. — 1° *Quels sont d'après saint Thomas la nature et la valeur de l'argument patristique?* — Selon lui, le propre de la doctrine sacrée est d'argumenter *ex auctoritate. Sum. theol.*, Ia, q. I, a. 8, ad 2um. Le statut de la théologie est donc un statut déductif. Cette *auctoritas* est contenue dans les textes des Écritures canoniques et des Pères.

Cependant ces deux catégories n'ont pas la même valeur, et elles ne se trouvent pas sur le même pied. L'autorité tirée des Écritures se trouve en dehors de toute critique. Néanmoins il peut être utile et il est parfois nécessaire, surtout pour défendre la foi contre les hérésies, d'employer un nouveau vocabulaire dans le but d'exprimer par des nouveaux moyens l'*antiqua fides*. Les textes patristiques, bien qu'ils soient une source indispensable pour la théologie, ne possèdent pas les propriétés de l'Écriture, aussi saint Thomas note-t-il que les Pères se sont parfois contredits; leur méthode peut être corrigée; leurs expressions sont parfois incomplètes ou insuffisantes, bien que très souvent ils ne fassent qu'utiliser le vocabulaire de l'Écriture pour expliquer le contenu de celle-ci. Ils sont à la fois les interprètes de l'Écriture et les organes qui continuent la Tradition.

Cette dernière se distingue des Écritures, saint Thomas l'appelle la *doctrina apostolorum. Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. I, a. 10, ad 1um. L'enseignement de la Tradition se retrouve dans l'enseignement de l'Église : conciles, liturgie, papes considérés en leur qualité de chef. Cet enseignement de l'Église est aussi à l'abri de toute critique parce que l'Église est guidée par le Saint-Esprit. L. Baur, *art. cit.*, p. 703-704. L'activité des Pères consiste donc à interpréter les Écritures et à conserver la Tradition, laquelle se confond pratiquement avec l'enseignement de l'Église dirigée par le Saint-Esprit. L'enseignement de tel ou tel Père n'engage donc pas l'autorité des Écritures ou de la Tradition; mais la conformité générale des enseignements patristiques avec celui des Écritures et de la Tradition (c'est-à-dire avec l'Église) leur donne une valeur unique. Il fallait noter ces principes nuancés pour saisir exactement la nature et la valeur de l'argument patristique.

Saint Thomas enseigne donc que l'Écriture, par rapport aux explications des Pères, suffit seule, parce qu'elle a déjà dit tout ce que les Pères diront plus tard. Et l'enseignement de l'Écriture, pris au total, est suffisamment clair. Aussi pouvait-il répéter avec Augustin dans le *De doctrina christiana : nihil est quod occulte in aliquo loco sacræ Scripturæ tradatur, quod non alibi manifeste exponatur. Quodl.* IV, a. 14, ad 3um; *Sum. theol.*, Ia, q. I, a. 9, ad 2um; a. 10, ad 1um; IIa-IIæ, q. I, a. 9, ad 1um. Le sens de l'Écriture est si riche que jamais l'intelligence humaine laissée à elle seule ne parviendra à en saisir tout le contenu. *Quodl.* VII, a. 14, ad 5um. Les *catholici tractatores*, les *expositores Sacræ Scripturæ*, n'ont donc aucune autorité si ce n'est précisément et uniquement en fonction des Écritures et par rapport à elles.

Selon saint Thomas l'autorité reconnue à un *doctor authenticus* donnait à celui-ci et quasi *ipso facto* la valeur d'un témoin de la Tradition. Théoriquement et parlant à priori, on devait distinguer l'*auctoritas* et l'*authenticitas;* mais pratiquement c'était presque la même chose. « Sans être nullement synonymes en théorie, dit J. de Ghellinck, les deux genres d'arguments (l'argument de tradition et celui d'autorité) se confondaient concrètement... Mais ce n'était pas directement à la tradition qu'en appelait l'argumentation technique, mais plutôt à une *auctoritas* prise sans doute à un représentant de cette tradition, dont en ce cas au moins il pouvait tirer sa valeur, mais qui, dès lors, se présentait beaucoup plus avec l'attitude d'un auteur *authenticus*, qui possède le *robur auctoritatis;* par suite, il est envisagé comme dépositaire des mêmes prérogatives que les autres auteurs admis au rang d'*auctoritates*. Il serait difficile de soutenir que, lorsqu'il s'agissait d'un de ces *dicta sanctorum*, l'autorité de la tradition ne se reflétait pas indirectement au moins dans le respect qui s'attachait à ces énoncés des *Patres orthodoxi* des *Patres catholici*, implicitement approuvés et authentiqués et entrés dans l'arsenal des arguments scolaires ». Art. cité de *Geisteswelt des M. A.*, p. 419. Voir également, G. Geenen, dans *Bijdragen*, etc., p. 131-147, où l'on peut lire les textes et quelques références pour tout ce qui suit. Ainsi l'épithète *ex propriis sed probabiliter* appliquée aux Pères résumait fort bien une théorie dont il faut faire entrevoir quelques principes. Le témoin de la foi comme tel a dans une certaine mesure les prérogatives et les propriétés, sinon de la doctrine, du moins de l'organe dont il contient le témoignage et pour lequel il témoigne. Saint Thomas nous dit constamment que les Pères ont écrit surtout *coacti ab hæreticis*, pour enseigner et pour défendre la foi de l'Église, c'est-à-dire la doctrine des Écritures. Certes ils l'ont fait *modeste et reverenter, absque comprehendendi præsumptione.* Mais la doctrine qu'ils enseignent et dont ils témoignent n'est pas la leur propre, mais bien celle de la gardienne de la foi, interprète authentique des Écritures. Évidemment l'Église n'avait pas mis son sceau indistinctement sur tout ce que les Pères avaient dit, chacun pour son temps et dans son milieu et avec les multiples particularités qui sont propres à chacun, mais l'approbation globale que l'Église attachait à la doctrine de ceux qui défendaient sa foi contre les hérétiques ou qui l'exposaient aux croyants, garantissait d'une certaine façon le témoignage et l'autorité de ces *expositores* et de ces *tractatores*. D'ailleurs saint Thomas a soin de noter que tel ou tel auteur a été désapprouvé, par exemple Origène, Bérenger, Joachim de Flore et d'autres, et que, en ces points désapprouvés, ils n'étaient pas les témoins de la doctrine de l'Église gardienne de la vérité et interprète des Écritures.

On s'explique donc que les *dicta sanctorum*, les *dicta doctorum*, les *expositiones Patrum*, se trouvent pratiquement sur le même pied, et qu'ils expriment des valeurs concrètement identiques au point de vue de l'*auctoritas*. Les Pères étaient des porte-paroles de la doctrine de l'Église. Bien plus, l'Église avait parfois officiellement et explicitement approuvé une doctrine patristique. C'est ce que saint Thomas suppose de toute évidence pour la doctrine d'Augustin sur la grâce, c'est ce qu'il note expressément pour la doctrine trinitaire du pseudo-Athanase, auteur du *Quicumque*, et ce qu'il semble insinuer pour la doctrine trinitaire de Pierre Lombard approuvé au concile du Latran de 1215. Or, ce qu'Augustin ou le pseudo-Athanase avaient fait, les autres l'avaient fait eux aussi d'une certaine façon, car ils tiennent la même doctrine; ces autres se groupaient donc de par la nature des choses sous l'approbation authentique de l'Église. Néanmoins, puisque l'Église ne les avait pas approuvés tous en particulier ou pour toutes leurs doctrines *in specie*, il était loisible de faire une classification entre les *auctoritates* selon des degrés divers et selon la technique de l'authenticité ou de l'autorité, au sens médiéval de ces mots. Saint Thomas qui avait un esprit historique et fort nuancé, devait faire ces distinctions qui s'imposaient. Mais, d'autre part, cette conception explique aussi que l'*auctoritas* de ces Pères était invoquée dans des matières qui étaient loin de la théologie proprement dite, par exemple les théories sur la psychologie, l'astronomie, etc., ne fût-ce qu'à cause du grand nom qui les patronnait. Pour employer une autre formule, on pourrait dire que saint Thomas est nettement conscient qu'aucune *auctoritas* digne de ce nom ne parle contre la foi, car il répétait avec saint Anselme : *quod non est contrarium sacræ Scripturæ veritas ejus est, In Ium Sent.*, dist. XI, exp. text.; cf. *De substantiis separatis*, c. XVI, et avec saint Ambroise il dira : *omne verum a quocumque dicitur a Spiritu sancto est.* Ainsi avec les *auctoritates* patristiques, le théologien pouvait argumenter *ex propriis*, parce qu'il y trouvait la doctrine de l'Église interprète des Écritures, mais seulement *probabiliter*, parce que les *auctoritates* ne pouvaient pas être mises sur le même pied que les Écritures.

Il y a une continuité doctrinale et historique entre les Écritures et les écrits des Pères. La foi restait identique nonobstant les divergences des explications patristiques, dont l'histoire témoignait. L'identité est dans les principes et garantie par ceux-ci, la divergence se trouve parfois dans l'explication des Pères, mais entre les deux, il y a la continuité surveillée et garantie par l'Église, interprète des Écritures et dépositaire de la tradition.

2° *Pourquoi faut-il recourir aux Pères ?* — « Le but de l'Écriture, répond saint Thomas, est l'enseignement des hommes. Or, cet enseignement par l'Écriture ne peut se réaliser que par les explications, les expositions des Pères. » La raison en est que « c'est du même Esprit que provient et la publication de l'Écriture et son exposition ». *Quodl.* XII, a. 26. « Il faut donc conserver non seulement ce qui est fourni par l'Écriture, mais encore ce qui a été dit par les saints docteurs qui ont gardé l'Écriture sans tache. » *In Div. nom.*, c. II, lect. 1. Voir des exemples concrets dans *De veritate*, q. XVIII, a. 17; *Sum. theol.*, Ia, q. CI, a. 1; *De potentia*, q. VIII, a. 1.

Cette nécessité de recourir aux Pères ne signifie pas cependant qu'on doive les suivre d'une façon servile, car « dans les matières qui ne sont pas de foi, les commentateurs *(expositores)* ont dit bien des choses d'après leur sentiment en quoi ils ont pu se tromper ». *Quodl.* XII, *loc. cit.* D'où la liberté que l'on peut prendre par rapport à eux.

La doctrine des Pères doit donc être conforme à la doctrine des Écritures. Mais quel est le critère de cette conformité? Saint Thomas répond : *Ille dicitur aliter*

exponere Sacram Scripturam quam Spiritus Sanctus efflagitat qui ad hoc expositionem sacræ Scripturæ intorquet quod contrariatur ei quod est per Spiritum Sanctum revelatum. Sum. theol., IIa-IIæ, q. xi, a. 2, ad 2um. Ce qui revient à dire que tout ce qui n'est pas contraire à l'Écriture peut être regardé comme conforme à son enseignement selon le mot de saint Anselme cité plus haut. Car il est toujours utile de se référer aux Pères, même pour des vérités que la raison humaine ne saurait suffisamment comprendre telle la pluralité des personnes dans l'unique nature divine; *talis inquisitio non est inutilis, cum per eam elevetur animus ad aliquid veritatis capiendum quod sufficiat ad excludendos errores. De potentia*, q. ix, a. 5. En somme, il faut tenir le juste milieu : *multorum opinionem non est necesse esse veram simpliciter, sed secundum partem, In IVum Sent.*, dist. XLIX, a. 1, sol. 1, ad 1um; mais, d'autre part, *quod ab omnibus communiter dicitur, impossibile est totaliter esse falsum. Cont. Gent.*, l. II, c. xxxiv.

Il reste néanmoins que « là où il y a doute, il ne faut pas donner avec trop de facilité son assentiment ». *Quodl.* iii, a. 10. Comment faut-il dissiper ce doute et comment juger la valeur doctrinale des textes patristiques? Saint Thomas n'indique qu'un seul moyen : l'appel à l'autorité de l'Église interprète des Écritures et dépositaire de la Tradition. *Quodl.* iii, a. 9 et 10. La nature et la valeur de l'*auctoritas* ne s'expliquent qu'en fonction des sources proprement dites de la foi, *quia et ipsa doctrina catholicorum doctorum ab Ecclesia auctoritatem habet : unde magis est standum consuetudini Ecclesiæ quam vel auctoritati Augustini vel Hieronymi vel cujuscumque doctoris. Quodl.* ii, a. 7; *Quodl.* ix, a. 16; *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. x, a. 12 (qui est la reproduction presque textuelle du *Quodl.* ii, a. 7). Or, saint Thomas identifiait ou à peu près l'autorité de l'Église à celle du pape, *Sum. theol.*, *loc. cit.*, et q. xi, a. 2, ad 3um : *quæ quidem auctoritas (Ecclesiæ) principalis residet in summo pontifice... contra cujus auctoritatem nec Hieronymus, nec Augustinus nec aliquis sanctorum doctorum suam sententiam defendit.*

Les Pères sont donc les interprètes de l'Écriture sous le contrôle de l'Église et puisque l'Église universelle est infaillible, la doctrine des témoins de cette Église doit être regardée elle aussi, comme telle. Il reste une difficulté : les contradictions vraies ou apparentes des Pères. La réponse à cette difficulté ne pourrait que confirmer ce qu'on vient de lire. Voir textes et références dans notre article cité p. 143-145. Cf. *In IIum Sent.*, dist. XII, a. 2; dist. XIV, q. i, a. 2.

VI. CONCLUSION. — La documentation patristique de saint Thomas d'Aquin dont on vient de retracer un aperçu général, occupe sans aucun doute une place considérable dans l'étude de ses doctrines. Et cet aperçu général sur l'ensemble de son œuvre théologique fait entrevoir l'intérêt des recherches historiques sur les sources de sa doctrine. Il est parfaitement inutile d'insister sur telle ou telle conclusion qui se dégage d'elle-même de l'exposé qu'on vient de lire. L'histoire de la pensée de saint Thomas, son évolution, ses racines, sa portée, sa valeur, tout cela sera d'autant mieux connu que nous serons mieux renseignés sur sa documentation. Sans aucun doute, la doctrine elle-même en sortira mieux éclairée.

Si nous connaissions suffisamment la méthode des scolastiques, tout cela serait évidemment superflu. Mais, précisément, pour connaître la méthode scolastique il faut avoir pris contact avec les œuvres et la technique théologique des grands théologiens du Moyen Age. Nous devons dépister les traces que l'ancienne littérature chrétienne et le haut Moyen Age ont laissées dans leurs travaux, grâce aux nombreuses citations que nous trouvons chez les médiévaux. Mais il faut surtout retrouver la mentalité avec laquelle les grands scolastiques ont travaillé. Il faut refaire leur œuvre, suivre leur labeur, repenser leurs idées. Seul un effort soutenu permettra d'arracher aux vieux textes la vie si riche et la pensée si originale qu'ils ont cachées trop longtemps. « Pour nous, hommes d'aujourd'hui, le nom de scolastique ne rend pas un son favorable. » C'est en rappelant ces mots de S. Krüger, que Mgr Grabmann commençait en 1909 son œuvre monumentale sur la méthode scolastique. Depuis cette date on a tiré du Moyen Age des renseignements inconnus, qui ont donné un démenti éclatant aux préjugés de ceux qui n'avaient pas pénétré dans les secrets des œuvres ni vécu dans l'intimité des textes. Saint Thomas d'Aquin reste le prince des scolastiques, à tout point de vue. Mais il faut lire toutes ses œuvres, sans en excepter aucune; et il faut étudier chaque œuvre à part et chaque traité et chaque matière en particulier. Et il faudra remettre le tout dans l'ensemble. Et il faudra en plus l'étude comparative avec les contemporains. Car tout cela est une condition indispensable et préliminaire pour avoir une vue exacte et complète sur son originalité en même temps que sur la valeur et la place exceptionnelle qu'on doit lui reconnaître. Dans ce but, on voudrait attirer spécialement l'attention sur les études lexicographiques, car les mots sont les véhicules des idées. En second lieu, il faut exiger une connaissance parfaite du traité des *modus significandi*, car une saine dialectique — cette *disciplina disciplinarum* comme saint Augustin l'appelait — est indispensable pour saisir correctement le procédé et l'idée exacte des médiévaux. Eux-mêmes ont abordé les sources avec cet instrument de travail.

Saint Thomas a eu une connaissance des Pères, qui, pour son époque apparaît assez détaillée. Il a repris la moelle de leur doctrine et de ce contact il lui est resté parfois quelques procédés techniques. Mais son originalité consiste dans le fait qu'il a donné une synthèse de tout ce qui était durable dans l'œuvre théologique du passé. Le cardinal Cajétan disait de lui : *fundamentum auctoris esse solidum, peripateticum et consonum, non solum sibi, sed sacris doctoribus. Quos quia summe veneratus est auctor, ideo intellectum omnium quodammodo sortitus est. In Summam theol.*, IIa-IIæ, q. cxlviii, a. 4, *fine*. Ce jugement ne doit pas être revu par l'histoire.

Renseignements importants dans les ouvrages généraux sur les méthodes des scolastiques ou sur saint Thomas. Voir par exemple M. Grabmann, *Thomas von Aquin. Eine Einführung in seine Persönlichkeit und Gedankenwelt*, Munich, 6e éd., 1935, surtout p. 32-60, 204-216; A. Landgraf, *Les preuves scripturaire et patristique dans l'argumentation théologique*, dans *Rev. sciences philos. et theol.*, 1931, p. 287-292; et plusieurs articles parus dans le recueil *Aus der Geisteswelt des M. A.*, entre autres : J. de Ghellinck, *Patristique et argument de tradition au bas Moyen Age*, p. 403-426; L. Baur, *Die Form der wissenschaftlichen Kritik bei Thomas von Aquin*, *ibid.*, p. 688-709; voir aussi J. Vosté, *De investigandis fontibus patristicis S. Thomæ*, dans *Angelicum*, t. xiv, 1937, p. 417-434; A. Gardeil, *La documentation de saint Thomas*, dans *Rev. thomiste*, t. xi, 1903, p. 197-215.

Plus spéciaux : G. Geenen, *De opvatting en de houding van den h. Thomas van Aquino bij het gebruiken der bronnen zijner theologie*, dans *Bijdragen van de philos. en theol. fac. der Nederlandsche Jezuieten*, t. iv, 1941, p. 112-147, 224-254; du même, *Les « auctoritates » dans la doctrine du baptême chez S. Thomas d'Aquin. Leur usage, leur influence* (thèse de théol. déposée à la biblioth. de l'univ. de Louvain, 1937); du même, *L'usage des « auctoritates » dans la doctrine du baptême chez S. Thomas d'Aquin*, dans *Ephem. theol. Lovanienses*, t. xv, 1938, p. 279-329; du même, *Saint Thomas d'Aquin et ses sources pseudépigraphiques*, *ibid.*, 1943; G. Bardy, *Sur les sources patristiques grecques de S. Thomas dans la Ia*, dans *Rev. sciences philos. et théol.*, t. xii, 1923, p. 493-502; G. von Hertling, *Augustinus-*

Citate bei Thomas von A., dans *Sitzungsberichte* de l'Académie de Bavière, philos.-philol.-hist. Klasse, 1905, p. 535-602 (étude de 250 citations dont plus de 200 de la *Somme théol.*); M. Duffo, *Saint Jean Damascène source de saint Thomas* (thèse de Toulouse, non publiée, voir *Bull. de litt. eccl.* de Toulouse, 1906, p. 126-130); J. Durantel, *Saint Thomas et le pseudo-Denys*, Paris, 1919 (à compléter par les recherches du P. Théry dans *Rev. hist. eccl.*, t. XXI, 1925, p. 33-50, 197-214); I. Backes, *Die Christologie des h. Thomas von A. und die griechischen Kirchenväter*, Paderborn, 1931; M. Riquet, *Saint Thomas et les « auctoritates » en philosophie*, dans *Archives de philosophie*, t. III, 1926, p. 117-155; W. Schneider, *Die Quæstiones disputatæ de veritate des Thomas v. A. in ihrer philosophiegeschichtlichen Beziehung zu Augustinus*, Munster, 1930.

Sur quelques contemporains de Thomas d'Aquin : M. Schmaus, *Der Liber propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas v. A. und Duns Scotus*, Munster, 1930; du même, *Die Trinitätslehre des Simon von Tournai*, dans *Rech. théol. anc. et méd.*, 1931, p. 373-396; A. Stohr, *Die Trinitätslehre des h. Bonaventura*, Munster, 1923; du même, *Die Hauptrichtungen der spekulativen Trinitätslehre in der Theologie des 13. Jahrhunderts*, dans *Theol. Quartalschrift*, 1925, p. 113-135; du même, *Die Trinitätslehre Ulrichs von Strassburg mit besonderer Berücksichtigung ihres Verhaltnisses zu Albert dem Grossen und Thomas v. A.*, Munster, 1928.

G. GEENEN.

2. THOMAS A KEMPIS (1379-1471). — I. Vie. II. Écrits. III. *L'Imitation de Jésus-Christ.*

I. VIE. — Thomas Hemerken est né à Kempen, en Rhénanie, en 1379 ou 1380, exactement, d'après Pohl, *Kirchenlexikon*, t. XI, au mot *Thomas von Kempen*, entre le 29 septembre 1379 et le 24 juillet 1380. Sa famille était de condition très modeste et dans l'impossibilité d'assurer son instruction. Son frère, Jean a Kempis (comme lui, Thomas portera le nom de son village natal), de quatorze ou quinze ans son aîné, avait été admis parmi les frères de la vie commune, fondés par Gérard Groote à Deventer. Thomas voulut suivre cet exemple; en 1393, il se rendit à Deventer. Gérard Groote était mort en 1384; ce fut son successeur Florent Radewijns, le véritable fondateur de Windesheim, qui accueillit le jeune Hemerken. Le premier soin de Radewijns fut d'envoyer l'enfant suivre les cours de grammaire à la maîtrise de Deventer; il y resta cinq ou six ans. En 1398, Thomas fut enfin jugé digne d'être admis dans la communauté, mais il ne bénéficia pas longtemps des leçons de Radewijns. L'année 1399, en effet, Jean a Kempis devenait premier prieur de la fondation du Mont-Sainte-Agnès, près de Zwolle; son frère ne tarda à l'y rejoindre. Sans que l'on en sache exactement la raison, la probation de Thomas se prolongea huit années durant : il fit profession en 1407. Ordonné prêtre en 1413 ou 1414 (entre le 26 juillet 1413 et le 24 juillet 1414), Thomas devint sous-prieur une première fois en 1425, une autre fois en 1448. Il exerça aussi probablement la charge de maître des novices. On sait peu de choses de son activité : « La vie que l'on menait dans les monastères de la congrégation de Windesheim ressemblait beaucoup à la vie que l'on mène dans les communautés bénédictines; c'était l'uniformité laborieuse et nullement monotone d'une maison religieuse vouée à la prière, à l'étude et au travail. » Dom Assemaine, *Le soliloque de l'âme*, Paris, 1936, p. 7. La transcription des manuscrits et la composition de ses écrits spirituels occupèrent sans doute tout le temps de la longue carrière religieuse de Thomas a Kempis, jusqu'à sa mort survenue le 1[er] mai 1471.

II. ÉCRITS. — *L'Imitation* mise à part, l'œuvre de Thomas a Kempis est considérable, mais malheureusement trop peu connue. Nous donnons ici la liste de ses écrits en suivant l'ordre adopté par Pohl dans son édition critique des *Opera omnia*, Fribourg, 1902 sq., 7 vol. in-12. On trouvera l'indication des mss et des éditions dans Pohl et les bibliographies de Thomas a Kempis.

1. *De tribus tabernaculis*, considérations sur la pauvreté, l'humilité et la patience. — 2. *De vera compunctione cordis.* — 3. *Sermones novem ad fratres*, sur le renoncement, la chasteté et la solitude. — 4. *De fideli dispensatore*, conseils à un contemplatif chargé des intérêts matériels de son monastère; plusieurs passages de ce petit traité font penser à quelque commentaire du chapitre XXXI de la règle de Saint-Benoît. — 5. *Soliloquium animæ.* Ce traité, un des écrits les plus importants de Thomas, compte parmi les œuvres les plus caractéristiques de l'école spirituelle de Windesheim. Dans son prologue, Thomas a Kempis nous dit son dessein : « J'ai rassemblé dans ce petit livre, pour ma consolation, quelques pensées pieuses, que j'avais à cœur de conserver. J'en ai disposé comme une agréable prairie, plantée d'arbres variés et ornée de jolies fleurs, où je pourrais entrer quand j'en sentirais le besoin, afin d'y trouver ce qui peut soulager les âmes déprimées par la tristesse ou l'ennui », traduction Assemaine, p. 13. On y trouve de nombreux conseils pratiques dont l'observance doit permettre à l'âme de recevoir la grâce avec efficacité et de la suivre avec fidélité. *Le Soliloque de l'âme* est sans nul doute l'œuvre de Thomas a Kempis qui s'apparente le plus à *l'Imitation.* — 6. *De disciplina claustralium*, excellent petit traité sur les vertus claustrales. — 7. *Epistula devota ad quemdam regularem.* — 8. *Libellus spiritualis exercitii.* — 9. *De recognitione propriæ fragilitatis.* — 10. *Recommendatio humilitatis quæ est fundamentum omnis sanctitatis.* — 11. *De mortificata vita pro Christo.* — 12. *De bona pacifica vita cum resignatione propria.* — 13. *De elevatione mentis ad inquirendum summum bonum.* — 14. *Brevis admonitio spiritualis exercitii.* — 15. *Meditatio de incarnatione Christi.* — 16. *Sermones de vita et passione Christi.* — 17. *Alphabetum monachi.* — 18. *Van goeden woerden to horen ende die to spreken.* — 19. *Orationes de passione Domini et beata virgine et aliis sanctis.* — 20. *Hortulus rosarum*, petit traité mystique souvent imprimé, ainsi que le suivant, à la suite de *l'Imitation.* — 21. *Vallis liliorum.* — 22. *Consolatio pauperum.* — 23. *Epitaphium monachorum.* — 24. *Vita boni monachi*, courte pièce rythmée et rimée. — 25. *Manuale parvulorum.* — 26. *Doctrinale juvenum.* — 27. *Hospitale pauperum.* — 28. *Cantica.* — 29. *De solitudine et silentio.* — 30. *Epistulæ (de excitatione ad spiritualem profectum; de custodia sui ipsius habenda; de conversione et perseverantia in bono proposito; de pia defunctorum memoria).* — 31. *Orationes et meditationes de vita Christi.* Sous ce titre général sont groupés les traités suivants : *de vita et beneficiis Salvatoris Jesu Christi devotissimæ meditationes cum gratiarum actione; de passione Christi secundum scripta quatuor evangelistarum; de resurrectione Christi et apparitionibus ejus; de ascensione, pentecoste et aliis quibusdam.* — 32. *Sermones ad novicios.* Ces *sermones* destinés aux novices du Mont-Sainte-Agnès sont au nombre de trente, groupés en trois parties; ceux de la première partie traitent de la vie commune et de la garde des sens; la deuxième partie est consacrée au « combat spirituel » que l'âme religieuse doit soutenir; la troisième traite plus spécialement de la dévotion à Marie. — 33. *Vita Lidewigis virginis*, en deux parties, la première consacrée à la biographie et aux vertus de la sainte de Schiedam, la seconde à ses miracles. — 34. *Dialogus noviciorum.* — 35. *Vita Gerardi Magni.* Thomas a Kempis donne le surnom de Grand à Gérard Groote, fondateur des frères de la vie commune. — 36. *Vita Florentii.* Cette vie de Florent Radewijns a été écrite, ainsi que les suivantes, à l'intention des novices du Mont-Sainte-Agnès. — 37. *Vitæ discipulorum Florentii.* Ayant

toujours en vue de proposer des exemples à ses novices, Thomas a retracé la vie de neuf disciples de Radewijns qu'il avait connus. Ces notices sont précédées d'une note sur la communauté de Deventer. — 38. *Chronica Montis Sanctæ Agnetis*, une des sources de la vie de Thomas.

III. *L'Imitation*. — Tout a été dit déjà, et par des voix très autorisées, sur cette œuvre admirable qui reflète l'esprit le plus pur du christianisme. Nous avons seulement ici à étudier la doctrine de *l'Imitation*. La controverse engagée au début du XVIIe siècle entre mauristes et chanoines réguliers au sujet de l'auteur a provoqué une abondante littérature, dont on trouvera la bibliographie dans Puyol, *L'auteur du livre De Imitatione Christi*, t. II, *Bibliographie de la contestation*, Paris, 1900; elle n'est pas encore close, encore que les remarquables travaux de dom Jacques Huyben, *Les premiers documents historiques concernant l'Imitation*, dans la *Vie spirituelle*, t. XII, 1925, p. 213-228, t. XIII, 1925, p. 1-17, 96-116, 202-222, etc., et ceux, encore inédits, de dom Assemaine aient porté un rude coup aux candidatures de Gersen (abbé de Verceil, vers 1230) et de Gerson et ramené à Thomas a Kempis une gloire qu'on a mauvaise grâce à lui disputer. Au demeurant, peu importe la question de l'auteur; ne lit-on pas dans *l'Imitation* même, l. I, c. V : *Non quæras quis hos dixerit, sed quid dicatur attende.*

L'Imitation se compose de quatre livres juxtaposés sans lien logique, de sorte que l'ordre entre ces livres varie suivant les manuscrits et les éditions. Le premier livre porte le titre *Admonitiones ad spiritualem vitam utilem*, le second *Admonitiones ad interna trahentes*, le *Liber internæ consolationis* forme le troisième, le quatrième est intitulé *Devota exhortatio ad sacram communionem*. Il est possible, sinon probable, que ces quatre parties étaient primitivement indépendantes et qu'elles ont été réunies après coup; les premiers manuscrits ne contiennent en effet que le premier livre. C'est pourquoi certains ont cru résoudre la controverse au sujet de l'auteur en estimant, comme M. Mourret, *Histoire générale de l'Église*, t. V, p. 130, que « les quatre livres de *l'Imitation* ne seraient que le *rapiarium* d'un homme de génie ».

Quoi qu'il en soit, ces quatre livres procèdent du même esprit et cet esprit appartient, sans aucun doute possible, à l'école de Windesheim. Lorsque Gérard Groote et Florent Radewijns fondèrent les frères de la vie commune, la spiritualité allemande était fort en honneur. Mais Tauler, Suso, Eckart étaient bien abstraits, et leur spiritualité trop spéculative décourageait les âmes simples. Une réaction était inévitable. Elle se produisit à la fin du XIVe siècle et fut dirigée en grande partie par l'école de Windesheim, c'est-à-dire par les disciples de Groote et de Radewijns. On revint donc à une spiritualité affective, accessible à tous, dégagée de tout esprit de système et de méthode. Les auteurs spirituels windésémiens exposent leur doctrine sous forme de maximes, de prières, d'élévations; quelquefois ils recourent au soliloque ou au moyen facile du dialogue. Tel est bien la « marque » de *l'Imitation*. « C'est un livre qui tient tout à la fois des *Élévations* de Bossuet, des *Maximes* de La Rochefoucauld, des *Soliloques* de saint Augustin. On y trouve des vues et des élans, mais rien de didactique. L'auteur se préoccupe plus d'inspirer à l'âme le désir de monter vers le souverain amour, que de satisfaire la curiosité de l'intelligence et de lui faire apercevoir l'harmonie de la vérité. » Puyol, *La doctrine du livre De imitatione Christi*, Paris, 1898, p. 30.

L'étude de la spiritualité de *l'Imitation* est du domaine d'un dictionnaire de spiritualité. Nous avons à dégager ici les principes de ce que l'on pourrait appeler la théologie de *l'Imitation*. A dire vrai, l'auteur ne se préoccupe point des questions d'école et répudie tout système, surtout l'enseignement scolastique tel qu'il était donné à la fin du XIVe et au début du XVe siècle. Les passages sont nombreux où l'auteur réagit contre les abus et les excès de la scolastique. Ainsi au commencement de son œuvre, l. I, c. I : *Quid prodest tibi alta de Trinitate disputare; si careas humilitate unde displiceas Trinitati? Vere alta verba non faciunt sanctum et justum : Sed virtuosa vita efficit Deo carum. Opto magis sentire compunctionem, quam scire ejus definitionem*, etc. L'auteur de *L'Imitation* veut remplacer la méthode des systèmes par celle des faits. « Notre-Seigneur n'a pas eu d'autre méthode d'enseignement que d'annoncer les faits de la révélation. Sa prédication se résume en des affirmations : il loue saint Pierre d'avoir reconnu la divinité du Messie sur la révélation du Père céleste : ce n'est ni la chair, ni le sang, mais le Père céleste qui lui a révélé cette vérité. » Puyol, *op. cit.*, p. 75. L'auteur de *l'Imitation* fait de même. La méthode des faits l'amène ainsi à proposer à l'âme l'imitation de Jésus-Christ. Cette imitation du Christ exige une connaissance profonde de Dieu et la connaissance de soi-même. Plus nous avancerons dans la connaissance de Dieu, plus nous avancerons aussi dans son amour. La connaissance de Dieu doit ramener l'homme à sa juste « dimension » qui est bien infime. Chaque homme a sa place dans l'édifice élevé par Dieu, sa fin précise et distincte. Il faut donc que l'homme obéisse à sa vocation particulière et tente de toutes ses forces de répondre le plus parfaitement possible à l'appel divin. Le meilleur moyen de répondre à cet appel est de suivre l'exemple de Jésus. Mais, pour imiter Jésus, il est nécessaire de le connaître : *Summum igitur studium nostrum sit : in vita Jesu meditari*, l. I, c. I. Or, Jésus, pendant son séjour parmi les hommes, a fait toujours et en tout la volonté de son Père, avant tout il s'est « renoncé à lui-même », il a conformé sa vie sans réserve au bon plaisir divin, il s'est fait pauvre, obéissant, il a vécu dans l'humilité, il a embrassé « la voie royale de la croix ». Nous devons le suivre en tout. A ce prix seulement nous pouvons acquérir son amitié, une amitié inestimable et qui nous procure des joies ineffables : *Quando Jesus adest, totum bonum est : nec quicquam difficile videtur... Si Jesus unum tantum verbum loquitur : magna consolatio sentitur... Esse sine Jesu gravis est infernus : et esse cum Jesu dulcis paradisus...*, etc., l. I, c. I, *passim*.

La connaissance de Dieu exige d'abord la connaissance de soi-même. La première constatation de l'homme est sa profonde misère, dont la faute originelle est la cause. Il a beau lutter, il n'arrive pas à vaincre la nature : *O quanta fragilitas humana : quæ semper prona est ad vitia; confiteris peccata tua : et cras iterum perpetras confessa*. L. I, c. I, *in fine*. Mais si l'âme sent le poids de la nature l'entraîner, elle sent aussi un autre principe déterminant : la grâce. L'auteur de *l'Imitation*, dont l'augustinisme est manifeste, décrit assez longuement les mouvements de la nature et de la grâce. L. III, c. LIV et LV. Sans la grâce, l'âme est réduite à l'impuissance : *O quam maxime est mihi necessaria Domine tua gratia, ad inchoandum bonum, ad proficiendum, et ad perficiendum; nam sine ea nihil possum facere : omnia autem possum in te confortante me gratia*. L. III, c. LV. Par la grâce l'homme se libère de tout ce qui l'attache à la terre et parvient à l'union intime avec Dieu. Il continue à bénéficier de cette union par la prière, les sacrements et surtout par la fréquentation de l'eucharistie. L. IV.

Ainsi donc *l'Imitation* présente les caractères d'une théologie positive, pas très éloignée d'un certain réalisme. Elle est avant tout « pratique » et répudie formellement les considérations transcendentales et purement spéculatives. *L'Imitation* n'est pas une œuvre

de science, la production d'un « cerveau », c'est, comme on l'a dit très justement, « l'effusion d'un cœur ». Lenglet du Fresnoy, *L'Imitation de Jésus-Christ*, 1731, p. v. C'est bien ce qui a fait son immense succès.

La bibliographie de Thomas a Kempis et de l'*Imitation* est trop considérable pour être donnée ici. On se reportera donc à celles de Chevalier, *Bio-bibliographie*, t. II, col. 4507 sq. Puyol, *op. cit.*; librairie Rosenthal, *Catalogus XXXVIII*, Munich; de Backer, *Essai bibliographique sur le livre De imitatione Christi*, Liège, 1864. — Pour les œuvres, se reporter à l'édition critique de Pohl indiquée plus haut. — On consultera utilement J. Coumoul, *Les doctrines de l'Imitation de Jésus-Christ*, Lille, 1924, et les ouvrages d'histoire de la spiritualité.

J. Mercier.

3. THOMAS DE BAILLY, théologien du début du XIVe siècle. — Il était originaire de Bailly, près de Versailles. On le trouve dès 1301 maître en théologie et régent à Paris. Sa carrière est surtout une carrière universitaire encore que, en 1304, il ait été chargé de l'administration spirituelle du diocèse de Paris et soit devenu ensuite pénitencier de Paris. Il prend part aux divers actes de l'Université; il est proviseur du collège des Bons-Enfants (1314), doyen de la faculté de théologie. Il succéda en 1316, comme chancelier de l'Université, à François Caracciolo et exerça cette charge pendant douze ans. Il mourut le 9 juin 1328. On possède de lui le texte de ses six disputes quodlibétiques tenues de 1301 à 1307, le dernier incomplet; quelques extraits aussi dans une compilation sur les Sentences datant de 1316.

Les rares études faites sur sa doctrine le montrent opposé aux thèses eucharistiques de Jean de Paris, O. P., dépendant d'Henri de Gand dans la théorie de la volonté et, en matière de privilèges et confessions, hostile aux pouvoirs des religieux.

C.-V. Langlois, *Thomas de Bailli*, dans *Hist. litt. de la France*, t. XXXV (1921), p. 301-310; P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris* (1933), Notice 214; Th. Graf, *De subjecto psychico gratiæ et virtutum* 1935, p. 186-189.

P. Glorieux.

4. THOMAS BEAULXAMIS ou **BEAUXALMIS,** en latin *Bellamicus* ou *Pulcher amicus*, carme, né à Melun en 1524, prédicateur à la cour de Catherine de Médicis, de Charles IX et de Henri III, célèbre polémiste contre les calvinistes, décédé à Paris le 1er mai 1589. Parmi ses ouvrages on peut citer : *Commentaria in evangelicam historiam sive concordia ex antiquis Ecclesiæ Patribus congesta, in quibus quæ ad interpretis et ecclesiastæ munus faciunt continentur*, Paris, 1570, 2 vol. in-fol.; 1583, 4 vol. in-fol.; 1590; 1650; Lyon, 1594, 3 vol. in-fol.; *Promissio carnis et sanguinis Christi in eucharistia*, Paris, 1582; *De cultu, veneratione, intercessione, invocatione, meritis, festivitatibus, reliquiis et miraculis sanctorum catholica assertio*, Paris, 1566, in-8°. L'écrit le plus célèbre de Thomas Beaulxamis est son *Histoire des sectes tirées de l'armée sathanique, lesquelles ont oppugné le sainct sacrement du Corps et du Sang de J.-C. depuis la promesse d'iceluy faicte en Capernaum jusques à présent. Et la victoire de la vérité et parole de Dieu contre le mensonge*, Paris, 1570, in-4°; 1571, in-8°.

Bibliotheca carmelitana, t. II, col. 803; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. III, col. 268-269; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. V, col. 65; Michaud, *Biographie universelle*, t. III, p. 393-394; Feller, *Biographie universelle*, t. I, p. 386; Féret, *L'université de Paris et ses docteurs les plus célèbres*, t. II, p. 372-380.

J. Mercier.

5. THOMAS BRADWARDINE (BRADEWARDYN, BREDWARDYN), théologien anglais du XIVe siècle. — I. L'homme et l'œuvre. II. Positions doctrinales. III. Originalité et influence.

I. L'homme et l'œuvre. — Peut-être sa famille était-elle originaire de la ville de ce nom, près de Hereford. C'est à Chichester cependant que lui-même naquit, vers 1290 au plus tard. Sa carrière est avant tout carrière universitaire, qui se passa presque toute à Oxford. Maître ès arts, puis étudiant et maître en théologie, on le trouve mentionné à ce titre, en 1323, sur les registres de Merton College auquel il appartint. Comme ses œuvres en témoignent d'ailleurs, il est très représentatif de ces maîtres d'Oxford, ouverts aux sciences mathématiques, aux lettres et aux problèmes de théologie. Sa vaste érudition, ses positions métaphysiques et l'originalité de sa pensée théologique lui valurent le titre de *Doctor profundus.* Il fut, de 1325 à 1327, procureur de l'Université. On le voit, dès 1325, dans l'entourage de Richard Boston de Bury, le fameux humaniste bibliophile qui devint évêque de Durham. En 1337, il est chancelier de Saint-Paul, à Londres. Vers cette même date, il devint clerc de la maison du roi Édouard III, qu'il suivit peut-être en son voyage de Rhénanie en 1338. Du moins le voit-on sur le sol français en 1346, accompagnant l'armée anglaise et son roi, assistant à la bataille de Crécy et prononçant en octobre de cette année devant Édouard III un sermon plein de détails sur cette bataille et celle de Nevill's Cross (ms. à Oxford, Merton College). Divers bénéfices lui sont alors accordés. Présenté une première fois au siège de Cantorbéry en 1348, il l'est à nouveau l'année suivante. Cette fois il est nommé par Clément VI, le 1er juin 1349 et sacré à Avignon le 19 juillet. Moins de huit jours après son retour en Angleterre, le 26 août, il mourut victime de la peste noire qui sévissait alors et fut inhumé à Cantorbéry.

Un certain nombre de ses traités de mathématiques ont été édités : un *Tractatus de proportionibus velocitatum*, à Paris, 1495; Venise, 1505; Vienne, 1515; le *De arithmetica speculativa*, à Paris, 1495 et 1530; le *De geometria speculativa*, à Paris, 1495 et 1516. Maximilian Curtze a donné, dans *Zeitschrift für Mathematik und Physik*, t. III, Suppl., 1868, p. 85-91, une analyse détaillée du *De continuo*, dans lequel Bradwardine réfute, par raisons mathématiques, les atomistes des divers systèmes. Voir Duhem, *Études sur Léonard de Vinci*, 1909, IIe série, p. 10. D'autres écrits demeurés encore inédits lui sont également attribués : *Tabulæ astronomicæ; Arithmetica practica; De velocitate motuum.* Quant au *De quadratura circuli*, édité à la suite de la *Geometria speculativa*, il ne lui appartient pas.

Un commentaire sur la *Métaphysique* d'Aristote serait conservé à Erfurt, *Bibl. Amplon.* Un *De arte memorativa* se trouve sous son nom au British Museum, *Sloane 3744.* On a mentionné déjà le sermon prononcé en 1346.

Restent les écrits théologiques. Outre le *De causa Dei*, sur lequel on va revenir, catalogues et historiographes lui attribuent : des *Placita theologica;* un *De sacra Trinitate; De præmio salvandorum; De præscientia et prædestinatione* (à identifier peut-être avec le *De prædestinatione et libero arbitrio*, de Vienne?); des *Quæstiones circa sacramentum eucharistiæ*, dans un ms. de Prague; *De quidditate peccati.* Voir Du Plessis d'Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus*, t. I, p. 326. Peut-être un certain nombre de ces travaux se réfèrent-ils à son enseignement oral qui donna naissance au *De causa Dei.* De même le *Tractatus de futuris contingentibus*, édité par Xiberta : *Utrum Deus habeat præscientiam futurorum contingentium ad utrumlibet*, d'après le *Vatic. lat. 813.*

Il est également l'auteur d'un Commentaire sur les *Sentences;* non pas toutefois celui dont le ms. de Troyes *505* a conservé sous son nom les livres I-II, et qui est effectivement de Richard Fitz-Ralph, mais

peut-être celui dont un extrait du II[e] livre se lit dans le *Vatic. lat. 13 002*, fol. 2-79. Il aurait écrit encore des *Meditationes* et une *Somme théologique*, appelée encore *Summa scientiarum*. Mais le premier de ces ouvrages se ramène, semble-t-il, à un chapitre du l. II *De causa Dei;* et la Somme est un autre chapitre donné par certains manuscrits à son œuvre capitale : *De causa Dei adversus Pelagium et de virtute causarum, ad suos Mertonenses.* Dédié à ses « fellows » de Merton College et rédigé sur leurs instances (Préface), cet ouvrage demeure sans contredit son principal titre à la notoriété dans l'histoire des doctrines théologiques. Terminé à Londres en 1344, il avait été entrepris après 1338, mais dans la ligne de l'enseignement oral donné précédemment à Oxford. Il ne fut imprimé qu'en 1618 à Londres par les soins de Henry Savile.

II. Positions doctrinales. — Comme le titre l'indique, Bradwardine entend réagir vigoureusement contre tout ce qui peut être complaisance pour les doctrines de Pélage, ou infiltrations de celle-ci dans la théologie scolastique; tout ce qui concède à la volonté humaine et à son initiative une part plus grande qu'il ne convient. Ses démonstrations entendent s'appuyer sur l'Écriture, saint Paul surtout, et sur la Tradition dont saint Augustin est pour lui le principal représentant; mais ses positions métaphysiques plus encore fournissent au *Doctor profundus* le plus clair de son argumentation. Le plan adopté le laisse entendre déjà. Le l. I[er], en ses 47 chapitres, prend le sujet par ses sommets : Dieu, son essence, ses attributs et tout particulièrement (c. vi-xxvii) sa science, celle des futurs contingents surtout, et sa volonté. En conclusion vient le problème du gouvernement du monde (c. xxvii-xliii) et de la prédestination (c. xliii-xlvii). Le l. II aborde l'autre terme du problème : ses 34 chapitres étudient l'homme et sa liberté; la nécessité et la nature de la grâce; la grave question de la causalité respective des causes premières et secondes. Au l. III enfin (53 chapitres) le vrai problème est attaqué de front, celui des rapports entre la volonté toute-puissante de Dieu et la liberté humaine. Bradwardine y prend nettement position pour Dieu et son action infaillible (c. i-ix), puis défend cette position contre les objections ou reproches qu'elle pourrait susciter de la part des pélagiens (c. x-liii).

Sa conclusion est contenue déjà dans ses prémisses, dans l'idée qu'il présente de la science et de la volonté divines. Deux principes mis par lui en relief dès le premier chapitre de son livre (et dans les 40 corollaires qui le complètent et n'occupent pas moins de 142 pages) dirigent d'ailleurs tout son raisonnement. Le premier, d'inspiration anselmienne, rappelle la perfection souveraine et nécessaire de Dieu et esquisse, dans le sens de saint Anselme, la démonstration de son existence. *Deus est summe perfectus et bonus, in tantum quod nihil perfectius vel melius esse posset.* L. I, c. i; cf. l. I, c. xiv. Aussi ne peut-on rien lui refuser en fait de perfection, ni atténuer en quoi que ce soit son influence et sa puissance. Le second principe, d'origine aristotélicienne, rappelle comment, dans l'ordre des causes, il est impossible de procéder indéfiniment, et comment par conséquent on doit aboutir à une cause première. L. I, c. i. Il en est fait application aux divers domaines : de l'être; du vrai : *in ordine verorum non est infinitus processus, sed est aliquod primum verum quod est causa omnium aliorum*, l. I, c. ii; *sicut Deus est primum ens omnium entium et prima causa essendi quodcumque, sic est primum verum et necessarium incomplexum*, l. I, c. ii; du juste et du bon : *in regulis enim justitiæ sive legis non est ascendere infinite, sed est aliqua summa omnium et principium aliarum*, l. I, c. xxi; de la causalité également.

Dieu infiniment parfait est nécessairement science et vouloir infinis. C'est en lui-même, en son essence comme en un miroir parfait, qu'il connaît toutes choses; et les idées des êtres sont réellement identiques à cette essence divine, absolument une et simple. S'il faut écarter de lui tout discours et raisonnement, on peut lui reconnaître du moins une double science : *incomplexa* (de simple appréhension, d'intuition) et *complexa* (celle qui correspond en nous à la composition et à la division, à l'affirmation et à la négation). Mieux vaudrait dire peut-être une *scientia incomplexorum et complexorum.* De cette dernière relève toute connaissance où se trouve impliquée, affirmée ou niée, l'existence de l'objet, nécessaire ou contingente. Certaines sont antérieures à la volonté divine, par exemple : *Deum esse; Deum esse æternum*, et celles-là Dieu les connaît par sa seule essence; d'autres suivent au contraire cette volonté divine, par exemple : *mundum esse; quamlibet creaturam esse*, et celles-là Dieu ne les connaît que par la connaissance qu'il a de son propre vouloir. Si son essence en effet lui donne l'idée d'Antéchrist, elle ne lui fournit ni l'existence ni la non-existence de celui-ci. Il faut pour cela qu'intervienne une détermination en vertu de laquelle tel être sortira ou non de ses causes. L. I, c. xviii. C'est l'œuvre de la volonté divine que de fournir à la science cet élément de jugement existentiel : *Sic et voluntas divina respectu alicujus futuri velut propria ejus species repræsentat intellectui divino illud fore; et ille per illam hoc, sine omni discursu, immediatissime comprehendit sicut oculus corporalis per speciem solis solem.* L. I, c. xix.

Si la science divine est vraie et source même de la vérité, c'est que la volonté divine est toute-puissante et que rien ne peut se dérober à ses décisions : *divina voluntas est universaliter efficax, insuperabilis et necessaria in causando, non impedibilis nec frustrabilis ullo modo.* L. I, c. x. Rien ne se meut que par elle et n'arrive que selon ses interventions : *Divina voluntas est causa efficiens cujuslibet rei factæ, movens seu motrix cujuslibet motionis.* L. I, c. ix. Il s'ensuivra d'ailleurs que, souveraine maîtresse des essences et des existences, elle est également la seule règle de ce qui est bon ou convenable ou juste : *quod Deus vult sic fieri, rationabile est quod sic fiat, non e contra.* L. I, c. xxi. *Si quæras quid justum, quid injustum, respice ubi semel locutus est Deus et ibi invenies fontem justitiæ.* L. I, c. xxi.

Cette volonté divine rencontre à un moment donné la volonté et la liberté humaines. Il est bien évident qu'elle ne perdra pour autant aucun de ses privilèges : ni l'initiative qui toujours doit lui appartenir, ni l'efficacité absolue de ses décisions, ni sa causalité qui s'exerce au plus profond de l'être. Mais alors il importe de s'entendre sur ce qu'implique la liberté humaine. Bradwardine s'en fait le défenseur contre toute atteinte venant des causes créées : *Dico quod natura voluntatis creatæ est talis ut in suis actibus liberis nulli causæ secundæ de necessitate subdatur, sed tantum Deo.* L. III, c. xi. Point de déterminisme psychologique, à la façon des averroïstes; point de fatalité découlant de l'action des astres et des constellations, l. II, c. iii; point de violence ou de coaction, évidemment; la liberté humaine est donc *libertas a necessitate naturali, a necessitate fatali, a necessitate violenta.* Mais pourquoi vouloir l'émanciper par rapport à Dieu? N'est-ce pas contradictoire à tout l'ordre de la nature? *Nec vult nec velle potest creaturam esse sic liberam quod non Deo de necessitate subjecta, aut quod agere possit sine eo; hoc enim contradictionem includit.* L. III, c. xxix. N'est-ce pas prétendre ruiner le souverain domaine de Dieu et sa toute-puissance? *Illum nolo pro Deo nostro habere qui non sit omnipotens in agendo, qui non habet omnipotentissimum dominatum*

super meam debilem voluntatem, qui non possel omnipotentissime facere me velle et facere quidquid vellet, ...immo cujus voluntas non sit mihi necessitas secundum sensatam sententiam. L. II, c. xxix. Pourquoi l'homme ne se contenterait-il pas de cette liberté qui fut celle du Christ, qui est celle des anges et des élus? L. III, c. ix.

Bradwardine pose très nettement comme thèse ce qu'on peut appeler, et qui est en vérité, le déterminisme théologique, par opposition au déterminisme scientifique athée sous ses diverses formes, déterminisme psychologique ou fatalisme : *Sufficiat homini ut sit liber respectu omnium citra Deum, et tantummodo servus Dei, servus inquam spontaneus non coactus.* L. III, c. ix. Dieu en effet, parce qu'il est la cause première universellement efficace, toute-puissante, ne peut voir son action contrariée. Par ailleurs, non seulement il peut intervenir mais il le doit, parce que la créature est dans son entière dépendance pour le mouvement comme pour l'être. Or, l'action divine, ou son influence, est à base de volition, d'une volonté précise, atteignant l'individu, sujet et acte. Il y a donc priorité du vouloir et de l'influence divine : *Quandocumque Deus et creatura rationalis coefficiunt liberum actum suum, Deus prius naturaliter agit illum quam ipsa; et quod voluntas divina præcedit naturaliter in agendo ut domina, et creata ipsam subsequitur naturali ordine ut ancilla.* L. III, c. LIII. Il y a même une vraie *necessitas naturalis præcedens, antecedens*, aussi bien pour nos volitions que pour toute activité contingente; car la différence de temps n'importe pas et, à l'égard des actes futurs, Dieu est aussi complètement cause première et maître qu'à l'égard du passé et du présent. Il peut donc, et il faut le reconnaître, nécessiter en quelque sorte la volonté à l'acte libre : *Imprimis igitur ostendendum Deum posse necessitare quodammodo omnem voluntatem ad liberum, immo liberrimum actum.* L. III, c. 1; cf. l. III, c. VIII. Il en fut ainsi même pour le Christ qui a joui cependant de la plus haute liberté qui fût : *Et illam (voluntatem) potuit necessitare voluntas ejus divina, immo et necessitavit de facto ad singulos liberos actus suos, et ad omnes et singulas cessationes et vacationes liberas ab actu.* L. III, c. 1.

Est-ce donc que l'homme cesse d'être libre? Non pas; car Bradwardine fait résider le libre arbitre non pas dans l'insoumission ou la pleine indépendance à l'égard de toute cause (il élimine toutefois la dépendance à l'égard des causes créées), mais dans la puissance raisonnable de juger raisonnablement et d'exécuter volontairement : *Liberum arbitrium seu potius arbitrium liberum... est potestas rationalis rationaliter judicandi et voluntarie exequendi.* L. II, c. 1. Dès lors qu'il peut se mouvoir volontairement, qu'il peut se porter spontanément vers tel objet qu'il a jugé bon, ou se refuser à tel autre mauvais, sa liberté subsiste : *Sicque dicitur dominus sui actus quia cum vult agit, et cum non vult non agit; et hoc voluntarie, non invite nec coacte.* L. III, c. ix. Or, malgré l'influence toute-puissante et infaillible qu'il exerce au fond de la volonté, et dont on n'a pas nécessairement conscience d'ailleurs, Dieu n'oblige pas, ne force pas violemment : *Procul dubio Deus nullum violenter impellit, sed omnes voluntarios spontanee impellit et trahit ad quoslibet liberos suos actus.* L. III, c. xxix.

Objectera-t-on que, dans ces conditions, l'homme n'est plus maître de ses actes, qu'il ne peut donc mériter ni démériter, Bradwardine répond en concédant d'abord que nul ne possède jamais plein empire sur son activité, pleine indépendance, mais que ceci n'est pas requis, et même ne peut être : *Nihil est ergo in potestate nostra nisi secundum quid tantummodo, scilicet subactiva, subexecutiva et subserviente necessario, necessitate scilicet naturaliter præcedente, respectu voluntatis divinæ; quod ideo dicitur in nostra potestate quia cum volumus illud facimus voluntarii, non inviti.* L. III, c. ix. Mais, dans la réserve qu'il établit au sujet de nos actes, à savoir qu'ils demeurent néanmoins volontaires, spontanés, il trouve une raison suffisante pour que le mérite subsiste; il suffit que, serviteurs de Dieu, nous le soyons spontanément, ratifiant somme toute cette dépendance, non à contre-cœur : *Ex his autem evidenter apparet quod licet quis necessitatus fuerit ad faciendum quidquam boni vel mali, si tamen necessitationem illam ignoret et faciat hoc voluntarie et libere quantum in se est, meretur.* L. III, c. 1. Il ne craint donc pas d'associer les termes de *necessitas spontanea, libera et compatiens libertatem et meritum.* L. III, c. x.

Dira-t-on, en sens inverse, que semblable nécessité antécédente rend impossible le péché, il répondra de même façon; car, quoi qu'on fasse de bien ou de mal, que l'on soit ou non dans l'ignorance de cette influence toute-puissante de Dieu qui s'exerce, pour peu qu'on agisse volontairement et spontanément, on est responsable. Or, précisément, Dieu ne force personne : *Nullum invitum violenter impellit.* L. III, c. xxix.

N'est-on pas du moins logiquement amené à faire de Dieu l'auteur du péché ou du mal? Bradwardine ne l'admet point. Tout d'abord parce que le mal, n'étant pas une réalité positive, n'a pas à proprement parler de cause. Parce que, en outre, il n'y a point, à strictement parler, de désordre, déformation ou péché absolu dans le monde entier, mais seulement par rapport aux causes inférieures qui voudraient, sans y parvenir, troubler l'ordre prévu et voulu par la cause supérieure. L. I, c. xxxiv. Par ailleurs, même s'il est vrai que Dieu nécessite de quelque façon à l'acte du péché, pour ce qui est de la substance de l'acte, il ne s'ensuit pas qu'il nécessite à ce qu'il y a de désordre et de difformité dans le péché. Tout au plus peut-il le vouloir *secundum quid*, comme le médecin veut faire emploi de poisons dans les remèdes qu'il prescrit : *Sic etiam peccatum est a Deo volitum privative; quilibet tamen actus secundum id quod est, quia ut sic bonus est, est volitus a Deo proprie positive.* L. I, c. xxxiv.

Cette doctrine enfin, parce qu'elle protège du rempart inexpugnable de la puissance divine et de la nécessité susdite les mœurs et les vertus, est leur meilleure défense et leur plus sûre sauvegarde. L. III, c. xxix.

III. Originalité et influence. — Bradwardine expose lui-même dans son ouvrage que sa conversion aux thèses qu'il y défend date de ses années de jeunesse, avant même qu'il eût suivi les cours de théologie, *adhuc nondum theologiæ factus auditor.* L. I, c. xxxv. Il se dresse, il le sait bien, contre l'immense majorité de ses contemporains; lui-même avait auparavant partagé l'erreur commune. Mais il attribue à une sorte d'illumination d'en-haut la compréhension vraie du passage de saint Paul, Rom., ix, 16 : *Non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei.* Tout dépend de la grâce de Dieu. C'est à partir de là qu'il a construit sa thèse. Malgré le caractère métaphysique de celle-ci, il faut donc lui attribuer fort probablement comme origine une préoccupation d'ordre religieux. Bradwardine ne se pose pas en réformateur pourtant et jamais il ne fut un hérétique. Il insiste cependant sur les doctrines que reprendront plus tard Luther et Calvin : celle de la justification par la foi seule, avec rejet de tout mérite, même *de congruo.* L. I, c. xxxix. *Sequuntur enim opera justificatum, non præcedunt justificandum, sed sola fide sine operibus præcedentibus fit homo justus.* L. I, c. XLIII. Il développe également la thèse de la *gemina prædestinatio.* Et l'on trouve aussi chez lui telles positions sur les péchés, qui sont véniels ou mortels, selon qu'ils sont commis par un prédestiné ou un non prédestiné, que Wyclef lui

emprunter a. Sur tous ces points Bradwardine se présente comme un précurseur.

Et son originalité est manifeste dans l'ensemble de cette construction théologique qu'il entreprend et dans sa doctrine du déterminisme. Le tout est très personnel, encore que ses éléments aient pu être empruntés à divers auteurs. On a montré déjà les emprunts faits à saint Anselme, à saint Augustin, à Aristote. On doit y ajouter saint Thomas, Robert Grossetête, Duns Scot. C'est même à ce dernier très probablement, ou du moins à ses disciples, qu'il a emprunté une des pièces maîtresses de son système, celle de la prédétermination divine. Pour expliquer, en effet, la connaissance que Dieu posséde des futurs contingents, ce n'est pas à la thèse de l'éternité divine présente à toutes les successions du temps, à laquelle surtout fait appel saint Thomas, que recourt Bradwardine, mais, à l'exemple de Cowton, d'Alexandre d'Alexandrie, d'Antoni Andreu, de François de Meyronnes, de Guillaume d'Alnwick, d'Anfred Gontier, c'est sur la théorie scotiste des décrets déterminants et de la détermination de l'acte humain par la volonté divine, qu'il se fonde. Voir H. Schwamm, *Das göttliche Vorherwissen bei Duns Scotus und seinen ersten Anhängern.* Son originalité toutefois demeure grande, dans la mesure surtout où il a poussé cette doctrine jusqu'à ses conséquences extrêmes.

Sa thèse fit sensation, si lui-même ne fit pas école à strictement parler. De son influence témoignent deux documents très nets. L'un, du domaine littéraire : Chaucer, qui, dans ses *Canterbury Tales* (vers 1386), ne peut s'empêcher de le mentionner et de résumer ses thèses *(Nun's Priest Tale).* L'autre, d'ordre théologique : trois manuscrits parisiens de la Nationale, *lat. 16 408, 16 409, 16 535*, se font l'écho de discussions assez vives qui se tinrent à Paris vers 1358, à ce qu'il semble, puis en 1374, et dont la doctrine de la causalité divine, de la prédestination, de la liberté humaine sous l'action de Dieu font le principal objet. Bradwardine y est cité, admiré ou combattu. On y peut relever, parmi ses partisans, un Jacques de Moret, un Étienne de Chaumont, un Simon Fréron, un bachelier des frères mineurs, sans parler de tout un traité semblable à celui que d'Argentré a cru devoir attribuer à Jean de Mirecourt, *Collectio judiciorum*, t. I, p. 345 sq. Ce dernier nom, comme celui de Nicolas d'Autrecourt, voir ici t. XI, col. 561-587, sont d'autres témoins de son influence profonde; car parmi les thèses qu'ils furent obligés de rétracter à Paris, le premier en 1347, *Chartul. Univ. Paris.*, t. II, p. 610-613, le second en novembre 1347, bien des propositions sont empruntées à Bradwardine, par exemple, pour Jean de Mirecourt, les art. 9-17, 32-39; pour Nicolas, la proposition 14. On retrouve semblable inspiration dans les thèses de l'augustin Gui (faut-il dire plutôt Gilles de Medonta?) condamnées le 16 mai 1354. *Chartul. Univ. Paris.*, t. III, p. 21-23.

Ceux qui s'inspirèrent de sa doctrine ne se portèrent pas tous aux extrêmes comme ceux-là. On trouve en effet dans son entourage un Richard Fitz-Ralph, le futur primat d'Armagh; un Jean de Baconthorp, carme, son compatriote, contemporain et ami même, qui ne le suivit pas d'ailleurs en tous points; plus tard François de Pérouse, O. M.; et, chez les augustins, Grégoire de Rimini. Par contre Bokingham, Hugolin d'Orvieto, Aston, Braquin, plus tard Jean de Ripa, Pierre Plaoust s'opposèrent vivement à ses thèses.

Son rôle dans le mouvement des idées se ramène surtout à deux points : il a posé à nouveau, avec une acuité plus grande que jamais, le difficile problème de la conciliation de la liberté humaine et de la toute-puissance divine. A partir du *De causa Dei*, les discussions rebondissent et ne cessent plus guère. Il a aussi et surtout frayé les voies aux solutions extrêmes. Son augustinisme excessif, au service duquel il a mis les ressources de toute sa dialectique et de sa métaphysique, sera repris par Wyclef et plus tard par Luther. Le premier n'a pas dû suivre les cours du *Doctor profundus* puisque, quand il arriva à Oxford, vers 1340, Bradwardine se trouvait sans doute sur le continent, pour revenir ensuite à Londres; mais il connut sa doctrine et bientôt son ouvrage. Il s'en est largement inspiré pour tout ce qui était de ses thèses déterministes. On sait que Wyclef poussa plus loin, car selon lui le déterminisme affecte Dieu lui-même et, pour ce qui est des créatures, il prétend, sans aucune des restrictions admises par Bradwardine que le déterminisme est universel : *Omnia quæ eveniunt, de necessitate eveniunt*, thèse que le *De causa Dei* rejetait comme hérétique. L. III, c. XII. Sur certains points, par contre, Wyclef est moins absolu que son modèle quand il reprend, par exemple, la possibilité du mérite *de congruo.* Il ne se soucie guère non plus du problème de la justification par la foi. Par contre, il rejoint Bradwardine dans la thèse que celui-ci avait énoncée sur le caractère mortel ou véniel des fautes, selon qu'elles émanent des réprouvés ou des prédestinés. *Trialogus*, l. III, c. V-VI.

Quant à Luther c'est, semble-t-il, par le double canal de Wyclef, d'une part, et de Grégoire de Rimini, de l'autre, qu'il peut se rattacher à Bradwardine. Ses relations avec Wyclef n'ont pas été complètement élucidées encore; elles se trahissent à certains aveux de Luther, comme en son *Assertio* de 1520, où il dit que *nulli est in manu sua quippiam cogitare boni aut mali, sed omnia ut Viglephi articulus Constantiæ damnatus recte docet, de necessitate absoluta eveniunt.* D'autre part, Grégoire de Rimini, le *Doctor authenticus*, qui mourut en 1358 général des ermites de Saint-Augustin, dut, entre tous les théologiens augustiniens, exercer une influence profonde sur Luther; d'autant plus profonde qu'au sein de l'ordre il avait moins à s'en méfier. On a vu comment Grégoire, contemporain de Bradwardine, avait admis la thèse déterministe de celui-ci, encore que sur certains points il ait atténué les rigueurs de son augustinisme et fait des concessions au semi-pélagianisme. Il est probable que, par cet intermédiaire, les doctrines de Thomas contribuèrent à l'élaboration des thèses de Luther, tout particulièrement celle du serf arbitre.

Leibniz plus tard citera Bradwardine, mais pour le combattre : « Je suis très éloigné des sentiments de Bradwardine, de Wyclef, de Hobbes et de Spinosa qui enseignent, ce semble, cette nécessité toute mathématique que je crois avoir suffisamment réfutée et peut-être plus clairement qu'on a coutume de faire. » *Théodicée*, I, 67.

H. Savile, Introd. à l'édition du *De causa Dei;* W.-T. Hook, *Lives of the archbishops of Canterbury*, Londres, 1865, t. IV, p. 81 sq.; G. Lechner, *De Thoma Bradwardino commentatio*, Leipzig, 1865; K. Werner, *Der Augustinismus des späteren Mittelalters*, Vienne, 1883, p. 282 sq.; W. Stephens, dans *Diction. of nat. biogr.*, t. VI, p. 188-190, Londres, 1886; S. Hahn, *Thomas Bradwardinus und seine Lehre von der menschlichen Willensfreiheit*, Munster, 1905, dans *Beiträge zur Gesch. der Philosophie des M.-A.*, t. V, fasc. 2; E. Portalié, *Augustinisme (Développement historique de l')*, ici, t. I, col. 2536-2539; K. Michalski, *Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIVe siècle*, Cracovie, 1922, p. 69; M. De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, 1925, t. II, p. 220-222; J.-F. Laun, *Recherches sur Thomas de Bradwardin précurseur de Wiclif*, dans *Revue d'hist. et de philos. religieuse*, t. IX, 1929, p. 217-233; I.-J. Churchill, *Bradwardine (Thomas de)*, dans *Dictionn. d'hist. et de géogr. ecclésiastique*, 1937, t. IX, col. 345 sq.; H. Schwamm, *Magister Joannis de Ripa... doctrina de præscientia divina*, Rome, 1930; le même, *Das göttliche Vorherwissen bei Scotus und seinen ersten Anhängern*, Inspruck,

1934; B.-M. Xiberta, *Fragments d'una questio inedita de Tomas Bradwardin*, dans *Aus der Geisteswelt des Mittelalters*, t. II, p. 1169-1180; Ueberwegs-Geyer, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 1928, t. II, p. 622 et 788.

P. Glorieux.

6. THOMAS DE CHARMES. — Né à Charmes-sur-Moselle en 1703, il entra chez les capucins de Lorraine et y exerça les fonctions de lecteur en théologie, de définiteur et de custode général. Il mourut à Nancy le 3 janvier 1763. Théologien insigne, il publia un manuel célèbre : *Theologia universa ad usum sacræ theologiæ candidatorum*, Nancy, 1750, 6 vol. L'ouvrage, dédié à Benoît XIV, eut rapidement plusieurs éditions, trois à Nancy, trois à Augsbourg et une à Venise. Thomas de Charmes donna ensuite un précis de son cours sous ce titre : *Theologia redacta in compendium per interrogata et responsa ad usum examinandorum*, Nancy, 1755, 2e éd. 1760. Les trois premières éditions de Nancy furent honorées de deux brefs apostoliques de Benoît XIV (1751, 1755) et d'une lettre de Clément XIII (1761). Ces premières éditions seules contiennent le texte authentique de Thomas de Charmes. Dans les éditions ultérieures, qui se sont multipliées en Allemagne, en Italie, en Espagne et en France, des modifications profondes ont été introduites selon les systèmes théologiques en faveur. La 4e édition d'Augsbourg (1780) se présente comme corrigée *juxta S. Augustini principia*, ainsi que les éditions de Sienne, de Florence et de Macerata. Thomas de Charmes soutenait le molinisme; il adhère ici au bannésianisme intégral. Les éditions plus récentes ont de préférence modifié la théologie morale et l'ont ramenée aux principes de saint Alphonse de Ligori; quant à la théologie fondamentale, elle a été refaite d'après Perrone. Cette recension nouvelle a été publiée à Paris en 1858 par M. Albrand, supérieur du séminaire des Missions étrangères et rééditée par des professeurs du séminaire de Saint-Dié, Paris, 1872, puis par l'abbé Desorges, Paris, 1886. Le *Compendium*, également modifié, a été édité à Madrid en 1824 et à Milan en 1872 par le P. Mariano de Novaria, O. M. C.

Thomas de Charmes n'adhère rigoureusement à aucune école théologique, mais fait une grande place à saint Thomas. Si ses préférences vont au molinisme dans le problème de la grâce, « il prend soin de montrer que l'école thomiste ne représente pas la pensée du Docteur angélique sur ce point ». En théodicée il admet l'idée innée de Dieu et accepte en substance l'argument de saint Anselme; il se refuse à admettre la distinction formelle de Duns Scot. D'accord avec la plupart des théologiens franciscains de la seconde partie du XVIIIe siècle, il soutient avec insistance le probabiliorisme. Thomas de Charmes laisse entendre qu'il admet personnellement l'infaillibilité du Saint-Siège, mais il se borne à proposer la simple inerrance de fait. La *Theologia universa* n'offre donc point des thèses neuves mais une exposition théologique solide et claire, adaptée à l'enseignement, ce qui explique son rayonnement pendant près de deux siècles.

F.-X. de Feller, *Dict. historique*, 8e éd., Paris, 1836, t. XIX, col. 445; Jean-Marie de Ratisbonne, O. M. C., *Appendix ad bibliothecam scriptorum capuccinorum*, Rome, 1852, p. 38; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. V, col. 16; P. Marie-Benoît, O. M. C., dans *Études franciscaines*, t. XLVI, 1934, p. 698-701.

É. Longpré.

7. THOMAS GALLUS (Thomas de Saint-Victor, Thomas de Verceil, Vercellensis). — I. Vie. — D'origine française, peut-être de Paris, Thomas, comme il nous l'apprend lui-même d'ailleurs, appartenait dès avant 1218 aux chanoines réguliers de Saint-Augustin, de l'abbaye de Saint-Victor de Paris. Il compose à cette date son *Commentaire sur Isaïe* (dont un fragment est inséré dans un chapitre de l'*Explanatio in ecclesiasticam hierarchiam*). Familiarisé déjà avec les ouvrages de Denys l'Aréopagite, il a sans doute imaginé dès ce moment la division par paragraphes à l'intérieur de ses chapitres. Il en agit de même pour la Bible, en complétant ainsi la division en chapitres d'Étienne Langton. On lui doit encore, datant de cette même époque, des *Concordances réelles* sur la Bible. C'est à la fin de cette année 1218 que le cardinal Guala Bicchieri passa pour la troisième fois à Paris, de retour de sa légation en Angleterre. Il était alors désireux de fonder un monastère à Verceil, en l'église de Saint-André qui lui avait été cédée. Il s'était d'ailleurs, en vue de cette fondation, procuré des bénéfices en Angleterre. Il profita de son passage à Saint-Victor pour emmener avec lui à Verceil Thomas et trois autres religieux, dont la présence en Italie est attestée dès février 1219. Si les Victorins n'obtinrent l'administration officielle de Saint-André qu'à la fin de 1223, ils s'occupèrent du moins durant ces quatre années de la direction des nouvelles constructions de l'abbaye et de l'hôpital, et aussi des études. C'est de cette époque que date le premier *Commentaire* de Thomas *sur le Cantique des cantiques* (éd. Pez, *Thesaurus anecdot. noviss.*, t. II, 1721). Ses *Glossæ in cælestem hierarchiam* de Denys (ms. Paris, *Mazar. 715*) sont de 1224, ainsi que son traité *De septem gradibus contemplationis* (édité à plusieurs reprises parmi les œuvres de saint Bonaventure). Sa renommée est déjà grande en Italie et lui attire, du côté franciscain, sinon la visite de Fr. Égide d'Assise, du moins celle de saint Antoine de Padoue.

C'est en 1224 que Thomas Gallus est institué prieur de Saint-André; en 1226 qu'il est consacré abbé. Il recueille en 1227 la riche succession du cardinal Guala. Pendant les vingt années qu'il administra cette abbaye de Verceil (d'où son titre de *Vercellensis*), il composera ses ouvrages les plus importants, consacrés presque tous aux Commentaires de Denys : en 1232, ses *Gloses sur la théologie mystique* (ms. : Vienne, *Nat. 574;* Besançon, *167*); en 1237, son deuxième *Comment. in Cantica canticorum*, dont on n'a plus d'exemplaire connu; en 1238, il termine son *Extractio* des divers livres de Denys (reproduite dans les éditions de Denys, Strasbourg, 1502; Cologne, 1536; Tournai, 1902, t. XVI). Il entreprend alors son *Explanatio*, son grand commentaire des ouvrages de l'Aréopagite. En 1241 paraît l'*Explanatio in mysticam theologiam;* l'année suivante l'*Explanatio de divinis nominibus* (4 mss connus). En même temps il s'occupe activement du *Studium generale* qui, en 1228, avait été transféré de Padoue à Verceil et lui obtient une renommée considérable. On était pourtant alors en pleine crise politique, la querelle des Guelfes et des Gibelins ne cessant de se développer de 1224 à 1243. Quand Frédéric II vint à Verceil, en 1238, c'est au monastère de Saint-André qu'il descendit. Thomas Gallus réussit cependant jusqu'en 1243 à demeurer en bonne intelligence avec les deux partis. Mais à cette date la situation se tendit et finit par se rompre entre Verceil et la commune voisine d'Ivrée, celle-ci se prononçant pour l'empereur, celle-là pour le pape. Mais un parti gibelin, allié aux gens d'Ivrée, se maintenait à Verceil, conduit par le neveu du cardinal Guala. Thomas fit cause commune avec lui, par fidélité à la mémoire de son bienfaiteur. C'est sans doute au début de mai 1243 qu'il dut, avec les gibelins, se réfugier à Ivrée. Le 24 avril 1243 il publiait encore à Saint-André de Verceil son *Explanatio de cælesti hierarchia.* Mais, dénoncé déjà au pape, surtout à cause de ses attaches gibelines, et après avoir été admonesté trois fois, il avait été déposé par le visiteur apostolique, l'abbé de Clairvaux près Milan. Refusant de se soumettre, il préféra dès lors se retirer à Ivrée. C'est là sans doute, tandis

que la lutte continuait encore entre Verceil et Ivrée, qu'il mourut en décembre 1246. Il avait pu durant ses trois années d'exil publier un dernier *Commentaire*, le troisième, *sur le Cantique* (conservé dans le ms. Oxford, *Balliol Coll. 21; Bodl. laud. misc. 313* et Vienne, *Nat. 695); son Explanatio in ecclesiasticam hierarchiam*, le 28 février 1244 (conservée dans Oxford, *Merton Coll. 69;* Vienne, *Nat. 695),* un petit traité sur la Conformité de la vie des prélats à la vie angélique (Vienne, *Nat. 695*) et un *Tractatus de contemplatione* (Klosterneuburg, *1128;* Oxford, *Merton Coll. 69;* Vienne, *Nat. 695*).

Le Commentaire sur le Cantique qui commence par les mots : *Osculetur me... Tria sunt epithalamia*, publié dans *P. L.*, t. CCVI, col. 18-286, n'est point de lui mais du cistercien Thomas de Vaucelles (entre 1173 et 1189).

II. Œuvre. — L'œuvre de Thomas Gallus est avant tout, comme il est facile de s'en convaincre, une œuvre de théologie mystique, mais d'un théologien qui s'est nourri de la doctrine de Denys. Tout y est marqué de cette influence; il n'est pas jusqu'aux travaux du début, ses concordances sur l'Écriture, ses divisions du texte de la Bible aussi bien que de Denys, qui ne s'expliquent par la préoccupation de rendre plus facile, aux fins de ses études, le maniement de ces ouvrages. On en trouve l'application fréquente, dans son Commentaire par exemple, où il renvoie *titulo concordantiarum 4°, parte 5ª, r* ou : *De singulis autem istis gradibus copiosa sunt testimonia scripturarum in concordantiis nostris, tytulo primo et 4.*

Les préoccupations du mystique se font jour dès ses premiers commentaires sur la Bible et ont sans aucun doute dirigé le choix qu'il a fait du livre d'Isaïe et du Cantique des Cantiques. Pour ce dernier, il l'a commenté jusqu'à trois reprises, le second texte ne nous étant plus connu que par les quelques mentions qu'il en a faites plus tard. Tous les thèmes chers aux mystiques et tous les problèmes de l'union à Dieu et de la contemplation s'y présentaient d'eux-mêmes. Mais déjà dans le Commentaire sur Isaïe, qui est antérieur à son départ pour Verceil, Thomas avait abordé ces mêmes sujets, à propos du c. VI. On y trouve « l'analyse de l'itinéraire de l'âme vers Dieu; une analyse du rendement de chacune de nos puissances, sensibles, intellectuelles, livrées à elles-mêmes ou aidées de la grâce, dans l'édification du temple qu'est l'âme sainte; c'est en même temps une synthèse du rayonnement de l'activité angélique sur le monde de l'âme ». Quant à ses deux traités consacrés *ex professo* à la contemplation elle-même, et qui se placent aux deux extrémités de son séjour italien, le *De septem gradibus contemplationis* vers 1224, le *Spectacula contemplationis* après 1244, ils exposent cette même ascension de l'âme vers Dieu dans la contemplation par le détachement de tout ce qui est données rationnelles et conceptions intellectuelles. C'est dans le premier d'entre eux qu'il rapporte les paroles de fr. Égide d'Assise relatives aux sept degrés de la contemplation : *ignis, unctio, extasis, contemplatio, gustus, requies, gloria.*

Toutefois le plus net de son œuvre se concentre sur les écrits de Denys, dont il a approfondi et assimilé la doctrine par une fréquentation assidue et un travail incessant, et dans lesquels il coule sa propre pensée. Il a exposé certains d'entre eux jusqu'à trois fois : d'abord dans des *gloses* (sur la *Hiérarchie céleste* et la *Théologie mystique*); puis dans son *Extractio* qui porte sur tout le *Corpus dionysiacum;* enfin dans un commentaire plus abondant, une *Explanatio*, qui reprend presque tout ce même *Corpus* à l'exception des Lettres. Quoi qu'on en ait dit parfois, l'*Extractio* n'est pas une traduction de Denys venant s'ajouter à celles d'Hilduin, de Scot Érigène et de Jean Sarrazin. Thomas ne connaît pas le grec, pour se livrer à semblables travaux. Il utilise par contre la dernière traduction de Jean Sarrazin. Son intention est de mettre à la portée du lecteur le texte même de Denys, mais adapté, en style courant, clair et vivant. Il cherche avant tout à dégager les lignes essentielles de la pensée de l'Aréopagite et à la présenter de façon à la rendre immédiatement assimilable. Lorsque c'est nécessaire, il abrège certains textes afin d'en mieux souligner l'idée centrale, écartant délibérément toutes les idées secondaires qui l'obscurciraient. Parfois au contraire, il y ajoute rapidement quelques développements pour éclairer la doctrine. Dans tout ce travail il se préoccupe, de façon très pratique, de mettre en garde contre les conséquences funestes que pourraient avoir pour des esprits faibles et inconsidérés les doctrines dionysiennes. Il s'efforce également d'établir ou de marquer la continuité entre la pensée de Denys et l'Écriture Sainte; mais surtout il aime à apporter des compléments théologiques à cette pensée, comme par exemple sur la doctrine trinitaire ou celle de l'exemplarisme. Son goût personnel pour les questions les plus abstraites de la théologie s'y manifeste. Mais ce n'est jamais que par quelques développements rapides, par le choix heureux de certains termes qu'il substitue parfois à la version de Sarrazin ou de Scot, ou par un bref commentaire qu'il fournit en passant. Il lui faut rester dans les limites précises que lui impose le genre même de l'*Extractio* auquel il s'est résolu.

Par contre une *Explanatio*, un commentaire personnel des ouvrages de Denys lui permettraient, sinon de faire une synthèse ou un traité de théologie mystique, auxquels il ne semble pas songer, du moins de développer *ex professo* les thèses qui lui sont chères. Et c'est l'idée qui le décida à reprendre à nouveau, une fois terminée l'*Extractio* du *Corpus* dionysien, l'explication plus ample de ces mêmes ouvrages. Une fois de plus il retrouve le cadre général auquel il est habitué depuis 1218 ou même bien avant; mais à l'intérieur de ce cadre il peut se mouvoir plus librement sans être tenu par les proportions d'un texte à respecter; et il expose plus longuement son interprétation personnelle et ses thèses de théologie mystique. C'est donc là surtout qu'il faudrait s'adresser pour connaître sa doctrine et sa conception de la vie spirituelle. On y verrait s'épanouir les tendances manifestées déjà nettement dans l'*Extractio;* et en tout premier lieu cet anti-intellectualisme qui marquera de son empreinte de nombreux écrivains mystiques du Moyen Age. L'union à Dieu dans laquelle se termine le retour de l'homme, sorti de l'Un, tombé dans le multiple et devant, par la connaissance et l'amour, revenir à l'Un, cette union n'est possible que par l'abandon de nos images et de nos idées, sous la compression de l'esprit; mais elle réclame même que l'homme s'élève au-dessus des lumières divines elles-mêmes, du moins dans ce qu'elles ont de fini dans leur expression; il faut entrer dans la ténèbre divine pour s'unir à Dieu d'une union d'amour, source de la véritable connaissance, *cognitioni multo meliori quam sit cognitio intellectualis.*

D'autre part, dans l'interprétation qu'il donne de Denys, il faut souligner la tendance de Thomas à le christianiser, si l'on peut dire, à transposer en théologie ce que Denys disait en philosophie; comme c'est le cas particulièrement pour l'exemplarisme où Thomas entend unifier dans le Verbe les exemplaires de toutes les réalités créées. Il insistera également dans le même sens sur la doctrine du rayonnement des anges sur l'âme, comme élément de la hiérarchie plus large qui règne dans le monde.

III. Influence. — L'influence de Thomas s'exerça de son vivant déjà, sans doute par l'intermédiaire de saint Antoine de Padoue, sur l'école franciscaine. Sa

conception même de la contemplation et de sa nature, les degrés qu'il décrit dans l'ascension de l'âme vers Dieu et qu'on retrouve tant dans son Commentaire sur Isaïe que dans son traité *De septem gradibus contemplationis*, devinrent aussi les doctrines fondamentales de la spiritualité franciscaine; son influence dans cette ligne ne fera que s'affirmer toujours davantage. Il est cité fréquemment dans la *Somme théologique* d'Alexandre de Halès, dans les écrits de saint Bonaventure et dans beaucoup d'autres auteurs des XIIIe et XIVe siècles. Par ailleurs son anti-intellectualisme très marqué — et cela, il faut le noter, dès le début du XIIIe siècle et non pas seulement en réaction contre les excès plus tardifs de la systématisation théologique ou de la décadence scolastique — s'est transmis chez un certain nombre d'auteurs mystiques. Dès la fin du XIIIe siècle, le chartreux Hugues de Balma, de la chartreuse de Meyriat, dans son traité *De triplici via* utilise l'*Extractio* et l'*Explanatio* de Thomas et en adopte les positions. Mais surtout c'est au XVe siècle, dans les abbayes autrichiennes et celles de l'Allemagne du Sud, que son influence s'affirme plus forte que jamais, comme en témoigne d'ailleurs le grand nombre de manuscrits où se transcrivent alors ses œuvres. L'on verra s'inspirer de lui ou tout au moins invoquer son autorité le chartreux Vincent d'Aggsbach et les adversaires qu'il combat : un Gaspard Aindorffer, un Nicolas de Cues, un Bernard de Waging, prieur de Tegernsee, dans cette controverse « Autour de la docte ignorance » dont E. Vansteenberghe a retracé jadis la captivante histoire : *Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XVe siècle*, dans les *Beiträge*... de Bäumker, t. XIV, Munster, 1915.

L'étude de Thomas Gallus et de ses œuvres a été complètement renouvelée par les travaux du P. G. Théry. C'est à eux qu'il faut désormais se reporter; on y trouvera d'ailleurs toute la bibliographie antérieure. On consultera en particulier : G. Théry, *Les œuvres spirituelles de Thomas Gallus*, dans *Vie spirituelle*, t. XXXI, 1932, Suppl., p. 147-167; t. XXXII, 1932, Suppl., p. 32-43; t. XXXIII 1932, p. 129-154; *Saint Antoine de Padoue et Thomas Gallus*, dans *Vie spirituelle*, t. XXXVII, 1933, Suppl., p. 94-115, 163-178; t. XXXVIII, 1934, Suppl., p. 22-51; *Chronologie des œuvres de Thomas Gallus, abbé de Verceil*, dans *Divus Thomas*, de Plaisance, t. XXXVII, 1934, p. 265-277, 365-385, 469-496; *Thomas Gallus et Égide d'Assise. Le traité De septem gradibus contemplationis* dans *Rev. néoscol.*, 1934, p. 180-190; *Thomas Gallus et les concordances bibliques*, dans *Aus der Geisteswelt des Mittelalters*, t. I, p. 427-446; *Thomas Gallus. Aperçu biographique*, dans *Archives d'hist. doctr. litt. M. A.*, 1939, p. 141-208; *Thomas le cistercien. Le commentaire du Cantique des cantiques*, dans *New Scholasticism*, 1937, p. 101-127; *Commentaire sur Isaïe de Thomas de Saint-Victor*, dans *Vie spirituelle*, t. XLVII, 1936, Suppl., p. 146-162.

P. GLORIEUX.

8. THOMAS ILLYRICUS, frère mineur de l'Observance, originaire d'Osimo (?), dans la marche d'Ancône, prédicateur célèbre dont on ne connaît guère que les succès qu'il remporta par sa parole durant son séjour à Toulouse de 1520 à 1525. Il mourut à Menton en 1528. On a de lui : *Clypeus status papalis vel sermo popularis de Ecclesiæ clavibus, et specialis tractatus de potestate summi pontificis contra Lutherum*, Turin, 1523, in-4°; *Conditiones veri pastoris animarum*, Turin, 1523, in-4°; *Clypeus catholicæ Ecclesiæ*, Turin, 1524, in-4°. Thomas avait publié auparavant des *Sermones aurei in alma civitate Tholosana proclamati a fratre Thoma Illirico de Auximo... sacræ theologiæ professore et verbi Dei præcone*, etc., Toulouse, 1521, 2 vol., in-4°; l'un d'eux a été traduit sous le titre *Le sermon de charité, avec les probations des erreurs de Luther, fait et composé par frère Illyrique, translaté de latin en françois par le polygraphe, humble conseiller, secrétaire et historien du noble prince Damour, régnant au parc d'honneur*, Saint-Nicolas du Port, 1521, in-4°.

Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. II, col. 1272; Michaud, *Biographie universelle*, t. XLI, p. 398; Roskovany, *Romanus Pontifex Primas*, Budapest, *passim;* Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana*, t. VII, p. 229.

J. MERCIER.

9. THOMAS D'IRLANDE (DE HIBERNIA; HIBERNICUS). — Il serait né à Palmerston, au territoire de Kildare. Le peu qu'on sait de sa vie se ramène à sa présence à Paris où il est mentionné en 1295 comme socius de Sorbonne. Il est maître ès arts; sans doute étudiant en théologie; il aurait en 1306 le titre de bachelier. Son principal ouvrage, que de nombreux manuscrits rapportent et qui n'eut pas moins de treize éditions, est le *Manipulus florum*, recueil par ordre alphabétique de sentences des Pères sur les problèmes de théologie et philosophie. Il fut terminé en juillet 1306. Il a été parfois attribué, mais à tort, à Jean de Galles, O. M.; il ne serait pas impossible cependant que celui-ci l'ait commencé. Il y a également à l'actif de Thomas trois petits traités, qu'il légua d'ailleurs à la Sorbonne : *De tribus punctis religionis christianæ* (ou *Expositio articulorum fidei christianæ)*, édité à Lubeck en 1496, brève somme des articles de la foi, du Décalogue et des péchés capitaux; *De tribus sensibus Sacræ Scripturæ*, inédit; *De tribus ordinibus angelicæ hierarchiæ et ecclesiasticæ*. Le premier de ces traités fut achevé en 1316. Le Commentaire sur les Sentences que lui attribue le ms. de Paris, *Bibl. nat. lat. 15 853* est en réalité celui de Richard Fitz-Ralph, le futur primat d'Armagh. Voir ici RICHARD D'ARMAGH, t. XIII, col. 2667. Thomas mourut avant 1338, léguant à la Sorbonne un certain nombre de livres.

B. Hauréau, dans *Hist. litt. de la France*, t. XXX, p. 398 sq.; P. Féret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres*, t. III, 1896, p. 238-241.

P. GLORIEUX.

10. THOMAS DE JÉSUS, carme déchaux (1564-1627). — Didace Sanchez Davila naquit en 1564 et entra à vingt-deux ans dans l'ordre des Carmes déchaux. Profès du couvent de Valladolid sous le nom de Thomas de Jésus, il devint successivement lecteur de théologie à Séville, puis à Alcala, prieur du couvent de Saragosse et provincial de Vieille Castille. Le premier, il eut l'idée des Déserts et la réalisa à Las Batuecas, près de Salamanque. Après un séjour à Rome de 1607 à 1610, Thomas de Jésus fut envoyé en Belgique pour y fonder des couvents de son Ordre. Thomas de Jésus séjourna treize ans en Belgique et revint à Rome en 1623 comme définiteur général. Il y mourut le 26 mars 1627.

Les principaux écrits de Thomas de Jésus sont : *Compendio de los grados de oracion por donde si sube a la perfecta contemplacion, sacado de las obras de santa Teresa*, 1610, traduit la même année en latin sous le titre *Compendium graduum orationis mentalis et specierum contemplationis desumptum ex libris et doctrina S. M. N. Theresiæ*, puis, en 1612, en français *Abrégé des degrés de l'oraison par lesquels l'âme monte à la parfaite contemplation; Thesaurus sapientiæ divinæ in gentium omnium salute procuranda, schismaticorum, hæreticorum, judæorum, saracenorum cæterorumque infidelium errores demonstrans, impiissimarum sectarum maxime orientalium ritus ad historiæ fidem XII libris enarrans, errores ad veritatis lucem confutans*, Anvers, 1613, in-4°; *De contemplatione libri VI*, 1620. Les écrits de Thomas de Jésus furent réunis en 1684 sous le titre général : *Opera omnia homini religioso et apostolico utilissima*.

Études carméllitaines, passim (nombreux articles); Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. III, col. 675.

J. MERCIER.

11. THOMAS JORZ ou **DE JORZ**, ou **GEORCE.** — Originaire du Nottinghamshire, et né vers 1230, il entra assez tôt, semble-t-il, chez les frères prêcheurs où cinq de ses frères vinrent le rejoindre. Il aurait étudié à Paris sous saint Thomas et conquis la maîtrise en théologie. Le fait est qu'on le trouve régent en théologie à l'université d'Oxford en 1292, puis prieur du couvent de cette ville jusqu'en 1297, date à laquelle il devint provincial d'Angleterre. Il est étroitement mêlé aux affaires de son ordre et on le voit assister aux chapitres généraux de Marseille, Cologne, Besançon, Toulouse; mais il sert aussi la politique du roi Édouard, qui lui en témoigne sa reconnaissance. A la demande de celui-ci il est créé, en décembre 1309, cardinal de Sainte-Sabine. Thomas continue au souverain ses bons offices en Curie, où il travaille à la cause de canonisation de Robert Grossetête et à celle de Thomas de Cantiloup. Il est un des juges nommés par Clément V pour dirimer le débat soulevé entre frères mineurs au sujet de la pauvreté du Christ. Il mourut le 13 décembre 1310 à Grenoble, en route pour sa légation d'Italie. Son corps, ramené à Oxford en 1311, fut enseveli dans le chœur des frères prêcheurs.

Son activité littéraire et théologique est malaisée à établir. Dans la liste considérable des œuvres que lui attribue Quétif-Échard, t. I, p. 508-509, rien ou presque n'est à retenir avec certitude : un certain nombre de ces écrits, en effet, sont à restituer à Thomas Waleys; d'autres à Thomas de Sutton; d'autres enfin appartiennent à l'énigmatique Thomas Anglicus, tel le *Liber propugnatorius contra Joannem Scotum* pour lequel l'identification avec Thomas Jorz ne peut être soutenue, quoi qu'en ait pensé jadis P. Mandonnet. Il n'y a d'assuré, en plus de quelques citations de son Commentaire sur les *Sentences*, et des pièces qui ont été conservées de sa correspondance officielle avec le roi d'Angleterre *(Calendar of patent Rolls, Edward I, 1292-1301; Edward II)* que trois sermons prêchés à Oxford le 4 février et le 16 décembre 1291, et le 30 novembre 1292, conservés par le ms. *Worcester Q. 46.*

Quétif-Échard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. I, p. 508-509; C.-F.-R. Palmer, *The Provincials of the Friars Preachers or Black Friars of England*, dans *Archeological Journal*, 1878, p. 144-147; P. Mandonnet, *Premiers travaux de polémique thomiste*, dans *Rev. des sciences phil. et théol.*, 1913; M. Schmaus, *Der Liber propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus*, dans les *Beiträge* de Bäumker, t. XXIX, Munster, 1930, p. 2; A. Little-F. Pelster, *Oxford theology and theologians c. A. D. 1282-1302*, Oxford, 1934, p. 187 sq.

P. Glorieux.

12. THOMAS MAGISTROS, écrivain byzantin du début du XIV[e] siècle. — On l'identifie, pour de bonnes raisons, au moine Théodule (au nom de qui est parfois joint aussi le nom de Magistros) et qui est l'auteur de diverses compositions les unes d'ordre ecclésiastique, les autres plus profanes. On peut admettre qu'après avoir exercé dans le siècle la profession d'avocat, σχολαστικός, vraisemblablement à Thessalonique, Thomas entra en religion et changea son nom en celui de Théodule. Quoi qu'il en soit, Thomas nous apparaît comme faisant partie de ce groupe de lettrés dont la cour d'Andronic II Paléologue (1282-1328) était le lieu de rendez-vous. On le voit en rapports avec Théodore Métochitès, voir ci-dessus, col. 233, avec le brillant disciple de celui-ci, Nicéphore Grégoras, avec Moschopoulos, et avec tout ce que Constantinople comptait alors d'illustrations. — Ce qui a été édité de Thomas appartient surtout à la littérature profane : scolies sur les tragiques grecs et sur Aristophane, mais surtout un choix « d'expressions attiques » à l'usage des élèves et enfin des discours et des compositions d'une rhétorique un peu verbale. Les quelques lettres qui ont été publiées témoignent elles aussi d'une très grande préoccupation de raffiner sur le style. Tout ceci, qui a son intérêt pour l'histoire du renouveau humaniste à Constantinople, n'a pas de quoi retenir l'attention du théologien. Mais, si pénétré qu'il fût de culture classique, Thomas ne laissait pas de s'intéresser à la littérature ecclésiastique. On a publié de lui un discours, d'une longueur démesurée, à la louange de Grégoire de Nazianze, dont il raconte, avec force réminiscences scripturaires et profanes, toute la carrière. Les scolies sur les lettres de Synésius, contenues dans l'*Ambrosianus L, 44 sup.*, sont demeurées inédites, comme aussi un panégyrique de saint Jean-Baptiste du *Vatic. Palat. 374* (XIV[e] s.), et un autre d'Euthymius, évêque de Madyte (dans la presqu'île de Gallipoli), qui avait laissé un grand renom de thaumaturge. Inédit également un *De miraculis veteris et Novi Testamenti*, de l'*Ambros. H, 21 sup.* Le *Coislin. 208* (de 1656) lui attribue aussi des scolies sur l'épître aux Romains; mais leur authenticité est douteuse. Bref, Thomas Magistros fait figure très honorable d'humaniste chrétien et rappelle un peu Nicéphore Grégoras. Mais il a dû mourir avant que débutassent les vives controverses théologiques dans lesquelles ce dernier a été impliqué; du moins n'en apparaît-il aucune trace dans ce qui a été publié de lui.

Le t. CXLV de *P. G.*, donne, d'après les éditions antérieures de Normann (1603), de Boissonade et de Maï : 1. Λόγος εἰς Γρηγόριον τὸν Θεόλογον (col. 216-352); 2. Ὑπὲρ τοῦ Χανδρήνου ἀπολογητικός (défense d'un général byzantin accusé de menées subversives); 3. Προσφωνητικὸς τῷ μεγάλῳ στρατοπεδάρχῃ τῷ Ἀγγέλῳ; 4. Προσφωνητικὸς τῷ μεγάλῳ λογοθέτῃ τῷ Μετοχίτῃ (louange et remerciement à Métochitès); 5. Προσφωνητικὸς εἰς τὸν παναγιώτατον καὶ οἰκουμενικὸν πατριάρχην Κυρ. Νίφωνα (le patriarche Niphon siégea de 1311 à 1315); 6. Προσφωνητικὸς εἰς τὸν ῥῆγα τῆς Κύπρου (éloge du roi de Chypre, sans doute Henri IV de Lusignan, mais R. Guilland revendique le discours pour Nicéphore Grégoras); 7. Des lettres au nombre de neuf, dont une est une réponse de N. Grégoras à Thomas; 8. Enfin le double traité Λόγος περὶ βασιλείας et Λόγος περὶ πολιτείας, qui traite des devoirs réciproques des souverains et des sujets.

Indications sommaires dans K. Krumbacher, *Gesch. der byzantin. Literatur*, 2[e] éd., p. 138-139 (Ehrhardt) et 548-550; cf. R. Guilland, *Essai sur N. Grégoras*, Paris, 1926, *passim*, et table alphabétique au mot *Magistros (Thomas)*.

É. Amann.

13. THOMAS DE STRASBOURG. — Né à Haguenau, et entré chez les ermites de Saint-Augustin, soit à Haguenau, soit à Strasbourg, il étudia et enseigna la théologie à Strasbourg, puis à Paris. Il dut lire les *Sentences* à Paris en 1335-1337, puis y devenir maître régent. On le voit ensuite (en 1343) provincial de Souabe et, le 11 juillet 1345, élu général de son ordre. Réélu périodiquement, il exerça cette charge jusqu'en 1357, où il mourut à Vienne, en Autriche, tandis qu'il visitait les maisons de son ordre. Il composa un traité sur les constitutions de l'ordre; mais son œuvre doctrinale la plus importante est son *Commentaire sur les Sentences*, dont on connaît cinq éditions et une quinzaine de manuscrits. Il y demeure fidèle à l'enseignement, reconnu et imposé, de Gilles de Rome, mais garde malgré tout une réelle indépendance de pensée. Il se montre nettement aristotélicien, opposé au conceptualisme d'un Pierre Auriol, comme aux positions d'Henri de Gand et de Scot. Son influence est très sensible dans l'œuvre de son confrère, Alphonse Vargas de Tolède.

P. Féret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres*, t. III, 1896, p. 493 sq.; B. Lindner, *Die Erkenntnislehre des Thomas von Strassburg*, dans les *Beiträge...*, de Bäumker, t. XXVII, 1930.

P. Glorieux.

14. THOMAS DE SUTTON, voir SUTTON *(Thomas de)*, t. XIV, col. 2867-2873.

15. THOMAS DE WYLTON. — Tant que n'aura pas été résolu le problème de *Thomas Anglicus*, auquel il a été fait allusion à propos de Thomas de Sutton, ici même t. XIV, col. 2867, la physionomie de Thomas de Wylton ne pourra pas se dégager avec clarté. Il est en effet un des compétiteurs en droit de prétendre à l'héritage littéraire de ce maître en théologie, car il est bien lui-même anglais d'origine et maître en théologie. Sa carrière enseignante pourtant se passa en grande partie à Paris. On l'y trouve en mars 1311, maître ès arts et bachelier en théologie; gratifié d'une prébende à Wells. Il échange celle-ci, en juin 1317, contre un canonicat à Londres, et devient chancelier de Saint-Paul de Londres. Il est cependant autorisé par bref pontifical à demeurer à Paris, autorisation qui lui est renouvelée encore en août 1320, 1321 et octobre 1322, car depuis 1312 il était devenu maître en théologie et régent à Paris. Il semble qu'il fut socius de Sorbonne.

Sa production théologique pourrait être assez abondante s'il devait se voir attribuer tout le bagage littéraire de Thomas Anglicus. On ne connaît avec certitude, pour l'instant, comme véritablement siens que : ses actes de maîtrise, soutenus en 1312-1313 et conservés dans le *Vatic. lat. 1086*, fol. 164, 170 sq.; des *Questions disputées*, soutenues entre 1314 et 1320, les unes contre Durand de Saint-Pourçain (Erfurt, *Amplon. F. 369; Vatic. Borgh. 36; Vatic. lat. 1086)*, d'autres contre Pierre Auriol (Oxford, *Balliol Coll. 63*), les autres d'allure plus générale (Barcelone, *Ripoll. 95;* Oxford, *Bodl. canon. misc. 226; Vatic. Borgh. 36; Vatic. lat. 1086)*; un Quodlibet, rapporté par le *Vatic. Borgh. 36*, fol. 46-96 v.; et un traité polémique, relatif à la perfection des ordres mendiants.

Il serait prématuré de vouloir dégager ses positions doctrinales avant qu'aient été élucidés les problèmes d'authenticité relatifs aux deux traités dirigés l'un contre Scot, le *Liber propugnatorius*, et l'autre contre Cowton, et attribués à *Thomas Anglicus*. Il semble incontestable cependant qu'il s'oppose à Scot, par exemple, dans la question de la connaissance des futurs contingents par Dieu. Voir M. Schmaus, *Guilelmi de Anlwick O. F. M. doctrina de medio quo Deus cognoscit futura contingentia*, dans *Bogostovni Vestnik*, 1932, p. 201-225. Il s'oppose également à Durand de Saint-Pourçain dans la question *Utrum in intellectu possint esse plures intellectiones simul;* et plus nettement peut-être encore à Pierre Auriol.

P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle*, t. I, notice 228; *La littérature quodlibétique*, t. II, 1935, p. 278 sq.; J. Koch, *Durandus de S. Porciano*, dans les *Beiträge* de Bäumker, t. XXVI, p. 153 sq., 369 sq.

P. GLORIEUX.

16. THOMAS D'YORK, frère mineur du milieu du XIIIe siècle, l'un des premiers maîtres et l'une des illustrations de la célèbre école des franciscains d'Oxford. — On ne saurait préciser la date ni de sa naissance, ni de son entrée dans l'ordre des frères mineurs. C'est en 1245 que l'on a pour la première fois un renseignement sur lui; à cette date il a déjà composé le grand ouvrage dit *Sapientiale* qui nous reste de lui et qu'Adam de Marsh demande qu'on lui envoie. Vraisemblablement il est pour lors à Oxford, mais trop jeune encore, au dire du même Adam, pour être promu au doctorat. C'est seulement en 1253 qu'il est présenté à ce grade; sa promotion donna lieu, d'ailleurs, à quelques difficultés, car le jeune frère mineur n'était pas gradué dans la faculté des arts. Le 14 mars 1253, il fait sa leçon d'ouverture de maître régent en théologie. Sans doute dut-il régenter dans la maison des franciscains d'Oxford jusqu'en 1256; il fut remplacé par Richard de Cornouailles. Voir ici t. XIII, col. 2668. Il passa ensuite à Cambridge où il fut le 6e maître-régent du *studium* franciscain; il succédait à Guillaume de Meliton, qui fut désigné en 1256 pour terminer la *Somme* d'Alexandre de Halès. C'est un peu avant ce moment que Thomas d'York entre en lice, aux côtés de saint Bonaventure, dans la lutte qui met aux prises le clergé séculier et les ordres mendiants, lutte à laquelle fut également mêlé saint Thomas d'Aquin. Un des témoins de l'activité de Thomas d'York en ce sens est le traité *Manus quæ contra Omnipotentem*, récemment publié. Voir la bibliographie. Comme il ne fait aucune allusion à la condamnation de Guillaume de Saint-Amour (5 octobre 1256), cf. ci-dessus, t. XIV, col. 759 sq., il est tout à fait probable qu'il a été composé quelque temps auparavant. A l'estimation du P. Longpré, le traité *Manus...* aurait même été le mémoire officiel présenté par l'ordre franciscain à la Curie et qui provoqua, pour une bonne part, la condamnation de Guillaume. A partir de ce moment on perd les traces de Thomas d'York. La manière dont saint Bonaventure, dans son *Apologia pauperum* publiée à la fin de 1269, défend l'auteur du traité *Manus* montre que celui-ci était mort à l'époque. *Op. cit.*, c. I, n. 3, *Opera*, Quaracchi, t. VIII, p. 235. C'est la seule indication que l'on puisse donner.

On peut attribuer avec certitude à Thomas d'York : 1° deux lettres rédigées de concert avec Adam de Marsh, dans *Monum. francisc.*, *Rolls series*, t. I, p. 340, 352; 2° un « sermon sur la passion » contenu dans le ms. *B. 15, 38*, de Trinity College à Cambridge, qui n'a pas été publié; 3° le *Sapientiale*, traité considérable de métaphysique, dont quelques fragments ont été édités, de même que 4° l'opuscule *Comparatio sensibilium*. 5° Un instant contestée, l'attribution du traité *Manus quæ contra Omnipotentem*, publié par M. Bierbaum, semble avoir été définitivement démontrée exacte par E. Longpré. Un commentaire ms. sur les trois premiers livres des *Sentences*, Oxford, Balliol, *62*, qui est certainement l'œuvre d'un des premiers franciscains d'Oxford avait été hypothétiquement donné à Thomas d'York par F. Pelster, dans *Zeitschr. für kath. Theol.*, t. XLVIII, 1924, p. 627, note 3. Mais, comme il est très douteux que Thomas ait jamais « lu » les *Sentences*, il n'y a pas lieu de retenir cette conjecture, à laquelle son auteur même a renoncé (il attribue maintenant ce texte à Richard de Cornouailles; cf. ici, t. XIII, col. 2669). Enfin Leland a vu chez les franciscains d'Oxford un *Catalogus illustrium franciscanorum*, qui attribuait à Thomas un commentaire sur l'Ecclésiaste. *Comment. de scriptoribus britannicis*, éd. 1709, p. 272. Si tant est qu'il n'y ait pas là confusion avec le *Sapientiale*, ce commentaire scripturaire n'a pas été retrouvé jusqu'à présent.

Le traité *Manus quæ contra Omnipotentem* de Thomas d'York émet sensiblement les mêmes idées que saint Bonaventure a développées dans sa *Quæstio de paupertate :* la sainteté réside dans la charité et celle-ci est d'autant plus grande que le renoncement est plus complet. En outre il insiste tout spécialement sur l'autorité du pape dans l'Église : c'est de celui-ci que dérivent les privilèges qui, pour de bonnes raisons, ont été accordés aux ordres mendiants et dont le clergé séculier aurait mauvaise grâce de prendre ombrage.

De tout autre importance est le *Sapientiale*, que l'on a pu appeler « la première somme métaphysique du XIIIe siècle », la seule à peu près, qu'ait produite le Moyen Age. Si les grands scolastiques, en effet, ont consacré de puissants commentaires aux traités métaphysiques ou philosophiques d'Aristote, ils n'ont ja-

mais pris la peine d'exposer d'affilée un système philosophique complet. Dans le *Sapientiale* au contraire nous avons affaire avec une présentation d'ensemble des vérités métaphysiques, suivant un plan très personnel. Tout en rapportant et en discutant les opinions des divers philosophes sur les sujets qu'il traite, Thomas n'en vient jamais à cette méthode des *quæstiones* si caractéristique de la scolastique des XIIe et XIIIe siècles; cf. ci-dessus, art. THÉOLOGIE, col. 370 sq. Pas davantage il n'est un commentateur, encore qu'il soit bien au courant des œuvres métaphysiques de l'antiquité profane et sacrée. C'est ce genre d'exposé qui fait avant tout l'intérêt d'une œuvre si différente de toutes celles qui l'environnent. Si l'on ajoute que ce volumineux traité est une œuvre de jeunesse, on n'en est que plus étonné de la voir surgir dans la première moitié du XIIIe siècle.

L'idée d'ensemble, résumée dans le titre est de rechercher ce que la « sapience chrétienne » et celle aussi des philosophes de la gentilité ont dit sur Dieu d'une part, sur la création de l'autre, sans recourir aux lumières de la Révélation : *Elegi... de libris philosophicis congregare aliqua quæ dixerunt de Creatore et creaturis.* L. I, c. III. Le l. Ier traite donc de Dieu, de son existence, dont les diverses preuves sont étudiées rapidement (l'argument dit de saint Anselme est admis au c. IX), de son unité. Après quoi l'auteur essaie de donner sinon une « définition », au moins des « descriptions » de cette réalité suprême, d'énumérer les principaux attributs divins : la science (ce qui est l'occasion de développer la théorie platonicienne des idées), la puissance, la bonté, la providence, sur laquelle l'auteur s'étend longuement, c. XXXV-XL; les derniers chapitres traitent sommairement du culte dû à Dieu, fin suprême des êtres raisonnables, la seule qui puisse donner la félicité à l'âme. — Le l. II passe aux êtres créés et s'occupe d'abord de l'acte créateur, qui les appelle à l'existence; c'est l'occasion de disserter sur l'éternité du monde, enseignée par les philosophes anciens mais dont l'auteur soutient qu'elle est une impossibilité. Cette question réglée, vient celle des deux principes constitutifs de tout être créé, à savoir la matière et la forme *(quæ sunt quasi duæ radices omnium et in quas resolvuntur omnia)*, sur quoi roule toute la fin du livre. — Le l. III aborde l'étude de l'ontologie proprement dite : des propriétés transcendentales de l'être et des prédicables, ce qui soulève la question des « universaux » nettement posée au c. VIII : *ubi habeat esse universale ut universale, videlicet an in anima tantum an etiam in singularibus extra?* L'auteur se range à un réalisme modéré. Suit l'étude des prédicaments ou catégories : substance et accidents et, parmi ceux-ci, la quantité à qui sont consacrés de longs développements. — Le l. IV, plus bref, achève le traité des catégories. — Avec le l. V commence, ainsi que l'indique le préambule, une seconde partie du *Sapientiale*, celle des divisions de l'être : considéré d'une manière tout à fait générale, l'être se divise *in ens essentialiter* (c'est-à-dire Dieu) *et in ens participatione* (les créatures). Mais il est aussi d'autres divisions qui sont à retenir : celle de l'*ens per se* et de l'*ens per accidens*, de l'*ens dependens* et de l'*ens non dependens*, de l'être *sufficiens* et de l'être *non sufficiens* et ainsi de suite. A partir du c. VIII commence l'étude des causes, efficientes et finales (les causes matérielle et formelle ont déjà été traitées antérieurement). Un chapitre spécial, XVII, expose les raisons générales qui montrent que l'on ne peut remonter à l'infini dans l'étude des causes : *quod causæ non abeant in infinitum aut secundum circulum aut secundum rectum.* La question du hasard est soulevée aussitôt après; le livre se termine par le problème du mal. — Le l. VI continue l'étude des divisions générales de l'être, mais, tandis que dans la partie précédente l'une des divisions pouvait se rapporter à Dieu, ici il n'est plus question que de ce qui se peut dire des créatures, *divisiones quarum utrumque extremum cadit per se in creaturas :* ainsi est-il traité de l'un et du multiple, des contraires et des oppositions, des divisions de la puissance, du fini et de l'infini et ainsi de suite. — Le l. VII commence une troisième partie du *Sapientiale* et introduit à l'étude de l'*ens creatum perfectissimum*, qui est le monde, et de la créature raisonnable, c'est-à-dire de l'âme. Entre les deux, la question de « l'âme du monde » : *De anima mundi, primo si mundus animetur, secundo qualiter, si personaliter aut naturaliter, tertio an anima mundi sit creata vel increata*, etc., c. VIII. Et le c. IX met en évidence la part de vérité qu'il y a dans les théories des philosophes sur l'âme du monde. Puis vient l'étude de l'âme raisonnable. Ces éléments de psychologie rationnelle sont d'un intérêt puissant. Thomas y aborde les grands problèmes que l'introduction en Occident des philosophes grecs et arabes avait fait poser depuis quelque temps : questions de la substantialité et de la spiritualité de l'âme, de l'unité de l'intellect, etc. Les derniers chapitres se rapportent aux « intelligences séparées », aux créatures qui font la transition entre le Créateur et le monde sensible, et dont la philosophie antique avait déjà postulé l'existence. La petite introduction qui ouvre le l. VII suppose un livre VIII, où vraisemblablement il aurait été parlé des créatures inférieures. Il n'a pas été écrit. L'ouvrage entier d'ailleurs présente çà et là des lacunes, l'auteur se réservant de revenir sur telle ou telle question qu'il ne fait qu'amorcer. Ces lacunes n'ont pu être comblées, comme les copistes le font remarquer à plusieurs endroits, « l'auteur ayant été prévenu par la mort ».

Au *Sapientiale* fait suite, dans deux mss, un opuscule intitulé *Comparatio sensibilium*, considéré, d'ailleurs par l'un d'eux, comme le l. VIII du grand ouvrage. Un autre ms. l'insère même dans le l. VI. Mais ces diverses indications paraissent fautives; il semble bien qu'il s'agisse d'un ouvrage distinct du précédent. L'opuscule s'ouvre par une assez longue introduction, ce qui n'est pas le cas pour les divers livres du *Sapientiale*. Le but des deux écrits est d'ailleurs différent : le *Sapientiale* se proposait de faire la synthèse de la sagesse grecque et de la sagesse chrétienne. « Ici (l'auteur) veut enseigner à lire le livre de la création et ses symboles et à utiliser les notions philosophiques pour s'élever jusqu'à Dieu. » (Longpré.) Le plan général est, à quelques différences près, celui du grand ouvrage et il ne serait pas impossible, comme l'a conjecturé E. Longpré que la *Comparatio* soit l'ébauche primitive du *Sapientiale*.

Cet ensemble, quoi qu'il en soit, représente un effort remarquable de systématisation philosophique, et cette systématisation est le fait d'un représentant non du péripatétisme mais de l'augustinisme authentique. Elle se produit au moment où les doctrines aristotéliciennes, qu'elles soient celles du maître ou celles des commentateurs, font définitivement leur entrée en Occident. Voir art. THÉOLOGIE, ci-dessus, col. 359. 374. La pensée médiévale abandonnait la théologie pure et s'efforçait d'utiliser, pour la présentation du donné révélé, les cadres qu'avait formés la spéculation antique, de grouper l'apport de la sagesse chrétienne et de la sapience des philosophes. La première chose qu'il y eût à faire était de fournir un inventaire aussi complet que possible des données de la philosophie séculière et, à ce point de vue, le *Sapientiale* est une réussite, puisque, sur les points principaux de l'ontologie, il exprime d'une manière synthétique les grandes idées de l'hellénisme. C'est d'ailleurs surtout l'effort synthétique qui compte ici, car depuis de

longues années déjà les « artistes » commentaient les grands auteurs du passé, que les traductions mettaient successivement à leur portée. Dépouillant toutes ces données de leur appareil livresque, Thomas d'York a réussi à les encadrer en un remarquable exposé d'ensemble. On peut critiquer nombre de détails de son plan; il n'empêche que les diverses questions qui s'agitaient alors dans les écoles finissent par être toutes traitées.

Dans quel esprit le sont-elles? « Une double voie, dit E. Longpré, s'ouvrait. L'une consistait à subordonner les éléments les meilleurs de l'aristotélisme hellénique ou arabe et du néo-platonisme à la tradition de saint Augustin et de saint Anselme, qui avait jusqu'alors imposé à la pensée son interprétation du monde et de l'âme et sa philosophie de Dieu et de l'ordre moral. L'autre, au contraire, tendait à soumettre le donné traditionnel à la philosophie péripatéticienne, jusqu'aux limites extrêmes permises par le dogme révélé. Thomas d'York, conscient du paganisme foncier de la métaphysique aristotélicienne, s'engagea dans la première voie, alors qu'Albert le Grand devait prendre plus tard la seconde. Là est précisément la principale signification du *Sapientiale*. Embrassant la plupart des problèmes de la spéculation pure que la scolastique allait soulever, il donne à la métaphysique du XIIIe siècle la première sinon l'unique *Somme* exclusivement métaphysique et cela en utilisant très amplement les éléments de valeur contenus dans l'aristotélisme et le néo-platonisme, mais sans rien sacrifier de la tradition philosophique augustinienne. » *Op. cit.*, p. 894.

Voici quelques-unes des thèses où Thomas montre sa fidélité à la pensée qu'à la même date Alexandre de Halès élaborait dans sa *Somme théologique* et que saint Bonaventure devait mettre en un puissant relief. La plus importante est celle de l'unité de la sapience philosophique : tout le savoir est un don de Dieu, un reflet du Verbe dont la lumière éclaire philosophes et fidèles : *Deus est lux mentium ad addiscenda omnia et lumen rationalis animæ non est nisi Deus ipse..., igitur ipse est fons sapientiæ. Sap.*, I, I. Le Christ est au centre de la spéculation chrétienne et le malheur des philosophes anciens, c'est de ne l'avoir point connu; ne le connaissant pas, ils ont souffert de deux maladies capitales, l'ignorance de la fin et le manque de l'exemple à suivre. Cette question de méthode établie, Thomas est à l'aise pour résoudre les problèmes que posent les divergences des philosophes. Ainsi il est nettement partisan, comme l'avait été Augustin, du système des idées platoniciennes mais qui trouvent leur centre, leur lieu dans le Verbe, I, XXVI et XXVII. Le monde est dès lors comme un livre où le nom de Dieu est écrit partout, encore qu'il soit scellé pour trop de gens. *Comp. sensib.*, I. A cette doctrine de « l'exemplarisme » se rattache comme un corollaire celle de l'origine des idées dans l'intelligence humaine : il n'est pas vrai, pense notre auteur, que tous nos concepts nous viennent par la voie des sens; il faut faire une place très large à l'action de la cause première, *per viam influentiæ et receptionis a Primo*. Cette connaissance, continue-t-il, est plus certaine que l'autre, elle ne provient pas d'un enseignement externe mais seulement d'une illumination intérieure. *Sap.*, I, XXX. On ne s'étonnera donc pas que Thomas accepte la valeur, pour la démonstration de l'existence de Dieu, de l'argument de saint Anselme. I, IX.

Dans le domaine de la philosophie naturelle, il admet la composition hylémorphique de tous les êtres créés, les substances spirituelles comprises « et prend vivement à partie Guillaume d'Auvergne, qui, délaissant l'idée vraie de saint Augustin, s'était prononcé contre ce sentiment. De même enseigne-t-il les opinions traditionnelles de l'augustinisme sur l'entité et l'unité de la matière, la pluralité des formes, la nature et l'activité de la lumière, le concours de l'image à la formation de l'idée, etc. ». E. Longpré, p. 903-904.

Mais ce n'est pas à dire qu'il reste fermé aux nouveaux courants de pensées qui commencent à se répandre. Il connaît bien Aristote, par exemple, et analyse pertinemment les raisons que celui-ci oppose à la théorie platonicienne des idées; il rappelle les explications données par Averroès et les autres philosophes arabes ou juifs : Algazel, Avicenne, Avicebronne, Maimonide. S'il décide en général contre eux, ce n'est donc pas par ignorance, mais pour des raisons fortement motivées et parce qu'il est très au fait des doctrines de Platon qu'il connaît, sinon directement, du moins par l'intermédiaire de Chalcidius, Macrobe, Claudien Mamert, Sénèque et aussi par Augustin. En bref son érudition est considérable, tournée également vers les sages du paganisme, vers les Pères de l'Église et même vers les docteurs du Moyen Age qui l'ont précédé. De toutes ces fréquentations il a beaucoup retenu; il est loin, par exemple, de rejeter systématiquement l'aristotélisme. Pour ce qui est de l'objet de la métaphysique, de l'ontologie, des théories de la substance et des accidents, des causes, des catégories, du mouvement, du nombre, et encore de la thèse fondamentale de l'acte et de la puissance, il marche d'accord avec le Stagirite. Les « philosophes maures » l'ont partiellement inspiré : Algazel lui fournit sa métaphysique des êtres particuliers et de leurs divisions, Avicebronne, ses théories sur la nature. Mais il n'est point esclave de ces auteurs et sait au besoin rompre en visière avec eux. Il rejette l'erreur averroïste qui refuse à Dieu la connaissance des êtres créés et la science du singulier. Plusieurs chapitres sont consacrés à établir contre eux la providence, I, XXXV-XL, la liberté de l'acte créateur, II, II, la non-éternité du monde, II, IV-VII. En définitive, quoique très renseigné et, pourrait-on dire, parce que très renseigné, Thomas est loin de se mettre aveuglément à la remorque des nouveautés philosophiques qui commençaient à provoquer dans la chrétienté pensante du XIIIe siècle un véritable engoûment.

C'est par cet ensemble de qualités que le *Sapientiale* est un livre précieux. Rejeté dans l'ombre par les œuvres des grands scolastiques de la génération suivante, il mériterait d'être étudié de très près. Dans aucun ouvrage de l'époque on ne peut mieux se rendre compte de ce qu'était l'école franciscaine au milieu du XIIIe siècle. On a dit ci-dessus, art. THOMAS D'AQUIN, col. 651 sq., les oppositions qu'ont dû vaincre le Docteur angélique et ses disciples pour faire régner dans l'École l'aristotélisme intégral auquel, après son maître Albert le Grand, il s'était rallié. Ces oppositions on les comprendrait beaucoup mieux, s'il était possible d'étudier dans son texte complet la *Somme* philosophique de Thomas d'York.

1° *Textes*. — Le traité *Manus quæ contra Omnipotentem* a été publié par le P. M. Bierbaum dans *Betteiorden und Weltgeistlichkeit an der Universität Paris*, 1920, p. 36-168; le *Sapientiale* et la *Comparatio*, contenus dans trois mss, *Vatic. lat. 4301* et *6771*, et Florence, Bibl. nat., Conv. soppressi, *A. 6.437*, n'ont pas encore trouvé d'éditeur; E. Longpré, art. de l'*Arch. franc. hist.*, donne le texte de la *Capitulatio*, qui permet de suivre aisément l'ensemble, et quelques fragments; voir aussi l'autre article du même auteur cité plus loin.

2° *Notices littéraires et travaux*. — Les anciens auteurs, Wadding, *Script. O. M.*, 1650, p. 324; Sbaralea, *Supplementum*, p. 675; Jean de Saint-Antoine, *Biblioth. univ. francisc.*, t. III, 1733, p. 119; Ange de Saint-François, *Certamen seraphicum provinciæ Angliæ*, éd. Quaracchi, 1885, p. 238, sont tous insuffisants. Le premier qui ait attiré l'attention sur Thomas est M. Grabmann, *Die Metaphysik des Thomas von York († 1260)*, dans *Festgabe zum 60. Geburtstag Clemens Bäumker*, dans les *Beiträge* de Bäumker, suppl. I, 1913,

p. 181-193; puis E. Longpré, *Thomas d'York et Matthieu d'Aquasparta. Documents inédits sur le problème de la création*, dans *Arch. d'hist. doctr. et litt. du M. A.*, t. I, 1926, p. 268-308; le même, *Fr. Thomas d'York, O. F. M., La première somme métaphysique du XIIIe siècle*, dans *Arch. franc. hist.*, t. XIX, 1926, p. 875-930. Voir aussi A.-G. Little, *Franciscan School at Oxford, ibid.*, p. 803-874, et surtout p. 839-841; D.-E. Sharp, *Franciscan Philosophy at Oxford*, Londres, 1930.

Sur l'attribution du traité *Manus...*, cf. Bierbaum, *op. cit.*, p. 273-342; F. Pelster, dans *Arch. franc. hist.*, t. XV, 1922, p. 5-14, et surtout Longpré, art. cit. de l'*Archivum*, p. 883-886.

É. AMANN.

THOMASSIN Louis, prêtre de l'Oratoire (1619-1695). — I. Vie. II. Les dogmes théologiques (col. 790). III. Travaux sur la discipline ecclésiastique (col. 812). IV. Ouvrages sur les méthodes (col. 820). V. Conclusion (col. 822).

I. VIE. — Louis Thomassin est né à Aix-en-Provence, le 28 août 1619, d'une vieille famille parlementaire originaire de Bourgogne. Sa vie, écrit le P. Cloyseault, a été « si uniforme qu'il semble d'abord qu'elle se puisse faire en peu de mots; mais l'abondance incroyable des connaissances qu'il s'est acquises par l'étude est si grande que, si l'on entreprenait d'en faire le détail, comme il serait en quelque sorte nécessaire pour donner une juste idée de cet excellent homme, on excéderait de beaucoup les bornes que l'on s'est prescrites ». *Recueil des vies*, t. III, p. 163. A dix ans, il fut mis en pension chez les prêtres de l'Oratoire de Marseille, où il se révéla tel qu'il devait être toute sa vie : « Beaucoup de vivacité dans l'esprit, une heureuse facilité pour les lettres, avec cela un naturel doux et gai, une grande égalité de conduite ». Batterel, *Mémoires domestiques*, t. III, p. 477. A treize ans et demi, il demanda à entrer dans la congrégation et fut présenté par son père à la maison d'institution d'Aix où il fut reçu le 30 octobre 1632. Il eut alors pour directeur le P. de Rez qui lui fit faire de rapides progrès dans la vertu; au bout d'un an, il retourne à Marseille faire la rhétorique sous le P. de Souvigny et ensuite la philosophie sous le P. Berthad; il étudie la théologie à Saumur, 1638.

1° *Diverses obédiences.* — Il va enseigner la grammaire et les humanités à Pézenas et à Vendôme, la rhétorique à Troyes, 1643, et à Marseille; il est ordonné prêtre à Aix le 21 décembre 1643 et célèbre sa première messe dans le saint désert de Notre-Dame des Anges. Il passe à Lyon ou plutôt à Pézenas l'année 1645 pour se préparer à enseigner la philosophie; ce qu'il fait pendant trois ans : « Il s'était surtout attaché à la philosophie de Platon qu'il regardait avec justice comme devant servir d'introduction à la théologie des Pères et, quoiqu'il possédât à fond les systèmes de Descartes et de Gassendi, il ne voulut adopter des opinions de ces nouveaux philosophes que celles qui paraissaient s'accorder avec les sentiments des meilleurs auteurs ecclésiastiques, particulièrement de saint Augustin ». Bougerel, *Vie du P. Thomassin*, p. 2. De plus en plus, il s'attache à la doctrine de saint Augustin. Son érudition était si connue qu'après un nouveau cours de philosophie à Lyon, il fut envoyé à Juilly pour enseigner les mathématiques; il y resta un an, 1648, et fut jugé digne de professer la théologie à Saumur qui était alors l'école la plus célèbre de l'Oratoire : il n'avait que trente ans. Il y retrouvait son ancien maître le P. Berthad.

La méthode scolastique dominait encore en souveraine et l'étude des Pères était toujours assez négligée. Le P. Petau cependant de la Société de Jésus et le P. Morin de l'Oratoire étaient revenus à une méthode plus positive, l'un pour les dogmes théologiques, l'autre pour les traités de la pénitence et des ordinations. Voir ici leurs articles. A côté de son cours ordinaire, Thomassin fit donc chaque semaine plusieurs conférences de théologie positive qui attirèrent un grand nombre d'auditeurs catholiques et protestants. D'autres professeurs l'imitèrent, si bien que L'Amirault, ministre protestant à Saumur, disait que « la maison de Notre-Dame des Ardilliers des prêtres de l'Oratoire était un fort que l'Église romaine opposait à la place d'armes que les protestants avaient établie dans cette ville ».

2° *Au séminaire Saint-Magloire.* — En 1654, le P. Bourgoing le fit venir à Paris au séminaire Saint-Magloire où, avec les étudiants de la Congrégation, on recevait ceux de différents diocèses. Il y continua sur un plus grand théâtre ses conférences avec un tel succès que le P. Senault, alors supérieur de la maison, déclarait qu'il aurait pu devenir un des plus grands orateurs du royaume; le P. Mascaron, prédicateur ordinaire du roi, mort évêque d'Agen, avouait lui devoir les plus beaux endroits de ses sermons.

Nous avons de cette époque : 1. *Dissertationes, commentarii, notæ in concilia tum generalia tum particularia*, Paris, 1667, in-4° de 926 p. L'ouvrage, dédié à M. de Péréfixe, contient vingt dissertations dans lesquelles sont étudiés les six premiers conciles œcuméniques, les conciles romains et quelques conciles particuliers tenus jusqu'à l'année 680; Thomassin constate que le droit de convoquer les conciles généraux a toujours appartenu au pape, bien que les empereurs les aient quelquefois réunis. Les conciles particuliers ont autorité *in rebus tum fidei et juris, tum factorum et personarum*, à condition d'être autorisés par le pape et que leurs décrets soient ensuite approuvés par lui. Il dit cela à propos du concile de Diospolis (415), qui s'est occupé de la cause de Pélage; il en trouve l'application non seulement dans les conciles œcuméniques, mais dans les conciles locaux, celui en particulier tenu sous le pape Victor en 197 pour la fixation de la fête de Pâques, ceux sous le pape Étienne en 256-257 sur le baptême des hérétiques, ceux de Carthage et de Milève en 416-418 sur l'hérésie pélagienne, ceux d'Arles et de Lyon en 475, d'Orange en 529. Au cours de la discussion que souleva son livre, il avait eu l'occasion de dire que jamais l'Église n'avait admis la distinction du droit et du fait, si chère aux jansénistes. *Præfatio*, VIII. Cela ne satisfaisait point ces derniers, parce qu'ils voulaient l'avoir avec eux. La vogue dont ils affectaient de l'entourer était d'abord, écrit Richard Simon, moins fondée « sur son mérite personnel que sur la faction des gens de Port-Royal, qui, l'ayant d'abord attiré à leur parti, le préconisèrent comme le plus savant homme qui fut en France ». Mais quand, à Paris, il fut visible qu'il n'était plus aussi outré augustinien, ce qu'il ne cachait pas dans ses leçons publiques, « les gens de Port-Royal, ses anciens amis, furent les premiers à dire qu'il n'avait pas toute l'érudition qu'on lui avait donnée et que c'était un homme sans jugement; en sorte que, du plus savant homme de France qu'il était auparavant, il devint tout d'un coup un homme ignorant ». Richard Simon, *Critique de la Bibliothèque des auteurs eccl.*, t. II, p. 365-368; cf. *Lett. choisies*, t. I, *lett.* XIX, p. 190.

Les « gens du roi » furent encore moins satisfaits que les jansénistes, parce que l'ouvrage froissait les idées d'alors sur l'autorité du souverain en face du pape : « Monsieur le procureur général, écrit Richard Simon, bien qu'il soit des amis de l'Oratoire à cause du P. de Harlay-Sancy son oncle, n'a point goûté cet ouvrage et la grâce qu'il a pu nous accorder, c'est que les exemplaires ne seraient point lacérés comme on a coutume d'en user en semblables occasions. » *Lett. choisies*. t. I, p. 198. On commença par faire trente-six cartons, et cela n'ayant pas encore paru suffisant, le P. Senault

devenu supérieur général supprima le livre de son propre mouvement et mit sous clef les exemplaires à Saint-Magloire. Quelques-uns échappèrent et servirent à l'Université, qui disputait à l'Oratoire le collège de Provins, pour produire plusieurs libelles infamants contre la congrégation. Il y eut un épilogue. Au moment de la mort de Thomassin, on apprit que des exemplaires des *Dissertationes* se vendaient rue Saint-Jacques; grand émoi dans le conseil qui renferma les exemplaires restant dans une armoire dont la clef fut remise sur sa demande à Mgr l'archevêque.

Thomassin s'attendait-il à tant d'éclat? Non sans doute. Il n'était pas toutefois sans inquiétude, car il ne voulait pas imprimer son livre et n'avait cédé qu'à un ordre formel du conseil. Le nonce venait d'exiler les PP. Séguenot, du Breuil et Juannet aux trois coins de la France, encore que les accusations relevées contre eux manquassent de fondement; il valait mieux lui donner satisfaction et accomplir comme il le demandait un acte positif en faveur du Saint-Siège. En 1676, les Romains, qui possédaient un exemplaire du livre, voulurent l'imprimer chez eux; Thomassin qui l'apprit supplia, dans une lettre du 24 janvier 1676, le P. de Sainte-Marthe de s'y opposer; l'affaire n'eut pas de suite. L'ouvrage fut réédité à la fin du t. III des *Dogmata*.

2. De l'époque de Saint-Magloire est aussi l'ouvrage suivant : *Mémoires sur la grâce où l'on représente les sentiments de saint Augustin et des autres Pères grecs et latins, de saint Thomas et de presque tous les théologiens jusqu'au concile de Trente et, depuis ce concile, des plus célèbres docteurs des Universités d'Italie, de France, d'Espagne, d'Allemagne, des Pays-Bas et d'Angleterre, Dictés en l'année 1668 au séminaire Saint-Magloire à Paris par le R. P. X*** de l'Oratoire de Jésus; ouvrage qui peut servir à réunir les opinions qui partagent l'École*, Louvain, 1668, 3 vol. in-12. Le titre seul est tout un programme et témoigne de l'esprit de conciliation de l'auteur. Thomassin lisait beaucoup et dans tous les sens, les Pères grecs aussi bien que les latins; il remarquait bien que les premiers étaient beaucoup moins excessifs que les seconds et en particulier que saint Augustin. Il avait donc « imaginé une théologie de la grâce où la science moyenne et la prédestination physique, étaient, si j'ose dire, renvoyées dos à dos. Autant que je puisse comprendre, c'est déjà un peu le système qui, refaçonné plus tard par Nicole, provoquera chez le grand Arnauld, de si douloureuses convulsions ». H. Bremond, *Hist. litt. du sentiment rel.*, t. VII, p. 378. Cette fois, le parti janséniste comprit qu'il n'avait plus rien à attendre de Thomassin : « Étant jeune, dit Batterel assez dépité, il s'était d'abord fort attaché aux sentiments de Messieurs de Port-Royal. La lecture des Pères grecs les lui fit abandonner dans la suite; et il songea à les réconcilier avec saint Augustin. C'est ce qui nous a enfanté ses *Mémoires* et son système sur la grâce ». *Op. cit.*, p. 487. « Il ne s'en fallut guère, ajoute Richard Simon, que cet ouvrage n'eût le même sort que les remarques sur les conciles. M. le chancelier Séguier, à qui on dit que l'auteur y parlait de la prédestination et de la grâce, voulait l'arrêter, de crainte qu'il ne réveillât les vieilles querelles. Ce sage magistrat, qui n'était pas théologien, crut que parler de la prédestination c'était renouveler le jansénisme ». *Lett. choisies*, t. I, p. 204. Le livre était plutôt dirigé contre l'augustinisme extrême et fut fort peu goûté de Port-Royal. Il put avoir une seconde édition imprimée cette fois à Paris et avec le nom de l'auteur : *Mémoires sur la grâce où l'on représente les sentiments de saint Augustin et des autres...*, etc., 2ᵉ édition revue, corrigée et augmentée par le P. Louis Thomassin prêtre de l'Oratoire, Paris, 1681, 3 vol. in-12; 3ᵉ éd., Paris, 1682, 2 vol. in-4° augmentée de deux mémoires. L'ouvrage fut encore réimprimé, en latin cette fois, et avec le titre *Consensus Scholæ de gratia*, dans le t. III des *Dogmata*.

3° *A la maison d'institution.* — En essayant de concilier les opinions extrêmes, Thomassin avait mécontenté beaucoup de monde, en particulier le P. de Sainte-Marthe, supérieur général depuis 1672, qui souffrait de l'éclat fait autour d'idées qu'il n'approuvait pas tout à fait. Très augustinien et sacrifiant facilement ceux qui ne partageaient pas ses vues, il ne voyait pas d'un bon œil Thomassin au séminaire Saint-Magloire; il l'engagea, sous le prétexte d'avoir plus de temps pour composer ses ouvrages, à aller demeurer à la maison de la rue Saint-Honoré; mais, à peine arrivé de quelques jours, Thomassin n'y voulut plus rester parce qu'il n'avait pas de jardin pour s'y promener selon son habitude; il vint donc à la « maison d'institution », aujourd'hui infirmerie Marie-Thérèse, où il demeura seize années de suite jusqu'en 1689, « avec une telle régularité et tant d'édification qu'il la dédommagea amplement de la brèche faite à ses statuts pour lui faire avoir une place. C'était l'homme du monde le plus exact. Qui l'a vu un jour, l'a vu tous les jours de sa vie. Après l'oraison et la messe il donnait quatre heures à l'étude, trois heures l'après-dîner, jamais davantage; jamais d'étude la nuit, ni à l'issue de ses repas ». Batterel, *op. cit.*, p. 492. Il disait son office et remplissait ses autres devoirs religieux toujours à la même heure. Nul n'était plus ménager de son temps et ennemi des visites; c'est à cette régularité que nous sommes redevables des nombreux ouvrages qu'il a composés et qui, à peu près tous, ont été publiés pendant son séjour dans cette maison. Il ne devait la quitter en 1690 que pour retourner à Saint-Magloire, où il mourait le 24 décembre 1695 à l'âge de 76 ans; il en avait passé 63 dans la congrégation .

II. Les dogmes théologiques. — Bien que l'*Ancienne et nouvelle discipline...* ait été publiée en 1678, avant les *Dogmata theologica*, et qu'elle soit regardée comme le chef-d'œuvre de Thomassin, il faut parler avant tout de ce grand ouvrage qu'il avait commencé trente ans auparavant à la demande de son supérieur général le P. Bourgoing. Le t. I, *De incarnatione* aurait dû venir après le traité *De Deo;* mais Thomassin raconte que, commencé plus tard, il avait été terminé le premier et depuis vingt ans qu'il attendait « il était en danger de pourrir dans une armoire ou d'être mangé des vers ». Préface, n° 3. *Dogmatum theologicorum prior prodit de Verbi incarnatione, tomus unicus*, Paris, 1680, in-fol., 922 p. Le t. II, *De Deo, Deique proprietatibus*, Paris, 1684, in-fol., commencé trente ans plus tôt, avait été plusieurs fois interrompu; le t. III, Paris, 1689 in-fol., contient : 1. *Prolegomena;* 2. *De Trinitate;* 3. *Consensus Scholæ de gratia...* Traduction latine des *Mémoires. Dissertationes.* L'ouvrage a paru en 2ᵉ édit., Venise, 1730, 3 vol. in-fol., et a été réimprimé par Vivès, Paris, 1867-1870, 6 vol. in-4°, plus un volume d'index. Ces deux éditions ont conservé la disposition primitive. Il faut donc, pour avoir l'ordre logique, commencer par les *Prolegomena*, t. III, revenir au t. II, *De Deo*, et continuer par le t. III, *De sanctissima Trinitate*, achever par le t. I, *De incarnatione Verbi* et la fin du t. III, *De consensu.* Le P. Petau, voir ici t. XII, col. 1313 sq., avait donné un ouvrage considérable du même genre, 1644-1650. Loin d'en être gêné, Thomassin crut honorer la mémoire du savant jésuite en continuant son plan et en suivant ses traces; la différence entre les deux c'est que « le premier a eu la gloire d'avoir traité cette matière importante en excellent historien, et le second d'avoir pénétré heureusement dans ce que les mystères ont de plus caché et de plus sublime, surtout à l'égard de l'incarnation,

où l'on ne peut voir sans être ébloui les rapports, les convenances, les desseins, les vues et les autres merveilles qu'il y découvre ». Cloyseault, *op. cit.*, p. 168. Thomassin commence sa préface en faisant du P. Petau un magnifique éloge : « Le premier de tous, Denys Petau, lumière incomparable de la très illustre société de Jésus, a commencé ce grand et très beau travail de publier l'ancienne théologie des Pères de l'Église et de mettre en quelques volumes toute la richesse des saints Pères et des conciles généraux. Seul Petau était capable de concevoir, de commencer, de perfectionner et d'achever cette œuvre si importante. » Préf., I, t. I. Avant eux Maldonat l'avait essayée. Voir ici, t. IX, col. 1772; quelques années avant Thomassin, le P. Jean Morin l'avait réalisée pour le sacrement de Pénitence. Voir ici, t. X, col. 2486. Après eux en 1700, le P. Annat, de la doctrine chrétienne, devait la continuer dans *Apparatus ad positivam theologiam methodicus.* Par la suite, les théologiens du XVIIIe siècle, Tournely, Billuart se trouveront obligés de joindre des notions historiques à leurs démonstrations scolastiques. Tombée dans l'oubli au cours du XIXe siècle, la méthode créée par ces grands hommes reparaîtra aux dernières années du même siècle et sera assez forte pour empêcher la crise moderniste de faire le divorce entre la théologie et l'histoire.

1° *Prolegomena* (t. III : XLVI ch., 176 p.). — Pour Thomassin, la théologie est la science des choses divines, non pas la science acquise simplement par la raison, mais celle qui a pour principe la foi. Aussi demande-t-elle des dispositions du cœur : sa théologie est à la fois *Theologia mentis et cordis.* Il faut chercher Dieu par la piété, non par la curiosité; si on le cherche, on trouve; si l'on a soif, on boit; si l'on a faim, on le goûte. Il faut commencer par croire et l'on comprend ensuite : « La foi cherche et l'intelligence trouve... mais elle cherche de nouveau celui qu'elle a trouvé. » S. Augustin, *De Trin.*, l. XV, c. II, n. 2, cité, c. I, 4. Mais plus encore la charité cherche et trouve : « Arrière donc l'obstination dans la contention; mais que soit présent le soin de rechercher, l'humilité de demander, la persévérance à frapper ». S. Augustin, *De Gen. ad litt.*, l. X, c. XXIII, 39, cité, c. I, 4.

1. Ces sentences de saint Augustin forment comme l'argument des six premiers chapitres et sont corroborées par un grand nombre de citations empruntées à Augustin lui-même, aux Pères grecs et aux Pères latins; parmi ces derniers, sont cités, entre autres, Jérôme, Grégoire le Grand, Cassien, saint Bernard, Pierre le Vénérable; parmi les Grecs : Clément d'Alexandrie, Origène, Jean Chrysostome, Grégoire de Nazianze. A propos d'Épiphane, est faite cette remarque, qui pourrait être répétée, que, dans toute intelligence bien disposée, la connaissance du dogme intéresse la volonté : « Épiphane l'affirmait après en avoir fait l'expérience, la connaissance des dogmes divins ne doit pas être décharnée et aride mais parfumée d'une certaine suavité, si du moins elle découle de la fontaine de la théologie chrétienne ». C. V, 1. Tout se ramène au mot d'Augustin : « On ne pénètre dans la vérité que par l'amour. » *Cont. Faustum*, XXXII, 18, cité dans *Consensus, Præf.*, n. 29, *in fine.*

Par conséquent, l'hérésie provient de l'attachement à sa propre pensée, de la trop grande confiance en soi, autrement dit de l'orgueil; il n'y a point d'hérétiques qui s'appuient sur l'Écriture comme maîtresse de foi et de charité. C. XIII-XV. Thomassin cite là-dessus plusieurs textes d'Augustin, en particulier le commentaire du *Durus est hic sermo* de saint Jean et la réponse de saint Pierre : « A qui irions-nous? N'avez-vous pas les paroles de la vie éternelle? » : « Il ne comprenait pas encore; mais il croyait pieusement que les paroles qu'il ne comprenait pas étaient bonnes. Si donc cette parole est dure et que tu ne la comprennes pas, qu'elle soit dure pour l'impie, mais qu'elle soit amollie pour toi par la piété. » *Enarr. in Psal.*, *LIV*, 23, cité c. XV, 4. « Ce n'est donc pas l'ignorance qui fait l'hérétique, mais la défense obstinée de l'erreur », c. XVII, 8; l'auteur apporte pour le prouver de très beaux textes de Facundus en particulier et de Pierre le Vénérable. *Ibid.*, n. 13.

2. Ce qui vient d'être dit est la condition de la foi, qui s'appuie sur l'autorité des Écritures et de la Tradition, mais avant tout et directement sur celle de l'Église. Thomassin consacre les c. XI-XVI à l'Écriture exempte d'erreur en elle-même, mais quelquefois mal interprétée par les hérétiques. Il faut avec Augustin la rapporter tout entière à Notre-Seigneur : « Ramenons-la toute au Christ, si nous voulons suivre le chemin de la droite intelligence; ne nous éloignons pas de la pierre angulaire, pour que notre intelligence ne tombe pas en ruine. » *In Psal. XCVI*, 2, cité, c. XI, 6. Elle suppose en nous la charité pour être bien comprise et elle la développe. C. XII.

Les écrivains ecclésiastiques qui représentent la Tradition ont pu errer sans être hérétiques, parce qu'ils ont accepté les critiques des autres : Athanase a corrigé Denys d'Alexandrie; saint Basile a fait de même pour Grégoire le Thaumaturge, etc. C. XVII-XXIII. Aussi appartient-il à l'Église d'interpréter les Écritures en dernier ressort, c'est à elle en définitive qu'il faut avoir recours. Tertullien le constatait déjà. « A qui appartiennent les Écritures? et la foi, de qui est-elle émanée, par qui, quand et à qui a été donnée la doctrine qui fait les chrétiens? » *De præscrip.*, c. XVIII et XIX, cité c. XIII, 5; Écriture et foi appartiennent à l'Église romaine « fondée par les apôtres, mère de toutes les autres ». *Ibid.*, XX. C'est le principe qui règlera les discussions. Par ailleurs, le consentement unanime des Pères manifeste la vraie foi, que l'Église définit quand elle le croit opportun. Voir de nombreux textes rassemblés, c. XIX-XXII, XXIV, XXVI, XXVII.

3. Quand l'Église définit un nouveau dogme, elle ne le crée pas, mais elle manifeste la tradition qu'elle ne reproduit pas dans les mêmes termes, ni en termes immuables : « Bien que, écrit saint Irénée, il y ait dans le monde des manières différentes de parler, il existe cependant une seule puissance de tradition. » *Cont. hæres.*, I, X, cité c. XVIII, 2. Cette force qui réside dans l'Église désigne une connaissance toujours vivante : révélée d'abord par Jésus-Christ aux Apôtres et répandue par eux, elle est conservée par l'Église. La tradition est donc bien la vivante continuité du dogme gardée par l'Église : « Des Églises répandues sur toute la terre, saint Irénée enseigne qu'elles ont reçu la prédication et la foi qui leur est arrivée par la parole ou par l'Écriture depuis le Christ et les apôtres et elles l'ont conservée intacte par le consentement admirable de tous, de sorte que ceux qui ont un seul cœur, une seule âme, ont une même manière de parler. » C. XVIII, 2. Voir les textes sur lesquels il s'appuie surtout dans ce chapitre; mais de XIII à XXXIV, l'abondance sur ce sujet est telle, le choix si judicieux qu'on peut les considérer comme à peu près complets. Il répond par là aux deux objections de l'immobilité de l'Église et du changement. Voir *De Deo*, l. IX, publié en 1684, et *Prolegomena*, t. III, publiés en 1689.

4. Thomassin étudie ensuite le profit que la théologie peut tirer et a tiré en effet de la philosophie, et surtout de celle de Platon : saint Augustin y a appris à mieux parler du Verbe divin, des natures incorporelles; il s'enflamme pour la sagesse en lisant l'*Hortensius* de Cicéron. C. XXXV, 4, 7. Lactance trouve Platon *omnium sapientissimus*, c. XXXVI, 1; saint Ambroise méprise la philosophie, mais seulement « celle qui est

étrangère aux choses divines, qui se fie à la raison seule », n. 2; Claudien Mamert attribue à Platon une connaissance de la Trinité, n. 4; Clément d'Alexandrie admire la philosophie platonicienne, pour avoir été l'éducatrice des païens et les avoir conduits au Christ comme la loi juive fit des Hébreux, n. 6; d'autres au contraire comme Jean Chrysostome montrent plutôt la faiblesse de la philosophie païenne, l'accusent d'avoir posé les principes des hérésies.

Les arts libéraux servent aussi de secours et d'ornement dans l'exposé de la théologie : les poètes, les orateurs, les philosophes, les historiens sont très utiles pour former les bonnes mœurs, c. XLI, 1-2; Origène les considérait comme un chemin qui conduit à la vérité. Saint Augustin s'est repenti de les avoir cultivés avec trop de passion, mais il reconnaît en avoir beaucoup profité. C. XLIII, 1-4. Le but de Thomassin est « de ne rien ignorer de ce qu'ont écrit de vrai les philosophies étrangères au christianisme et de les faire rentrer à ce titre dans la philosophie chrétienne ». Louis Lescœur, *La théodicée chrétienne*, p. 311.

La théologie scolastique s'est attachée davantage à Aristote d'une part et aux Pères latins ensuite, plus spécialement à saint Augustin qui « est regardé avec raison comme le prince et le maître de ceux qui ont traité de la théologie par l'expérience et la raison... Il n'a pas seulement rassemblé les témoignages des Pères, il les a expliqués, leur a donné de la vigueur, a réuni toute leur doctrine comme dans un *compendium* ». C. XLV, 8. Thomassin connaît et cite parmi les philosophes païens, non seulement Platon, Anaximène, Thalès, Épicure, les stoïciens, mais ceux qui sont contemporains de l'ère chrétienne, Philon, Plotin, Proclus, Jamblique. Il ne se borne pas à enregistrer leurs témoignages, ce qui serait contraire à toute philosophie, mais il analyse et discute des textes innombrables et souvent obscurs : cartésien décidé, mais restant fidèle au respect de la tradition, il comprend, à une époque où « le vrai seul est aimable », le grand rôle de la sensibilité et même du mysticisme dans l'ordre des conceptions philosophiques et, pour lui, « toute science de l'infini commence et se termine par un acte d'adoration ». Lescœur, *op. cit.*, p. 287.

2° *De Deo Deique proprietatibus.* — C'est dans ce traité que Thomassin peut suivre plus complètement qu'ailleurs le programme qu'il s'est tracé de ne négliger aucune lumière d'où qu'elle vienne, il montre comment et à quel degré les fondateurs de la philosophie chrétienne ont accepté ou subi l'influence du platonisme, ce qu'ils en ont rejeté.

1. Le l. Ier traite de *l'existence de Dieu.* — Pénétré des idées d'un siècle qui croit à la matière moins qu'à l'esprit et ne donne aux sens qu'une autorité douteuse, il expose la preuve psychologique et métaphysique avant la preuve cosmologique. Il commence par citer un très grand nombre de textes des Pères et particulièrement d'Augustin qui prouvent que nous avons tous une connaissance naturelle de Dieu; cet enseignement, qui occupe une grande place chez saint Anselme et chez le grand nombre des docteurs antérieurs au XIIIe siècle, n'est pas dans Petau. Thomassin paraît avoir voulu réparer cette omission et les huit premiers chapitres de son l. Ier parlent « de cette connaissance de Dieu innée ou naturelle de tous les hommes ». Qu'en ont pensé les philosophes païens? Il cite Platon, Plotin, Maxime de Tyr, Simplicius, Salluste et conclut avec eux : « Tout amour du bien, quel qu'il soit, n'est pas tant un amour nouveau que le réchauffement d'un amour très ancien pour le souverain bien, qui couvait sous la cendre; ni une exhortation ou une provocation à aimer ce souverain bien, mais comme un vestige et une étincelle survivante à l'incendie de ce souverain bien autrefois aimé. » L. I, c. II, 7. Les Pères de l'Église le concluent de l'idée de la félicité première : ainsi Boèce, Cassiodore, Grégoire le Grand, Augustin; de ce que, à travers des diversités de détail, le genre humain a cru à l'existence d'un seul Dieu; de ce que tous nous désirons le bonheur et cherchons la justice : « De même qu'il est certain que nous voulons être heureux; de même, il est certain que nous voulons être sages, parce que nul ne peut être heureux sans la sagesse. » S. Augustin, *De lib. arb.*, l. II, c. IX, cité, c. V, 2. — Il le conclut du jugement par lequel nous discernons le juste de l'injuste; de la loi naturelle inscrite dans tous les cœurs; de la parenté de notre esprit avec Dieu : nous avons l'idée de l'infini, de l'immense, de l'éternel, du souverain parfait : c'est l'argument de saint Anselme. Les textes occupent les c. I à VIII. La non existence de Dieu ne se comprend pas; l'athéisme, dit saint Anselme, c'est l'inintelligible. C. XVI, 2. Et même, malgré les nuages qu'assemblent nos passions, tous les hommes possèdent à des degrés divers la vision de Dieu; ils peuvent ne pas s'en rendre compte, mais la connaissance que nous avons de Dieu est plus certaine, plus profonde et plus réelle que celle que nous avons de nos proches, parce qu'elle est sans intermédiaire. Il pense, avec Augustin, qu'entre notre esprit par lequel nous comprenons le Père et la vérité, c'est-à-dire la lumière intérieure par laquelle nous le comprenons, aucune créature n'est interposée. L. III, c. VII, 1. L'âme peut toutefois refuser de rentrer en elle-même : « Vous étiez au dedans et moi dehors et c'est là que je vous cherchais... vous étiez avec moi et je n'étais pas avec vous. » *Conf.*, l. X, c. XXVII, cité, l. I, c. XVII. Cependant, l'homme créé pour voir Dieu, y aspire constamment : « Vous nous avez fait pour vous et notre cœur est sans repos, tant qu'il ne se repose pas en vous. » *Conf.*, l. I, c. I, 1, cité, l. VI, c. VII, 4. Tout ce c. VII contient un grand nombre de citations sur ce sujet.

Comment expliquer cette connaissance naturelle de Dieu. Il y a beaucoup de moyens, et quatre sont cités : *a)* La réminiscence platonicienne obscurcie en nous par les fantômes des choses sensibles, mais jamais effacée : l'œuvre de la philosophie est de la réveiller par l'admiration et l'amour. — *b)* Les notions imprimées par Dieu en nous : « certaines idées qui sont inscrites dans les âmes naissantes et qui passent de la main de Dieu créateur dans le corps. » L. I, c. XX, 1. Aussi l'auteur n'admet-il pas l'adage : *Nihil esse in intellectu quod non prius fuerit in sensu.* Il faut, dit-il, « abandonner tout à fait et rejeter de l'esprit des théologiens catholiques ce préjugé... » L. I, c. XIV, 1. En effet, ajoute-t-il, « la connaissance de Dieu est dans l'esprit de tous avant aucune expérience des sens corporels... soit que cette connaissance reste chez les chrétiens un souvenir de notre état primitif avant le péché, soit qu'elle provienne de l'impression produite en nos âmes par Dieu créateur, ou qu'elle soit en nous la manifestation même de Dieu. Quoi qu'il en soit, il est quelque chose dans l'intelligence qui n'est point passé par les sens ». *Ibid.* — *c)* La substance même de l'âme « qui, à sa façon, est essentiellement tout, qui en prenant conscience d'elle-même et en secouant les fibres dont elle est enveloppée, comprend tout l'intelligible. » L. I, c. XX, 1. — *d)* Le rapport, l'union constante entre elle et l'absolu, car toujours l'absolu est présent à l'âme. *Ibid.*

D'après cela, l'existence de Dieu n'aurait pas besoin d'être démontrée. Thomassin donne cependant la preuve cosmologique. L. I, c. XXI-XXV. — *a)* Aussi bien, depuis le péché, l'âme *peregrinatur et seipsam fugit;* par suite elle connaît Dieu au moyen du monde corporel plus que par elle-même; mais, au premier regard qu'elle jette sur cet univers si beau, elle comprend qu'il a été fait et qu'il est administré par une sou-

veraine sagesse : textes de Minucius Félix, Lactance, Hilaire, Augustin, du pape Léon, de Boèce, de Paulin de Nole. — *b)* L'âme s'élève du sensible au dessus du sensible; elle comprend que ce qui est sensible est changeant; ce qui est changeant est caduc et suppose l'existence de quelque chose d'immortel : « Voici le ciel et la terre, ils crient qu'ils ont été créés; car ils sont sujets à changer. Or, tout ce qui est et qui n'a point été créé n'a rien en soi qui auparavant n'ait point été. » S. Augustin, *Confess.*, l. XI, c. IV, cité, l. I, c. XXII, 5. — *c)* Cette existence se démontre encore par des règles immuables toujours évidentes à l'âme raisonnable et qu'on appelle premiers principes des sciences : ils sont certains et nous permettent de juger des choses, tandis que nous ne pouvons les juger eux-mêmes, ils nous dépassent de beaucoup et ne sont autres que Dieu même. C. XXIII. — *d)* L'âme qui discerne ces vérités éternelles, immuables ne peut être elle-même qu'immortelle. C. XXVI. En définitive, trois choses doivent concourir à la recherche de la vérité : La raison ou profonde application de l'âme à s'étudier elle-même en s'isolant des sens; le sentiment qui s'exerce sur le monde extérieur, sur l'âme et sur Dieu; l'amour, disait Platon, est un des signes du vrai philosophe; pour Thomassin, les idées innées seraient bien mieux nommées des sentiments innés, « il vaut mieux parvenir aux choses divines par l'amour que par la spéculation »; enfin la tradition ou histoire de la philosophie et de la théologie.

2. *La nature de Dieu* ne se connaît pas aussi bien que son existence. Nous « savons mieux qu'il est que ce qu'il est ». L. I, c. XVIII. La vision surnaturelle seule peut nous faire connaître ce que Dieu est, autrement qu'en symbole et en énigme.

Le l. II est consacré à prouver l'unité et la bonté de Dieu; « les mêmes arguments qui prouvent l'existence de Dieu établissent aussi son unité. Les Pères de l'Église, dont toute la philosophie fut une polémique contre les erreurs tant philosophiques que religieuses du monde païen, ont réuni tous les témoignages rendus par l'antiquité, même polythéiste, au dogme de l'unité divine ». L. Lescœur, *op. cit.*, p. 81. Malgré certaines apparences contraires, le monde a toujours admis l'unité de Dieu : ainsi pensent Tertullien, Cyprien, Minucius Félix, Lactance, etc. Avec des nuances diverses, ils disent avec Tertullien argumentant contre Marcion : « Ou il faut admettre l'unité de Dieu, ou il faut admettre des dieux innombrables. Car le nombre découle immédiatement de l'unité. » C. II, 7. Thomassin fait alors une longue et minutieuse analyse des opinions des philosophes platoniciens sur l'Un, dernier terme de la dialectique, sur l'Un supérieur à l'être et à l'intelligence : « On ne peut trouver, dit-il, de preuve plus inébranlable de l'unité du vrai Dieu que de démontrer que Dieu est l'unité même ou l'Un absolu. » C. II, 1. Il montre que les Pères ont su tirer de ces opinions des païens tout ce qui est compatible avec la saine philosophie et avec la religion chrétienne. Il admet avec eux que, « si les Hébreux, instruits par les prophètes, étaient chargés par Dieu de préparer la foi du monde à l'humanité du Christ, les philosophes avaient reçu de Dieu la mission de préparer la croyance à sa divinité ». C. V, 5.

L'infinité de la nature de Dieu en prouve l'unité et aussi la bonté; le c. VII a pour titre : « Dieu est le bien lui-même, le souverain bien, l'être un est l'être bon; il est au-dessus de l'être, au-dessus de l'intelligence. » Platon émet souvent cette idée que le premier principe est le souverain bien, que le bien est le père de la vérité et de l'intelligence comme le soleil est le père de la lumière; mais il est à peine visible, et l'on ne peut l'apercevoir que comme cause et principe et de la vérité qui est vue et de l'intelligence qui voit. C. VII, 1. Avec des nuances diverses, les Pères ont exprimé les mêmes pensées. Pour Augustin, « le nom propre de Dieu, c'est le bien absolu; tout ce que nous aimons dans les créatures, c'est le bien; mais il est manifeste que toutes les créatures n'ont pas le bien en soi, elles ne l'ont que par participation. Il n'y aurait pas de biens sujets au changement, s'il n'y avait un bien immuable. Si nous pouvions apercevoir ce bien sans lequel il n'y a point de bien particulier, ce bien sans limite et sans terme, qui est la règle et la mesure de tous les autres, nous apercevrions Dieu lui-même ». L. Lescœur, *op. cit.*, p. 96. C. VII, 6, 7, 8.

Le mal n'est qu'une privation, il n'existe pas en soi, il ne peut exister que dans un sujet qui soit bon. Tout ce qui a vie, toute substance est donc bonne en quelque chose; le mal n'est jamais à l'état pur, mais il est toujours enveloppé dans le bien, enchaîné par lui comme un captif qui porterait des chaînes d'or. Le mal n'est qu'individuel, le bien est général. Dieu seul est le bien pur, absolu, qui ne se diminue point dans ses rapports avec les biens inférieurs toujours mélangés de mal.

Si Thomassin passe du mal métaphysique au mal moral, c'est pour faire l'éloge de la liberté, « cette faculté qui aime à vivre dans la familiarité du bien, qui l'embrasse si étroitement, qui ne se plaît qu'au bien; qui rivalise en quelque sorte, par sa puissance propre avec la toute-puissance du souverain bien ». C. XII, 1. Vouloir la supprimer à cause du mal qui en résulte serait supprimer plus de bien que de mal. Et le vice, quel qu'il soit, est une fausse imitation du bien : l'orgueil est une ombre de la véritable liberté; la curiosité désire la connaissance; la volupté cherche le repos. La révolte contre le souverain bien tourne toujours à sa gloire; et le châtiment du méchant n'ôte rien à sa bonté.

3. Dans le l. III, Thomassin considère *Dieu comme l'être absolu;* de tous les noms qu'on lui donne c'est le moins impropre, celui qu'il a révélé à Moïse. Les Pères grecs surtout sont unanimes à reconnaître que c'est là le premier et le principal attribut de Dieu; il possède en lui, écrit l'Aéropagite, « la totale plénitude de l'être », c. III, 5; il est la seule essence ou substance immuable. Les anges rebelles en s'éloignant de Dieu tendent sans fin et sans relâche au non-être; en tendant à Dieu au contraire, nous tendons constamment à être de plus en plus : « La vue de l'immutabilité, écrit saint Grégoire le Grand, nous élèvera au dessus de notre mutabilité, nous serons délivrés de toute corruption par la vue de l'incorruptible. » C. III, 15.

Être de tous les êtres, Dieu est aussi la vérité absolue, par conséquent le principe, le moyen et la fin de notre intelligence; l'esprit en venant au monde cherche la vérité comme l'œil cherche la lumière, il ne la trouve qu'en Dieu qui « rend les autres choses compréhensibles ». C. V, 12. Notre intelligence cependant garde son acte propre : « Thomassin trouve une heureuse expression pour résumer cette distinction importante des deux lumières qui président à toute opération intellectuelle; il appelle l'une *lumen illuminans*, c'est la lumière des idées en Dieu, l'autre *lumen illuminatum*, c'est la lumière de l'intelligence ou des idées en nous, lumière créée qui a sa fonction et son activité propres. » L. Lescœur, *op. cit.*, p. 124.

Il ne suffit pas de connaître Dieu, il faut s'élever à lui par l'amour parce qu'il est la beauté souveraine : « C'est l'éternel honneur de la philosophie platonicienne de l'avoir pressenti, et de la philosophie chrétienne de l'avoir mis en pratique... De même qu'il y a une première vérité par la participation de laquelle est vrai tout ce qui est vrai, il y a aussi une beauté première dont toute beauté n'est qu'une participation, soit par reflet, soit par image. » *Ibid.*, p. 144. Suivent

pour l'expliquer et le prouver de belles citations du *Phèdre*, de la *République* et du *Banquet* de Platon; de saint Augustin, de saint Grégoire de Nazianze, du pseudo-Denys.

Suprême beauté, Dieu est aussi l'amour souverain. Selon l'expression de saint Augustin, « les fidèles s'unissent à lui dans l'amour... Que personne ne dise : Je ne sais qui aimer. Qu'il aime son frère et il aimera l'amour même... Embrassez en Dieu l'amour même et embrassez Dieu par l'amour. Il est lui-même l'amour qui unit tous les bons anges et tous les serviteurs de Dieu par le lien de la sainteté, qui les unit, eux avec nous et nous avec eux, et nous soumet tous à lui. » Paroles d'or, comme les appelle Thomassin, montrant bien que celui qui aime son prochain, non seulement aime Dieu, mais le comprend. C. xxiii, 1.

Ces considérations se résument en ceci que Dieu est la vie absolue, « sans intermittence, sans défaillance et sans limites; ce que l'École exprime quand elle dit qu'il est acte pur ». En disant cela, « on ne nie pas qu'il est une substance : il est à la fois substance et acte, il est à la fois acte et substance ». C. xxvi, 8. Cette vie est féconde et, sans sortir de lui, Dieu engendre toujours la vie et il l'engendre dans l'intelligence et dans l'amour.

4. Si nous voulons pénétrer davantage dans la nature de Dieu, nous ne pouvons *procéder que par négation*. — Thomassin consacre le l. IV à l'affirmer à la suite de saint Anselme. — *a)* Quand nous parlons de la simplicité de Dieu, nous disons plutôt qu'il n'est « ni corps, ni corporel ». C. i. Saint Augustin fait honneur aux platoniciens d'avoir les premiers « dépassé tous les corps en cherchant Dieu ». D'autres mettaient le premier principe dans l'air, le feu, les atomes. Avec Augustin, « comprenons donc Dieu, si nous le pouvons et autant que nous le pouvons, comme bon sans qualité, grand sans quantité, comme étant partout sans être dans aucun lieu, éternel sans aucun temps ». C. iii, 2. — *b)* Son omniprésence consiste en ceci, qu'il contient le monde; il n'est pas contenu par lui; il est en tout en ce sens que tout est en lui : « Dieu n'est pas tant partout qu'il n'est l'ubiquité même », l. V, c. i, 10; il est présent substantiellement partout : « Il est partout et remplit tout, comme l'unité, parce qu'il est le lien de toutes choses à lui-même et entre elles-mêmes; comme souverain bien en tant qu'il inspire à toutes choses l'amour du bien; comme l'être, puisqu'il produit et conserve tout; comme la vérité en tant qu'il donne à tous les êtres l'objet de l'intelligence et aux esprits la lumière et les idées pour comprendre; comme beauté enfin, puisque toutes choses meuvent et sont mues par l'amour de la souveraine beauté. » C. i, 9. Les Pères, spécialement Grégoire de Nysse et Augustin, disent que Dieu est comme la main qui, après avoir tout créé, tient et conserve toutes choses. C. iv, 5, 8, 9. Mais il est plus présent dans les êtres raisonnables et dans l'âme des justes. Les anges, substances purement intellectuelles, ne marquent leur présence dans un lieu que par leur opération, mais ils ne peuvent agir qu'en un point à la fois, Dieu seul agit partout en même temps. C. v, 3. — *c)* L'immutabilité de Dieu, découle, selon les platoniciens, de son unité, mais cet attribut ne l'a pas empêché de créer dans le temps ni de traiter différemment les hommes : « Il n'est pas plus étonnant que l'immuable puisse faire tant de choses variables, qu'il puisse exister en tant de temps.» C. vi, 9. Ce qui a été affirmé, soit par les philosophes, soit par les Pères de l'immutabilité divine a son fondement dans l'Écriture dont Thomassin cite les principaux textes sur ce sujet. C. x, 19. Cette immutabilité se retrouve, quoique imparfaite, dans les œuvres de Dieu, dans l'âme qui est immortelle, dans le corps lui-même qui ressuscitera incorruptible. « La chair n'est pas seulement fiancée à l'esprit, mais elle lui est unie par une sorte de mariage indissoluble. » C. x, 17.— *d)* L'éternité, un des attributs que la philosophie ancienne a le mieux connu depuis Platon, est en dépendance de son unité et de sa puissance infinie : « Dieu existe avant et après tous les temps, non point par le temps, mais par l'éminence de sa puissance. » C. xi, 14. Elle diffère d'essence avec le temps, elle est tout à fait en dehors de lui; il y a entre eux une différence de nature non de degré : « Le temps c'est le nombre, l'éternité c'est l'unité; il est par rapport à l'éternité ce que la voix est pour l'intelligence. » C. xv, 1. Boèce en donne cette définition toute platonicienne : *Interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio.*

6. Le l. VI, qui traite *de la vision de Dieu*, commence par poser la question du péché originel, entrevu par Platon, qui a déjà fort bien senti l'étrange et visible anomalie de la situation de notre âme vis-à-vis de notre corps et dont une chute primitive donne l'explication : « L'âme de l'homme a joui à son origine d'une vision claire de Dieu et tel est l'enseignement de Platon. » C. i, arg. Et cette vue de Dieu, ou plutôt la contemplation de la vérité éternelle, est presque naturelle aux esprits éclairés et aux âmes raisonnables. Thomassin le prouve par le rapport qui existe entre notre intelligence et la vérité. C. ii, 1. Au moment de leur création, les anges et les hommes ont reçu le don de la contemplation et de la présence de Dieu si claire, si évidente qu'elle est appelée vision, jouissance, béatitude par les Pères. C. vi, 1. Ce qui en reste après le péché ressemble « au crépuscule qui termine un beau jour ou au point du jour qui annonce l'éternité; c'est pour cela que, même aujourd'hui, nous comprenons beaucoup de choses sans représentation imaginaire, sans le secours des sens ». C. xii, 1. Il explique ainsi le ravissement en Dieu : l'âme reçoit alors une clarté rapide et momentanée de la vision de Dieu. Les anges qui ont persévéré et les âmes saintes qui ont dépouillé leur mortalité jouissent de la vue de Dieu, « béatitude unique et totale de la nature raisonnable », que lui confère la possession du bien parfait. C. xiv, 1-2. Toutefois, il y a des degrés dans la vision et dans la jouissance : les bienheureux voient tout en Dieu, dans le Verbe de Dieu; ils voient aussi les choses en elles-mêmes, les misères qui nous affligent, les tourments des damnés. C. xvii. Mais cette connaissance toujours négative équivaut à l'ignorance : « Dieu est au-dessus de la vue, au-dessus de l'intelligence... Par conséquent, en voyant Dieu, nous ne le voyons pas, en le comprenant nous ne le comprenons pas. » C. xxi, 6. Voir aussi, l. IV, c. vi, 7, avec la citation de saint Anselme et c. xii, 14. Sur la contradiction réelle ou apparente entre ce qui est dit ici sur la connaissance négative et certains textes où Thomassin semble admettre une connaissance positive de Dieu, voir E. Martin, *Thomassin*, dans *Les grands théologiens*, p. 56-62.

7. Dans le l. VII, consacré à étudier *la science de Dieu*, Thomassin commence par poser la question : « La science existe-t-elle en Dieu? » Et il répond avec Augustin : « la science de Dieu diffère tellement de la science humaine qu'il serait ridicule de les comparer; l'une et l'autre cependant s'appelle science. » *Ad Simplic.*, l. II, q. ii, 2, cité c. i, 3; nous ne nous élevons de notre science à la science divine que par des négations, lui il est la Vérité même. Mais il ne faut pas se figurer « la première vérité comme quelque chose d'oisif et de stérile, de languissant et de mort... Elle répand de tous côtés ses rayons et ses bienfaits, soit dans les choses, soit dans les intelligences ». C. i, 6. Dieu ne cesse d'administrer toutes les natures qu'il a créées, il ne cesse donc pas de les connaître, il continue même de les créer. L'Écriture dit qu'il connaît les faits qui dépendent des êtres libres et les futurs contin-

gents; il sait beaucoup de choses qui ne sont point faites par lui : par exemple le péché et, s'il prédestine, ce n'est pas à la faute, mais au châtiment, il fait le mal de la peine, non du péché : « Tous les êtres viennent du souverain être et tout ce qui existe, *in quantum sunt*, est bon ». C. VII, 1. Thomassin cite là-dessus un grand nombre de textes d'Augustin et d'Anselme. C. VIII. Les volontés ne sont pas déterminées à consentir au mal; d'où la distinction admise par les Pères entre les actes que Dieu fait lui-même et ceux qu'il permet : il est tout puissant parce qu'il donne toutes les forces, il ne donne pas les volontés, il n'est donc pas l'auteur du péché. C. IX-XIV. Il ne crée pas la volonté perverse mais il l'ordonne dans le sens d'*ordinare;* pour le dire avec saint Augustin : « De même que Dieu est le créateur excellent de toutes les natures bonnes, il est l'ordonnateur très juste, des mauvaises volontés. » *De civ. Dei*, l. XI, c. XVII, cité l. VII, c. XV, 1. Il le fait par des récompenses ou des châtiments et sa volonté s'exécute toujours.

Il convient d'ajouter avec le même Père que Dieu ne prévoit pas, il voit; il n'y a point pour lui, comme pour nous, d'avenir; sa science et sa toute puissance sont compatibles avec notre liberté et avec la contingence des événements; mais, si les événements nous imposent des déceptions, ils ne peuvent en imposer à Dieu, l'ordre tel qu'il le veut se réalise toujours : « Il sait soumettre à l'ordre les âmes qui l'abandonnent et, par les lois très bien adaptées et très justes de son admirable providence, disposer les créatures qui, par leur juste misère, sont mises en état d'infériorité. » *De cat. rud.*, c. XVIII, 30, cité, c. XIX, 12. Notre liberté ne dérange pas les plans de Dieu : « Que les choses se fassent ou qu'elles ne se fassent pas, elles tournent à la gloire de Dieu et rien n'est changé de l'ordre et de la beauté de l'univers. » C. XX, 7. Elle n'est pas non plus amoindrie par ses desseins : « Il est de l'ordre et c'est un effet de sa bonté de laisser toutes les natures agir selon leur propre génie et d'y pourvoir de plusieurs façons selon leur diversité ». C. XXII, 9.

Quant aux futurs simplement possibles et qui ne seront jamais réalisés, ils ne sont pas l'objet de la science de Dieu : « Comment, dit saint Augustin, peut-on appeler futur ce qui ne sera jamais? » *Epist.*, CXCIV, *ad Sixtum*, 41, cité c. XXIII, 1. Si l'Écriture paraît attribuer cette science à Dieu, c'est que, s'adressant aux hommes, elle emploie un langage humain. Or « pour Dieu, il y a une très grande différence entre savoir et parler; il sait pour lui-même, il parle pour nous; par conséquent sa science lui est appropriée, sa parole l'est à nous, il énonce des propositions, il explique, il se sert de métaphores. » C. XXIII, 12.

3° *De sanctissima Trinitate* (t. III, après les *Prolegomena*). — 1. *Remarque préliminaire.* — La raison pouvait avoir quelque chose à dire sur l'existence et les propriétés de Dieu, la sainte Trinité est tout à fait au-dessus d'elle; elle la dépasse tellement que c'est folie de vouloir la nier. Tant de choses dans la nature qui ne sont pas des mystères restent inexpliquées, comment vouloir comprendre le divin? Il ne faut pas prétendre en parler d'une façon pertinente : « Rare est l'âme qui, si elle en parle, sache ce qu'elle dit ». S. Augustin, *Conf.*, l. XIII, c. XI, cité c. III, 1. La difficulté de reconnaître trois personnes en un seul Dieu provient de ce qu'on se fait une idée fausse de cette unité : « On dit un seul, non pas pour marquer le commencement d'un nombre, mais parce qu'il est seul par son universalité; que seul il embrasse tout, seul il est tout, que par conséquent nul autre ne peut être Dieu et Père ». C. III, 8. Il est, dit Synésius, « la source des sources, le principe des principes, la racine des racines, l'unité des unités, le nombre des nombres », c. IV, 17; il convient d'en parler avec beaucoup de prudence, car sur cette question, « toute notre théologie n'est qu'un balbutiement ». C. XXIX, 14. Nous ne comprenons pas, nous devons croire et « par la foi atteindre l'impossible », comme dit Athanase. C. I, 3. « Ce n'est donc point par la dispute et la contention d'esprit, mais par la sainteté, la piété, la paix de l'âme, la modestie, la réserve qu'on en approche davantage, que la démonstration se fait plus claire et plus évidente... C'est à l'âme qui s'est éprouvée, qui s'est exercée, qui s'est purifiée, que brillera plus clairement quelque chose de cette très pure et très divine lumière. » C. III, 1, 2. Aussi bien, saint Basile et saint Jean Chrysostome reprochent-ils aux hérétiques et en particulier à Eunomius de considérer leur intelligence comme la mesure absolue de l'intelligible. C. I, 5-12. Or, Dieu est au-dessus de notre intelligence et les Pères, tant grecs que latins, sont unanimes à réserver pour la foi l'étude et la connaissance de la Trinité. C. II-IV.

2. *Notion.* — Le point de départ pour les écrivains sacrés est celui-ci : Dieu est l'unité même, « mais cette unité ne nuit pas à sa fécondité puisqu'il est la plénitude, ni à sa plénitude pour être divisée puisqu'il est l'unité. Le Fils ne reçoit pas en partie seulement la substance du Père parce que la propriété particulière et la nature de cette substance c'est d'être la plénitude et l'infinité ». C. V, 1. C'est là l'essence divine constituée avant tout dans une très opulente unité : « Mais il en résulte que cette unité excellemment simple se répand ou plutôt se dilate en trois personnes et en effet les personnes ne s'écoulent pas de l'essence divine, mais de l'une d'elles en naissent deux et de nouveau, il arrive, de cette unité de principe, que ces trois personnes soient liées à ce Dieu un et souverainement un. » C. VII, 7. Saint Augustin est plus complet encore : « Il est dit du Père qu'il accomplit les œuvres, parce qu'en lui est la source des œuvres de qui les personnes qui coopèrent tiennent leur existence; parce que le Fils est né de lui et que le Saint-Esprit procède principalement de lui, de qui est né le Fils et avec qui le même Esprit lui est commun ». *Serm.* XI, *De verbis Domini*, c. XVI, cité c. IX, 6.

On ne peut pas dire que Dieu s'engendre lui-même, c. IX; il vaut mieux l'appeler Père que non engendré, c. X-XI; non seulement il n'est pas engendré, mais il est Père et fécond dans son propre sein par qui tout est fécond. C. XII. Sans doute la raison ne peut trouver cela : « Mais, lorsque la religion a insinué cette foi, que la piété, l'exercice, la méditation l'ont cultivée, souvent alors une lumière si intense, une clarté si brillante s'allume que désormais tout ce dogme ne s'appuie plus seulement sur la foi seule. » C. XIII, 4. Les c. XIV-XVIII sont consacrés à étudier les relations mutuelles des trois personnes : la seconde peut être appelée le Fils, et le Saint-Esprit procède de l'un et de l'autre: le Père envoie le Fils et tous les deux le Saint-Esprit. « Le Père est principe d'unité, le Fils principe d'égalité, le Saint-Esprit principe d'union. » S. Augustin, *De doctr. christ.*, l. I, c. V, cité c. XXV, 3.

3. *Essais d'explication* (c. XVIII-XXXII). — Thomassin pose ceci en principe : « Quelque lumière se lèvera pour expliquer la nature de la divinité de Dieu un et trine, si nous en recherchons de splendides vestiges dans les êtres intellectuels d'abord, et ensuite dans les choses matérielles. » C. XVIII, 1. Augustin en voit un symbole dans le fait d'être, de connaître et de vouloir : « Ces trois choses ne font toutes trois ensemble qu'une même âme, qu'une même vie et une même nature intelligente et raisonnable; et cependant il ne laisse pas d'y avoir entre elles de la distinction quoique cette distinction ne fasse pas qu'elles puissent jamais être séparées. » *Conf.*, l. XIII, c. XI, cité c. XVIII, 1. Vivre, comprendre et vouloir ou aimer est

un autre symbole tout semblable; saint Ambroise relève la même similitude et ajoute que la mémoire se rapporte au Père, l'intelligence au Fils, la volonté au Saint-Esprit. *Ibid.*, 9.

Autre comparaison : « Comme une fontaine qui déborde tout entière dans un fleuve, comme le soleil qui tout entier répand tout son être en splendeur, de même le Père épanche de lui-même son Fils tout autant qu'il est lui-même. » C. XIX, 2. D'après Cyrille d'Alexandrie et d'autres Pères, de même que le Fils est le Verbe du Père, de même le Saint-Esprit est la sainteté du Fils et la plénitude de leur sagesse débordante. *Ibid.*, 3. Selon Athanase, Dieu qui est par lui-même la Sagesse, immense, infinie, débordante, déborde tout entier, d'abord sur le Fils et sur le Saint-Esprit, ensuite sur les créatures. *Ibid.*, 5. Les Latins préfèrent dire que l'homme est créé à l'image de Dieu mais que le Verbe est « tellement l'image du Père qu'il est l'essence même et la substance même du Père, de sorte qu'il ne peut exister aucune image de cette sorte. » C. XX, 1.

Similitudes prises des choses matérielles : le feu et sa splendeur, le miel et sa douceur; ainsi saint Augustin, saint Ambroise. Saint Hilaire qui les connaît en fait remarquer la faiblesse; Arnobe suggère celle de la veine, de la source, du fleuve : « La veine d'où jaillit la fontaine, représente le Père, de sorte que le Père est la veine, le Fils la source qui est née de la veine; de la veine et de la source procède le fleuve, il n'en naît point. » C. XXVI, 14. Le Saint-Esprit procède seulement du Père et du Fils, il ne peut pas être dit le fils des deux; tous les Pères l'affirment, mais saint Augustin avoue qu'il ne peut indiquer la différence. C. XXIX, 2. Il dit aussi : « Si l'on me demande pourquoi trois personnes, notre réponse montre l'insuffisance de notre langage. On dit trois personnes, non pour l'affirmer, mais pour ne pas le nier. » *De Trinit.*, l. V, c. IX, cité c. XVII, 5.

4. *Développement de la doctrine.* — Les païens, soit les philosophes, soit le peuple lui-même, ont bien pu soupçonner la Trinité et penser qu'il vaut mieux que Dieu qui est sagesse « soit fontaine de sagesse qu'une sagesse stérile et renfermée en elle-même », c. XXII, 9; mais, la superstition aidant, ils se sont faits plusieurs dieux pères les uns des autres. Pythagore, Socrate et enfin Platon ont admirablement parlé « de la Sagesse éternelle, créatrice et administratrice du monde », c. XXIV, 5; mais leur langage est souvent très inexact et les Pères leur reprochent leurs hésitations et leur ignorance. C. XXXIV-XXXVI.

Le monde juif avait mieux conservé la révélation : Thomassin ne trouve pas de témoignage de la Sagesse divine antérieur à Moïse, dans le livre de Job : « La Sagesse où la trouver? Où est le lieu de l'Intelligence », c. XXVIII, 12, ni dans le Deutéronome : « Ce commandement n'est pas au-dessus de toi... il est dans ta bouche, dans ton cœur ». C. XXX, 14. Les patriarches comme Abraham, les rois comme David, Salomon, les prophètes en avaient une notion plus ou moins complète; Thomassin pense même que Moïse en savait là-dessus tout autant que saint Paul : « Personne ne doute que Moïse et saint Paul n'aient eu la même pensée sur ce sujet, mais l'un et l'autre ont adouci leurs expressions, comme il leur a paru convenable et opportun à leur époque ». C. XXIII, 3. Les Proverbes, l'Ecclésiaste, l'Ecclésiastique (attribué par lui à Salomon) s'expriment avec une clarté de plus en plus grande, un peu voilée toujours, pour habituer les peuples à la complète révélation : « Par ces documents et par d'autres innombrables, les Israélites et tout le genre humain s'accoutumaient à être moins étonnés, si un jour la doctrine d'un Dieu, Père du Verbe, du Verbe et de la Sagesse qui en provient, enfin du Saint-Esprit était manifestement annoncée à l'univers entier. » C. XXIII, 5. Basile, Grégoire de Nazianze, Cyrille d'Alexandrie, Théodoret, Augustin, Grégoire le Grand expriment la même pensée. *Ibid.*, 7-10.

Avec le Nouveau Testament, la doctrine est fixée, mais le dogme n'est pas encore approfondi et les Pères ont pu hésiter dans l'expression. Petau avait été excessif dans ses critiques. Voir J. Martin, *Petau*, dans *Les grands théologiens*, c. I, 2. Thomassin exagère peut-être dans un autre sens en retrouvant, dans tous les Pères depuis Justin, la doctrine explicite de Nicée; il est donc loin de penser que les Pères anténicéens ont mal connu la Trinité et que, notamment, ils ont fait le Fils inférieur au Père : « Beaucoup ont adhéré à cette erreur que les saints Pères eux-mêmes avant le concile de Nicée n'ont pas pensé différemment de la Trinité que plus tard les ariens. C'est une pure méprise des hommes doctes et des ignorants. » C. XXXVII, 1. Il cite des affirmations concluantes de Clément Romain, Ignace et Polycarpe, c. XLIV, de Justin, c. XLII, 4-5, d'Athénagore, de Théophile d'Antioche, 10; d'Irénée « Dieu a tout fait par son Verbe et son Saint-Esprit », c. XLIII, 1, de Clément d'Alexandrie, d'Origène qu'il justifie en citant Athanase, c. XLVII, de Grégoire le Thaumaturge et de Denys d'Alexandrie, c. LXV, de Tertullien dont il veut que l'on ramène à un sens orthodoxe les passages les plus durs, « autrement il se serait trop contredit ». C. XXXVII, 9, de Cyprien dont la doctrine ne fut jamais attaquée, c. XL, de Lactance, chez qui il faut bien reconnaître un peu d'hésitation : « il ne dit pas avec assez de prudence ce qu'il sent ». C. XL, 10. Thomassin justifie aussi Lucien d'Antioche c. XLVI. A cette époque, dit-il, la doctrine recevait à peine son expression, *inter ipsa pene crepundia christianæ doctrinæ*. C. XLII, n. 11. A propos d'Athénagore, il reconnaît « qu'il ne fut pas assez précautionné pour penser ou parler de la Trinité », mais « en l'interprétant bien, il est facile de le ramener à l'orthodoxie ». C. XLII, 7. Thomassin essaie donc ici, comme il le fait à propos de la grâce, de concilier les partis extrêmes : « Tout notre effort tend à prouver que les Pères les plus anciens ont cru au Christ éternel, à sa perpétuelle coexistence et à sa consubstantialité avec le Père. » C. XLII, 3.

4° *De incarnatione Verbi.* — Disciple du P. de Bérulle, Thomassin a pris un soin tout particulier à développer les principes posés par le fondateur de l'Oratoire; il salue dans le Christ « la raison, mais souveraine, mais totale, mais se donnant et s'épanchant tout entière dans l'humanité »; il le voit deviné par les anciens philosophes, préparé, prédit, attendu par le peuple juif, transformant ensuite la face du monde. Cette partie des *Dogmata* est celle qu'il a traitée avec une prédilection visible et qui se lit encore avec profit, spécialement les c. VII, VIII, IX du l. VI. Après une préface qui commence par l'éloge de Denys Petau, douze livres, dont les deux premiers traitent de la convenance de l'incarnation; III-X de l'incarnation elle-même; XI-XII de l'adoration du Christ et du culte des saints. Dans la préface, il énumère et réfute brièvement les hérésies qui ont surgi sur l'incarnation, soit chez les Juifs, soit chez les Grecs, soit chez les chrétiens et qui sont résumées dans ce texte de saint Léon : « Les uns ont dit que la divinité était en lui, mais que la nature humaine n'y était pas; les uns ont professé qu'il avait pris une vraie chair, mais qu'il n'avait pas la nature du Père, etc. ». *Serm.* VIII, *De nat. Domini*, cité, *Préface*, VII.

1. *Convenances de l'incarnation* (l. I et II). — Thomassin pense que l'incarnation n'était pas absolument nécessaire et que Dieu pouvait autrement réparer le sort du genre humain, mais elle faisait valoir la toute puissance, la sagesse, la bonté, la justice divines. Les Pères admettaient assez facilement que, depuis le

péché, le démon avait acquis un droit sur l'humanité : « L'orgueil de cet ennemi, dit saint Léon, revendiquait non sans raison son pouvoir tyrannique sur tous les hommes. » *Serm.*, XXII, 3, cité, l. I, c. III, 3. Abélard le premier s'éleva contre cette doctrine et fut réfuté par saint Bernard qui ne fit que reproduire ce qu'avaient dit Hugues de Saint-Victor et saint Anselme. Thomassin réduit ce pouvoir à une volonté injuste : « Bien que, dit-il, cette volonté du démon soit toujours injuste, cependant son pouvoir peut être juste. » L. I, c. III, 8. Il cite à l'appui de cette conception Augustin, le pape Léon, Jean Chrysostome, Théodoret. C. III, 9-19. Il y revient, l. IX, c. VIII, pour dire que la satisfaction a été essentiellement offerte à Dieu et que, si quelque ombre de satisfaction a été offerte au démon, ce n'a été que par surabondance. L. IX, c. VIII, 8. En tout cas, la rédemption a payé en toute justice. Dieu était l'offensé, un Dieu-Homme est le réconciliateur : « La miséricorde de la Trinité a opéré l'œuvre de notre réparation : Dieu le Père reçoit la satisfaction; Dieu le Fils l'opère; Dieu le Saint-Esprit y apporte le feu de l'amour. » S. Léon, *Serm.*, LXXVII, 2, cité, l. I, c. IV, 9.

L'incarnation a bien d'autres convenances : l'homme par le péché s'était abaissé aux choses corporelles; il convenait que le Verbe y fût mêlé et prît un corps. C. V-VI. La religion chrétienne et immuable est accommodée ainsi à des esprits attachés aux choses temporelles. C. VII-XI. L'homme ne pouvait être élevé au-dessus des biens sensibles que par le magistère d'un Homme-Dieu. C. XII-XXI. L'homme n'a pas seulement reçu une loi, mais un secours, une personne à imiter : l'image de Dieu détruite par le péché y est restaurée par le Christ, elle sera pleinement rétablie au ciel, « où ce torrent de grâce débordera sur les élus avec l'abondance de la béatitude, ils seront élevés eux aussi jusqu'à une semblable impeccabilité pour être métamorphosés d'une certaine façon en sa divine personne et soumis à sa divine autorité, comme des membres indissolublement unis à leur tête. » C. XXI, 8.

Le l. II répond à trois questions : 1. Pourquoi c'est la seconde personne qui devait s'incarner? Parce que le Père ne pouvait naître, mais seulement le Fils; parce que les hommes avaient détruit en eux la raison que Dieu leur avait donnée et qu'elle devait être redressée par le Verbe de Dieu. C. I-II. — 2. Pourquoi devait-elle s'incarner dans le sein d'une vierge et naître d'elle? Pour qu'aucun sexe ne fût rabaissé; que l'un et l'autre fût sauvé; que le démon qui avait vaincu par la femme fût vaincu par elle; pour faire valoir la virginité; pour que celui qui est admirable naisse admirablement, etc. C. III-IV. Voir Bérulle, *Élévation à la très sainte Vierge*, éd. Migne, p. 526. — 3. Si l'homme n'avait point péché, le Verbe se serait-il incarné? La question est plus controversée : Thomassin répond négativement. C. V. Il suppose d'abord la question résolue par les solutions précédemment données; il cite ensuite un grand nombre des Pères et, en tout premier lieu, Augustin, qui dit que Notre-Seigneur n'a pas pris la forme de pécheur « pour une autre cause » sinon pour sauver les pécheurs. *De pecc. mer. et rem.*, l. I, XXVI; ensuite Grégoire le Grand, Léon, Prosper, Ambroise; parmi les Grecs, Irénée, Athanase, Grégoire de Nazianze, Basile, Jean Chrysostome, Origène, Cyrille d'Alexandrie. C. V. Selon lui, la doctrine contraire aurait été soutenue au XVI[e] siècle par Jacob Natlande et avant lui par Rupert de Tui; il les réfute par des textes de Tertullien qui peuvent aussi bien être apportés en faveur de l'autre opinion : *Quodcumque limus exprimebatur, Christus cogitabatur homo futurus*, *De resur. carnis*, 6; d'Athanase, qui écrit au contraire : « Le Créateur de toutes choses a jeté le Christ avant la création du monde comme fondement de notre salut. » *P. G.*, t. XXVI, col. 310; de Cyrille d'Alexandrie qui s'exprime à peu près de même, *P. G.*, t. LXXV, col. 295. Saint Jérôme dit excellemment : « Toute l'économie du monde visible et invisible, soit avant, soit depuis la création se rapportait à l'avènement de Jésus-Christ sur la terre. » *Comm. in epist. ad Ephes.*, l. I, c. I, *P. L.*, t. XXVI, col. 454. L'auteur conclut que « l'incarnation ne doit pas être tant considérée comme une élévation à la gloire que comme un anéantissement jusqu'à la chair, à la croix, à la mort. » C. VI, 8. Il y trouve de très bonnes raisons de la puissance et de la sagesse de Dieu : « Un Dieu s'humanise, un esprit devient corps, l'incréé est créé, l'éternel naît, l'invisible peut être vu... La sagesse de Dieu s'était déployée dans la beauté de l'univers, l'harmonie, l'ordre, la constance... Par l'incarnation, l'éternel subit le temps, l'immense est renfermé dans l'espace, celui qui est engendré de toute éternité renaît, la sagesse se fait enfant, l'impassible souffre, etc., » 1-8. Sa bonté aussi y éclate : le Verbe s'abaisse parce que l'homme est tombé, il est un exemple d'humilité; sa grâce sert à l'homme tombé, elle n'aurait pas été aussi utile à l'homme intègre. Il ajoute que le Verbe devait s'unir non à l'ange, mais à l'homme, parce que c'est l'homme qu'il devait racheter et non l'ange; il n'admet même pas que les bons anges aient dû leur persévérance au Christ : « Si la divinité du Verbe avait opéré par sa chair le salut des anges, les fondements de la théologie des Pères seraient ébranlés ». C. XII, 25.

En admettant que la réparation du péché est la cause finale de l'incarnation, Thomassin se range à l'opinion de ses maîtres de l'École française. Voir l'art. ORATOIRE, t. XI, col. 1110; il aurait pu aussi bien, et nous regrettons qu'il ne l'ait point fait, s'arrêter à l'exposé de saint François de Sales qui, en posant la question un peu différemment, en rendait la solution plus facile. Voir *Traité de l'amour de Dieu*, l. II, c. IV-V. Il a le tort aussi de ne pas voir que certains textes qu'il cite de saint Paul sont très favorables à l'opinion qu'il condamne. Col. I, 13-19. Il nomme un grand nombre de Pères de l'Église qui admettent l'incarnation résolue seulement après le péché; quelques-uns peuvent être interprétés dans l'un et l'autre sens.

2. *L'unité de la personne du Christ* (l. III). — Thomassin commence par cette déclaration importante : « C'est à peine si nous pouvons traduire notre pensée par des paroles, à plus forte raison, ne pouvons-nous le faire pour Dieu. C'est la raison pour laquelle les Pères de l'Église catholique se sont efforcés de vénérer les divins mystères plutôt que de les approfondir et de les atteindre par une tacite contemplation de l'esprit plus que par le bruit des paroles ». C. I, 1. En effet, les termes, οὐσία, ὑπόστασις, πρόσωπον en grec, *substantia*, *hypostasis*, *persona* en latin, substance ou nature, hypostase ou suppôt, personne en français ont été l'objet de beaucoup de discussions et n'ont guère reçu leur signification définitive que vers la fin du IV[e] siècle.

Thomassin rappelle d'abord que, pour exprimer l'union du Verbe avec la nature humaine, Nestorius (ce qui d'ailleurs est inexact) ne voulait pas employer le terme ἕνωσις, union, mais seulement συνάφεια, juxtaposition; c'était nier l'union hypostatique et ne reconnaître entre le Verbe et Jésus qu'un rapport extérieur. C. II, 1-2. Saint Cyrille au contraire affirmait l'*union naturelle* qui, du Verbe et de la nature humaine constitue la personne du Christ. C. VII, 1. De même que, de l'union de l'âme et du corps est formé l'homme, de même de l'union de la divinité avec l'humanité est formée la personne du Christ. C. VIII. Mais la nature humaine jointe au Verbe, n'est pas celle d'une personne, elle n'est qu'une sorte d'appartenance, ce que Thomassin appelle *accessio*. C. IX-XV.

Malgré cela, la nature humaine du Christ possède

tous ses éléments, il ne lui manque que la personnalité, sa propre subsistence. C. xvi. Il en résulte que la sainte Vierge n'est pas seulement χριστοτόκος, Mère du Christ, mais θεοτόκος, Mère de Dieu, d'un Dieu-Homme. C. xv. Il existe entre la nature et la personne cette différence que « la personne n'est pas autre chose que l'individu, ou la nature de chacun existant à part et absolue, tandis que la nature ou la substance, οὐσία, φύσις, s'entend de la nature commune qui ne se trouve jamais que dans les individus; la nature et la personne, οὐσία et ὑπόστασις, sont donc entre eux comme l'universel et le particulier, l'espèce et l'individu ». C. xx, 1. Il cite la définition de Boèce : « La personne est la substance individuelle de la nature raisonnable ». 14. La personne du Christ réunit donc en une complète unité la nature divine et la nature humaine et l'on peut attribuer à la divinité ce qui appartient à l'humanité et dire, ce qui a soulevé tant de difficultés au vi[e] siècle : « Un de la Trinité a souffert. » Ces discussions, pense notre auteur, n'avaient pas d'objet sérieux. C. xiv, 3-9. Il fait à ce propos cette réflexion que l'on peut n'être pas d'accord sur les mots et l'être sur les pensées : « Ce sont parfois des combats de mots beaucoup plus que de choses. » C. xxi, 12. Les expressions apparaissent pour la nécessité, vieillissent, se renouvellent, la foi reste intacte; il faut se rappeler que l'Église a toujours le droit de régler le langage : « Quand une discussion s'élève entre catholiques, il faut le plus souvent n'être pas trop exigeant sur l'exactitude absolue des termes pour garder l'unité et l'harmonie de la foi et faire cesser les soupçons iniques. » C. xxiv, 27.

3. *Les deux natures du Christ* (l. IV-X). — La question n'est vraiment abordée qu'au c. ix du l. IV, après des considérations sur la divinité du Christ et la réalité de sa chair. — *a)* Apollinaire a prétendu que le Verbe n'a pris de l'humanité que le corps, dont il est l'âme, ce qui est, d'après les Pères, supprimer l'incarnation. L'expression *Verbum caro factum est* de saint Jean prend la partie pour le tout et saint Athanase répond : « Le Christ sera appelé Dieu parfait et homme parfait. » *De incarnatione*, cité c. ix, 4. L'âme humaine unie au Verbe conserve son action propre sans toutefois constituer une personne : « Il a pris la tristesse avec notre chair », dit saint Augustin. Les Pères interprètent dans ce sens le : *Nunc anima mea turbata est* de la passion et c'est pour nous servir d'exemple, de consolation, de secours : « Quand se trouble le grand, le fort, l'immuable, l'invincible, ne craignons pas pour lui, comme s'il succombait : il ne périt pas, il nous cherche. » Saint Augustin, *Tract. LX in Joan.*, cité c. xi, 6. Lire là-dessus de très beaux textes, c. xi-xiii.

b) Il en résulte ce que l'on appelle la *communication des idiomes*, raison essentielle pour laquelle en parlant du Christ nous pouvons dire de la divinité ce qui est le propre de l'humanité; Thomassin en trace les règles, c. xiv-xv. Il parle superficiellement de Nestorius, sans étudier l'eutychianisme.

c) Il est traité au l. V du monothélisme dont l'histoire est brièvement rapportée. La double volonté du Christ est formellement indiquée dans l'Évangile : « O Père! non ce que je veux, mais ce que vous voulez. » Matth., xxvi, 39; elle est reconnue par saint Léon, saint Grégoire de Nazianze, c. i, 4-11, par saint Ambroise, saint Augustin, c. iv, par toute la tradition; mais la volonté humaine est toujours soumise à celle de Dieu. Et quand les monothélites réveillent les hérésies d'Arius et d'Apollinaire, ils sont réfutés par Maxime le Confesseur († 662), par saint Jean Damascène († 760), et condamnés par le VI[e] concile œcuménique. C. v. « L'humanité du Christ est l'instrument de la divinité du Verbe, donc l'opération de l'humanité est différente de celle de la divinité », 6. Mais cet instrument n'est pas séparé du Verbe : « l'humanité n'est pas mise en mouvement par un signe du Verbe, mais le Verbe Dieu et Homme, se conduit lui-même tantôt comme Dieu, tantôt comme homme. » *Ibid.*

d) Cette action des deux natures ou l'action du Christ est appelée par Denys action théandrique ou action divine et humaine de Jésus. *Eccl. hierarchia*, c. iii, 4, cité c. viii, 1. Cette action théandrique désigne les deux opérations des deux natures, ainsi le déclare le synode de Latran, en 649. C. viii 2. Mais il faut beaucoup de prudence pour attribuer à l'humanité, quelque chose de l'opération divine : « Il faut se garder d'accorder à l'humanité l'action de créer ». *Ibid.*, 14.

e) La volonté créée du Christ est impeccable parce qu'il a été conçu du Saint-Esprit, qu'il forme une seule personne avec le Verbe, que la sainteté de celui-ci la sanctifie. C. x-xi. Elle n'en est pas moins libre, car il n'est pas de l'essence de la liberté de ressentir pour le mal une préférence : Dieu et les élus dans le ciel sont d'autant plus libres qu'ils ne peuvent pécher. C. xii-xiv. Nombreux témoignages des Pères sur ce sujet. C. xv-xix. Le mérite consiste proprement à vouloir le bien : « Le Christ n'a combattu que contre l'âpreté de la douleur et, par là, il a accumulé de nouveaux mérites pour lui. » C. xxiii, 26. Il faut distinguer plusieurs sortes d'indifférence : 1. entre le bien et le mal; 2. entre plusieurs biens : ces deux ne conviennent pas au Christ; 3. à l'égard des circonstances qui accompagnent une action, celle-ci peut lui appartenir; 4. « L'indifférence est plutôt celle du Verbe que de l'humanité qu'il a prise, par laquelle, librement et indifféremment, il a voulu avec son Père... se revêtir de chair et monter sur la croix. » C. xxiv, 1. Sa sainteté en résulte, sainteté qu'il a reçue parfaite du Saint-Esprit : *quod nascetur ex te, sanctum*, l. VI, c. i-vii; sainteté incréée dont il répand quelque chose dans l'âme des fidèles, c. viii-ix, à qui le Saint-Esprit communique sa propre substance : « Les fidèles sont sanctifiés par la substance du Saint-Esprit qui est la sainteté incréée de la divinité. » C. x, 1. Très abondants témoignages des Pères. C. x-xx. Cela n'est vrai que des chrétiens *hanc esse populi Christiani prærogativam;* les saints de l'Ancien Testament, jusqu'à Jean-Baptiste à son début, ne possédaient pas en eux, selon saint Cyrille, substantiellement le Saint-Esprit. C. xvi, 17.

f) L'étude de la science du Christ occupe tout le l. VII. Saint Ambroise réduit à une feinte ses ignorances, c. iii, 6-7; saint Augustin n'en reconnaît aucune, 10. Les Grecs, Athanase, Cyrille d'Alexandrie, Origène, Épiphane, Basile, Jean Chrysostome, etc., parlent de même. C. iv-v. La tradition est donc unanime; dans la discussion avec les ariens, les Pères sont même peut-être allés un peu loin. C. v, 1, 3, 7. Saint Fulgence a déployé un zèle particulier à établir que le Christ pendant sa vie mortelle a dû savoir toutes choses, Thomassin ne le suit pas en cela : « L'intelligence créée du Christ ne comprenait pas Dieu comme il est compris par lui-même, ainsi que l'ont affirmé Fulgence et Hugues. » C. viii, 18. Il mettrait avec eux saint Bernard, chez qui cependant il constate une certaine hésitation. C. iii, 2. Il loue le cardinal de Cusa († 1464), d'avoir mieux que personne reconnu l'omniscience dans l'âme humaine du Christ. C. ix. Si donc il admet que le Christ voyait tout directement de Dieu et toutes choses en Dieu, il y mettait pourtant cette réserve que « cependant cette vision et cette compréhension est d'un genre à part, elle est conforme à la nature humaine et très éloignée de la science incréée que Dieu a de lui-même et de toutes les autres choses ». C. ix, 10. Thomassin réfute Léonce de Byzance et quelques autres qui ont affirmé que le Christ avait été obligé d'apprendre. C. iv, 16.

g) La filiation divine du Christ est étudiée au

l. VIII : « Le Christ, même en tant qu'homme, n'est pas seulement le Fils adoptif et choisi, mais le Fils propre et naturel de Dieu. » C. i, 1. Thomassin cite les paroles de l'Écriture où ce titre lui est donné, celles d'un grand nombre de Pères, Augustin, Grégoire Ildefonse, Paulin, et de plusieurs conciles. Pour plus de précision : « De même que, selon la chair, le Verbe Dieu est le propre fils de Marie, de même le Christ-Homme, à cause de la personne du Verbe, est le propre Fils de Dieu. » *Ibid.*, 11. Nombreux textes, c. v-vii. Notre filiation n'est qu'adoptive, quoique très réelle : « Nous sommes choisis comme fils de Dieu parce que le Christ Fils naturel de Dieu s'introduit en nous, se revêt de nous; et par là nous sommes profondément imprégnés et enveloppés de toute part, si bien qu'à sa ressemblance, nous devenons un seul Fils de Dieu avec lui. » C. viii, 1. Les raisons sont les suivantes : « Isaïe le nomme Père du siècle futur; lui-même s'est dit l'Époux; il appelle les Apôtres les fils de l'Époux; la veille de sa mort il fait un testament, comme un Père à ses fils, il nous distribue sa fortune. Quand nous sommes privés de lui par son départ, il nous console comme des orphelins par la promesse de son retour; nous sommes les fils de notre mère l'Église dont il est l'Époux. » C. ix, 15. Il mettra le comble à sa paternité par notre résurrection qui nous rendra impeccables.

h) Le Christ est étudié au l. IX et X dans son rôle de médiateur et pontife. — Médiateur il l'est parce qu'il a opéré l'œuvre de notre salut : il y fallait un Dieu-Homme qui pût souffrir pour donner à la satisfaction une valeur infinie; les païens se sont trompés, « parce qu'ils ont cherché un médiateur de la nature non de la grâce ». L. IX, c. ii, 5. Il l'est, non point seulement par ses actes, mais substantiellement parce qu'il est « Dieu avec Dieu et homme avec les hommes ». C. iii, 1. La prière qu'il a faite durant sa vie et qu'il continue au ciel est donc divine et, par conséquent, toujours exaucée, c. v; le sacrifice de la croix est adéquat. C. xi.

Pontife et prêtre, il l'est parce qu'il a offert le sacrifice véritable dont les sacrifices de l'ancienne Loi n'étaient que la figure. Dieu n'acceptait ceux-ci que « comme des apprentissages d'enfants, des premiers éléments par lesquels l'âge inculte du genre humain serait initié et comme allaité et acquerrait des forces pour se dégoûter de la fadeur du lait et des éléments pour se hâter de goûter les délices d'un culte spirituel. L. X, c. v, 6. Le Christ fut prêtre dès le moment de son incarnation, c. viii. (On reconnaît le thème qu'a développé le P. de Condren dans l'*Idée du sacerdoce*.) Seul, comme l'avait déjà vu Philon, il pouvait l'être, parce que seul il était exempt de péché et pouvait par la pureté de son âme être en état de se présenter devant Dieu. C. ix, 1. Thomassin cite Clément d'Alexandrie, Grégoire le Thaumaturge, Cyrille d'Alexandrie, Ambroise qui s'est inspiré de Philon. *Ibid.*, 6. Le Christ est prêtre et victime tout à la fois : « Le sacrifice de la croix n'est pas seulement catholique, universel et répandu sur toute la terre, mais constant et éternel », c. x, 9; il continue de l'offrir au ciel : citations de l'épître aux Hébreux, c. ix; des Pères grecs, Jean Chrysostome, Épiphane, Origène, Cyrille d'Alexandrie; des Pères latins, Augustin, Tertullien, etc. : il n'est vraiment prêtre qu'en remontant au ciel. Thomassin a réuni dans ce l. X ce que les Pères ont dit de mieux sur le sacerdoce de Jésus-Christ, sur le sacrifice de la croix et celui de la messe qui en est la continuation. « Quand j'y pense, je ne puis m'empêcher d'admirer l'inénarrable et incompréhensible sainteté du mystère chrétien et j'en demeure interdit... Quiconque lui a donné son nom doit se dévouer, s'immoler comme une hostie à l'amour de tous par le sacrifice quotidien de soi-même et de ses biens... Tous ces fragments d'holocauste, si nous pouvons ainsi dire, font partie d'un seul holocauste d'une plénitude universelle. Tant de victimes ne sont que les membres d'une victime unique qui célèbre sur la croix son oblation sanglante et dans l'eucharistie son oblation non sanglante et qui s'incorpore toute oblation, sanglante ou non, de ses membres comme des éléments de sa propre immolation. » C. xx, 4, 6.

4. Le traité *De incarnatione Verbi* s'achève par *De adoratione Christi, de cultu sanctorum, imaginum et reliquiarum* (l. XI-XII). — L'humanité du Christ participe à l'adoration due à Dieu seul. C. i-iii. Les anges ne reçoivent qu'un culte d'honneur, le reste est superstition; même marque de respect est donnée aux saints : les Pères l'ont toujours soutenu contre les hérétiques, saint Jérôme contre Vigilantius, saint Augustin, Origène, saint Jean Chrysostome, etc. Les saints possèdent du divin en eux, mais, de plus, ils nous servent : « Ils sont enivrés, mais de Dieu qui se souvient de nous et qui nous aime... une telle charité ne peut demeurer oisive. » L. XI, c. viii, 1. « Ce n'est pas tant à eux-mêmes qu'à Dieu qui est en eux, que l'on adresse le culte, l'amour, l'invocation. » C. xi, 1.

Le culte des reliques des martyrs a été la cause d'une grande gloire pour la religion chrétienne, les Pères grecs le proclament; les Pères latins y ont vu la marque de la victoire de l'Église. L. XII, c. i-ii. Le culte de la vraie croix est légitime, c'est un culte de latrie relatif, les Pères l'ont reconnu; il en est de même des représentations de la croix; le culte des images des saints a été accepté depuis longtemps par l'Église comme un culte d'honneur relatif. C. xiii.

5° *De la grâce et de la prédestination.* — A l'époque de Thomassin, la question de la grâce, de la grâce actuelle surtout, était vivement discutée. Dans la bulle *Cum occasione* du 31 mai 1653, le pape Innocent X avait condamné les cinq propositions formant le fond de l'*Augustinus*. Les jansénistes ayant prétendu, par la distinction du droit et du fait, que les propositions n'étaient pas dans ce livre, Alexandre VII, par la constitution *Ad sacram beati Petri sedem* du 16 octobre 1656, déclara qu'elles en étaient bien le résumé; en 1660, l'Assemblée du clergé, de concert avec le pape, pour rendre vaine la chicane du droit et du fait, avait rendu obligatoire la signature d'un formulaire qui condamnait les propositions dans le sens des déclarations précédentes. Quatre évêques, Caulet de Pamiers, Pavillon d'Alet, Arnauld d'Angers, Buzenval de Beauvais avaient refusé de signer, ainsi que les religieuses de Port-Royal. En 1668, l'année même de la publication de l'ouvrage de Thomassin sur cette question (cf. col. 789), on parlait de procéder canoniquement contre ces évêques, lorsque à la fin de l'année intervint un arrangement qui fut appelé la paix de Clément IX. On comprend donc que Thomassin ait traité le problème avec une particulière attention. Les deux premiers *Mémoires sur la grâce* furent traduits en latin et imprimés, en 1689, dans les *Dogmata* à la suite du *De sanctissima Trinitate*, t. iii, p. 384-656. Les l. VIII, IX, X du *De Deo* parlent de la prédestination et de la réprobation; de l'accord des Pères grecs et des Pères latins antérieurs à saint Augustin avec lui et ses successeurs; de la grâce très efficace nécessaire au moins à la conversion et à la persévérance finale, c'est-à-dire pour la réalisation de la prédestination gratuite, t. ii, 1684, p. 464-731, et reproduisent quelques parties des ive et ve mémoires.

Dans la préface des *Mémoires*, Thomassin prend nettement position parmi les modérés : « Je ne laisse pas, dit-il, de subir avec douleur la nécessité inévitable de choisir l'un des trois ou quatre partis qui, depuis environ cent ans, partagent l'École. Je voudrais bien

les pouvoir tous réduire à l'unité, pour les embrasser tous et pour faire que, comme il n'y a point de division dans la foi qui leur est commune, il y eût aussi une parfaite convenance dans les questions qui ont tant de liaison avec la foi. » Un peu plus loin, il ajoute : « Il se pourrait bien faire que ce que nous appelons diverses opinions, ne fussent qu'autant de divers aspects et autant de différents jours d'une même beauté. » En conséquence, il faut aimer sagement la vérité : « Il faut l'aimer avec modération pour ne pas la laisser échapper en l'embrassant avec trop d'empressement et de chaleur. » On aime son propre avis, dit saint Augustin, « non parce qu'il est vrai, mais parce qu'il est sien ». On arrive à la vérité plus par la pureté de vie que par la subtilité d'esprit : « Les vrais théologiens sont donc les anges de la terre comme les anges sont les théologiens du ciel. » Les références seront données d'après l'édition française, in-4°, 1682.

1. *Premier mémoire contenant en abrégé la doctrine de la grâce.* — Il est impossible de rendre ici toutes les nuances de la pensée de Thomassin sur une question si délicate, sujet alors de tant de controverses, où les confusions de mots sont si faciles. Commençons par distinguer avec lui la grâce habituelle et la grâce actuelle : il appelle grâce habituelle ou justifiante « la grâce la plus propre et la plus excellente de Jésus-Christ, la charité et la délectation de la justice répandue dans le cœur par le Saint-Esprit et avec le Saint-Esprit ». C. IX, arg. Elle est appelée *grâce spéciale* dans saint Thomas et l'École, *grâce proprement dite* dans saint Augustin, *grâce par excellence* dans l'usage commun des Pères et des fidèles. Jusqu'à Luther, elle portait seule le nom de grâce, la grâce actuelle s'appelait *motion, secours spécial :* le concile de Trente a autorisé la dénomination d'aujourd'hui.

C'est surtout sur la grâce actuelle que les discussions ont porté. Dans quelle mesure sollicite-t-elle la volonté? Thomassin commence par rappeler la distinction de saint Augustin entre l'*adjutorium sine quo non*, sans lequel on ne peut faire le bien, mais qui ne le fait pas vouloir ou faire infailliblement; au lieu que celui qu'il appelle *adjutorium quo* est tel qu'il fait infailliblement agir. « La nourriture pour vivre, la lumière pour voir sont les exemples qu'il donne des secours de la première sorte. La félicité pour être heureux est un exemple de la seconde; car celui qui a la félicité est infailliblement heureux; mais celui qui a des aliments et de la lumière, peut ne pas s'en servir ». C. I.

Il réduit à quatre les opinions des théologiens catholiques sur « la grâce infailliblement efficace » : 1. Celle des défenseurs de la science moyenne qui distinguent en Dieu, outre la science de vision par laquelle il voit tout ce qui a eu ou aura jamais existence, et la science de simple intelligence par laquelle il connaît tout ce qui n'a pas été et ne sera pas, mais qui peut être, admettent une troisième appelée moyenne parce qu'elle tient le milieu entre les deux « par laquelle Dieu connaît à quoi se porterait la liberté de toutes les créatures raisonnables dans toute sorte de conditions et de circonstances, étant secondée de ces secours divins qui l'aident, mais qui ne l'appliquent pas infailliblement à consentir ou à faire ». C. XVIII, p. 43. — 2. Celle des défenseurs de la prédétermination physique, « qui est une action de la cause première sur toutes les secondes et sur les volontés libres mêmes, par laquelle il les excite et les détermine ou les applique infailliblement à vouloir et à faire tout ce qu'elles veulent et tout ce qu'elles font... L'opinion de M. l'évêque d'Ypres peut être réduite à celle-ci ». *Ibid.* — 3. L'opinion de ceux « qui font consister la force insurmontable de la grâce victorieuse, dans la multitude, dans la variété, la convenance et la conspiration de plusieurs secours intérieurs et extérieurs qui séparément pourraient être et qui sont quelquefois en effet repoussés par la liberté opiniâtre de l'homme; mais par leur multitude... ils lassent les plus obstinés et les font ensuite consentir ». *Ibid.* — 4. Celle des théologiens « qui réduisent cette multitude de secours à un seul qui sera tout puissant et infailliblement efficace parce que Dieu lui donnera une congruité, une convenance et comme une proportion infinie à toutes les inclinations de celui qu'il veut faire consentir ». P. 44. Toutes ces opinions sont orthodoxes. « La 1re met plus à couvert la liberté de l'homme que la 2e et la 3e, mais celles-ci font mieux connaître la toute puissance de la grâce de Dieu que la 1re. La 2e et la 3e conviennent en ce qu'elles donnent à la grâce une même efficacité et une même vertu préderminante; mais la seconde semble mieux affermir cette efficacité en la tirant de la force insurmontable du premier moteur et de la cause suprême de toutes les causes. » C. XIX, p. 46.

Ceci dit, il expose sa propre construction : il divise en deux le système de la prédermination physique dont il sépare celui qui met en jeu la délectation victorieuse « qui n'est autre chose que la charité habituelle ou l'affection permanente dans le cœur », qui fait qu'on aime Dieu lors même qu'on est occupé ailleurs. C. XXI, p. 50. A quoi il ajoute : « La règle générale est que nous faisons ce qui nous délecte le plus; mais il y a cent exceptions à faire, qui ruinent l'efficacité prétendue de la délectation victorieuse. » P. 52. Pour conserver le même nombre de quatre, il réduit les 3e et 4e système à un seul. Et cette opinion lui « paraît avoir part à tous les avantages des autres... Elle ne saurait faire aucun tort à la liberté non plus que la 1re, confessant, comme elle fait, que nous pouvons toujours résister, et qu'il n'y a point de grâce en particulier à laquelle nous ne résistions quelquefois, et que la grâce à laquelle nous ne résistons jamais, n'est que la prédestination, la providence, la conduite de Dieu sur nous, le ménagement total de notre vie, la totalité de ces secours intérieurs et extérieurs ». C. XX, p. 47. Cette opinion explique mieux, selon lui, l'efficacité de la grâce, sauvegarde la providence merveilleuse de Dieu sur les volontés des justes et des impies et respecte notre liberté. Il s'efforce ensuite de concilier les quatre : « On peut donner les mains à la science moyenne et dire que Dieu donne à la volonté qu'il veut changer des secours si propres et si proportionnés, qu'il prévoit bien qu'elle consentira... Nous pouvons aussi admettre la prédermination physique en plusieurs rencontres, si ceux qui la défendent veulent nous permettre de dire que Dieu tire premièrement le consentement de la volonté par quelque autre grâce qui ne détermine pas. » C. XXV, p. 61-62.

2. Dans les autres *Mémoires*, il montre que la théorie qu'il a faite sienne est conforme à l'enseignement habituel des auteurs depuis l'an 1100 jusqu'à son époque. Il ne remonte pas plus haut « parce que les théologiens des cinq ou six derniers siècles ont parlé plus méthodiquement de ces matières que les anciens Pères et ont plus précisément et plus distinctement fait connaître leurs sentiments, ayant suivi l'art, l'ordre et les règles de la dialectique ». Préface, p. 75. La première partie comprend les XIIe et XIIIe siècles avec saint Anselme et saint Bernard etc., qui ont encore conservé un peu du style des Pères, avec saint Thomas et saint Bonaventure qui l'ont abandonné; la deuxième va de l'an 1300 à 1500, avec Durand de Saint-Pourçain, Guillaume Ocham, Pierre d'Ailly, etc. La troisième, de l'an 1500 à l'an 1564, fin du concile de Trente, avec les théologiens qui ont réfuté Luther, Thomas de Vio dit Cajétan, le catéchisme du concile de Trente, Melchior Cano, Pierre Soto. La quatrième depuis la fin du concile jusqu'à lui : Tolet, Médina, Salmeron, Estius, Syl-

vius, etc., théologiens de profession auxquels il ajoute « des personnes extraordinairement éminentes en piété et en contemplation, à qui la lumière du ciel et l'expérience ont fait connaître les mêmes vérités que les saints Pères et les théologiens ont apprises par une longue étude de l'Écriture et de la tradition ». Préface, p. 78. Il cite le cardinal de Bérulle qui écrit : « La grâce accomplit la nature; suivons ce mouvement de la grâce qui se joint à ce mouvement de la nature », p. 277; sainte Thérèse, sainte Catherine de Gênes, sainte Catherine de Sienne, sainte Gertrude, Louis de Grenade, Jean Davila, saint François de Sales.

Le troisième mémoire est consacré à prouver que, pour saint Augustin, la grâce habituelle « est la grâce propre de Jésus-Christ, la charité, la bonne volonté, la dilection ou délectation de la justice, la délectation victorieuse ». P. 313. Dans le quatrième mémoire, ajouté en 1682, il montre que ce qui a été dit sur ce sujet par les Pères et les théologiens se trouve déjà dans l'Écriture, en particulier dans les prophètes Osée, Jonas et Jérémie; surtout dans l'enseignement de Notre-Seigneur : « Dans la parabole de l'enfant prodigue, le Fils de Dieu nous fait voir l'image de tous les pécheurs qui sont comme forcés de revenir à Dieu par la confusion, la servitude, les afflictions et par un nombre infini d'amertumes, que Dieu mêle dans tous leurs desseins criminels. » C. VIII, arg., p. 28. Saint Paul a été comme forcé de se convertir « par la voix du ciel, par la vue de la majesté foudroyante de Jésus-Christ, par la main invisible qui le terrassa ». C. IX, arg., p. 30. Dieu s'attacha les Israélites par l'attrait des biens temporels : « Cet amour intéressé leur donna le temps et l'occasion de goûter la bonté et la douceur infinie de Dieu... Les chrétiens vont aussi à Dieu, d'abord par un amour intéressé, mais ils y trouvent enfin tant de douceurs, qu'ils s'y perdent et, s'oubliant eux-mêmes, ils aiment Dieu pour Dieu ». C. X, arg., p. 34. Évidemment, « la délectation de la justice n'est pas toujours victorieuse, et lorsqu'elle est victorieuse ce n'est pas toujours par ses seules forces ». C. XXVII, p. 99. Exemples d'Adam, des anges. Dieu même peut faire persévérer, progresser les justes « sans leur donner aucun goût, ni aucun plaisir spirituel ». Exemples de sainte Thérèse, du P. de Condren, de Thomas à Kempis. C. XXXIV. Mais si, selon saint Augustin, la grâce victorieuse dompte les hommes comme les hommes domptent les bêtes sauvages, c'est plutôt « par sagesse que par puissance, en leur proposant les objets qui peuvent émouvoir leur crainte ou attirer leur amour, en étudiant leurs inclinations et par une sage conduite les maniant adroitement ». C. LI, p. 181; c. LXXII, p. 265. Nous coopérons donc à la grâce par notre bonne volonté, par nos efforts, termes qui ne peuvent « qu'avec beaucoup de peine être accommodés à la motion qui détermine physiquement la volonté ». C. LVIII, p. 209. Saint Augustin compare la grâce à la lumière : nous devons avoir l'œil pour la voir, et de plus l'ouvrir pour regarder. Du c. LXXV à XCVII, il répond à vingt objections.

Dans le cinquième mémoire, il montre que « la grâce générale ou suffisante » a toujours été accordée à tous les infidèles, par la connaissance du vrai Dieu, par la loi naturelle, « la bonne volonté commencée ou restée dans tous les hommes, qui les porte au bien même avant la justification ». C. XIV, p. 422. Lorsque saint Augustin dit que les actions des infidèles sont des péchés, il entend « qu'en général la plupart des actions des infidèles procédaient de leur orgueil ou de leur superstition ». C. XXXIII, p. 484. Les Juifs ont eu la grâce par la Loi. Les chrétiens l'ont constamment : « La miséricorde de Dieu ayant justifié les fidèles, sa justice ne peut plus leur refuser les secours nécessaires pour se conserver dans l'éminente dignité d'amis et d'enfants de Dieu. » C. XLIX, p. 541. C'est la maxime de saint Augustin, des Pères et des conciles que « Dieu ne quitte que ceux qui l'ont quitté ». Selon son habitude, Thomassin ne désigne personne nommément, mais il est visible qu'il réfute à grand renfort de textes les protestants et les jansénistes.

3. Dans la question de la prédestination, il reste dans un juste milieu entre le pélagianisme qui ramène toute l'affaire du salut aux seuls efforts de l'homme dont Dieu ne ferait qu'enregistrer les résultats, et le calvinisme où la créature est sacrifiée à l'initiative de Dieu qui vouerait à l'avance certains hommes au mal et à l'enfer comme d'autres au ciel. Il répète souvent que Dieu ne prévoit pas, puisqu'il est hors du temps, il voit tout se faisant sans déterminer la volonté de l'homme : « Il régit, dit-il, la volonté des impies avec un empire suprême sans néanmoins la déterminer au mal... Dieu ne produit pas la malice dans leur âme, ni ne les pousse à vouloir ce qu'ils ne peuvent vouloir sans violer les lois de la justice qui est Dieu même. » *Quatrième mémoire*, c. LIV, p. 193. Sans doute, prise dans son ensemble comme rapport entre notre vie morale et nos destinées éternelles, la prédestination ne dépend que de Dieu, mais Thomassin dit très bien « que l'efficacité de cette grâce invincible, surtout de celle qui nous donne la persévérance finale consiste dans la multitude des secours tant intérieurs qu'extérieurs et dans la conduite favorable, sage et toute-puissante de Dieu qui régit, qui gouverne, qui conserve, qui protège ses élus, et dispose de toutes choses en leur faveur et pour leur salut ». C. LXII, p. 226. Et plus loin : « La prescience et la prédestination divine ne blessent point notre liberté, non pas parce qu'en nous appliquant infailliblement à une chose, elles ne nous ôtent pas le pouvoir du contraire; mais parce que ce ne sont que des expressions proportionnées à l'esprit des faibles et qu'au reste tout est présent à Dieu dans son éternité, sa vue et ses desseins ne précèdent pas nos actions par aucun temps et ne leur imposent aucune nécessité antécédente. » C. LXX, p. 254. Il fait sienne la définition de saint Augustin qu'il explique longuement : « La prédestination des saints n'est pas autre chose que la prescience et la préparation des bienfaits par lesquels Dieu délivre avec pleine certitude tous ceux qui sont délivrés. » *De Deo*, l. VIII, c. I, 9. Et presque aussitôt après : « La prédestination, c'est la préparation à la grâce et la grâce, c'est l'effet de la prédestination. » *Ibid.*, 10.

Nous ne pouvons le suivre dans les longs développements qu'il donne sur la prédestination ou la réprobation des anges, des hommes après la chute d'Adam; il cite un grand nombre de textes pour prouver que les Pères grecs et les Pères latins antérieurs à saint Augustin sont d'accord avec lui sur ce point; de même les Pères et la plupart des théologiens qui l'ont suivi.

III. TRAVAUX SUR LA DISCIPLINE ECCLÉSIASTIQUE. — 1° *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église, touchant les bénéfices et les bénéficiers*, Paris, 1678-1679, 3 vol. in-fol.; 2e éd., 1779-1781. — Présenté au pape Innocent XI à mesure que paraissaient les volumes, cet ouvrage fit à Rome une telle réputation au P. Thomassin qu'il fut sur le point d'être nommé cardinal et qu'on voulut l'avoir à Rome; le roi répondit qu'un tel sujet ne devait pas sortir du royaume. Le pape lui fit demander de le traduire en latin « pour les pays étrangers ». L'auteur mit dix-huit mois à le faire lui-même : *Vetus et nova Ecclesiæ disciplina circa beneficia et beneficiarios distributa in tres partes sive tomos*, Paris, 1688, 3 vol. in-fol.; 2e éd., Lyon, 1706; 3e, Lucques, 1728; il y en eut sept. La disposition est à peu près la même que dans les premières éditions françaises, sauf que, dans celles-ci, il était traité de chaque question à quatre reprises différentes, pour faire voir les change-

ments subis à chaque époque. Dans les éditions latines, chaque question est étudiée depuis son commencement jusqu'à la fin. Cet ordre fut jugé préférable et introduit dans la nouvelle édition française, Paris, 1725, 3 vol. in-fol.; reproduite par Migne, 1858, 2 vol., t. XXV-XXVI des *Dictionnaires;* dans celle de Bar-le-Duc, 1864-1867, 7 vol. in-4°. Le P. Loriot a donné un abrégé, Paris, 1702, in-4°, 2e éd., 1717.

1. *Préface.* — Thomassin y signale pour les condamner les deux tendances qui se manifestaient au XVIIe siècle sur la discipline des premiers temps : « Les uns voudraient qu'on leur fît voir la police des premiers siècles entièrement semblable à celle de nos jours et les autres ne peuvent souffrir qu'on remarque quelque ressemblance. Ceux-ci sont les admirateurs éternels de l'antiquité et les censeurs inexorables du dernier âge de l'Église, et ceux-là, par des scrupules mal fondés ou par un amour excessif du temps où ils vivent et peut-être même des relâchements qui s'y sont glissés, ne peuvent se persuader que la discipline de l'Église ait pu se relâcher en quelques points, comme elle a pu en d'autres se fortifier et se rendre plus parfaite. » P. VI, de l'éd. 1725 (les citations seront faites d'après celle-ci). Les premiers ce sont les jansénistes, en particulier Arnauld, dans la *Fréquente Communion* (1644) et plus tard Fleury dans ses *Discours sur l'histoire de l'Église.* L'un et l'autre sont persuadés qu'une admirable discipline régna dans les premiers siècles de l'Église et qu'il n'y a qu'à y revenir. D'autres trouvent que tout est bien dans le présent. Thomassin, toujours parfaitement orthodoxe et très bien informé, trouve que « la modération est toujours louable; mais elle ne fut jamais plus nécessaire que dans cette comparaison délicate que l'on fait de la police ancienne de l'Église avec la nouvelle. L'Église, qui est l'épouse du divin Agneau, est toujours la même. La foi ne change point et elle est la même durant tous les siècles; mais la discipline change assez souvent et elle éprouve dans la suite des années des révolutions continuelles ». *Ibid.* Les faits qu'il apportera seront une réfutation incontestable des extrémistes des deux camps : « La police a donc sa jeunesse et sa vieillesse, le temps de ses progrès et celui de ses pertes. Sa jeunesse a eu plus de vigueur, mais elle a eu bien des défauts. On y remédia dans les âges qui suivirent; mais en lui acquérant de nouvelles perfections, on lui laissa perdre l'éclat des anciennes. La vieillesse est plus languissante, comme il paraît par les condescendances que l'on croit nécessaires en ce temps; mais, si l'on prend la balance en main et que l'on pèse juste toutes choses, l'on trouvera que sa vieillesse, comme sa jeunesse, a ses avantages et ses manquements. » Il s'efforcera donc de garder le juste milieu; il critiquera les uns et louera les autres sans nommer les premiers : « J'ai quelquefois loué les auteurs modernes quand j'ai suivi leurs traces; mais je ne les ai jamais nommés quand j'ai rejeté leurs sentiments. » P. V. La phrase qui suit vise certainement Arnauld, mais ne le nomme pas : « Il n'est jamais pardonnable à des particuliers de se relâcher des pratiques saintes de l'Église; mais quand l'Église même autorise quelque adoucissement pour une utilité évidente ou pour quelque nécessité pressante des fidèles, ces accommodements, quoique contraires en apparence à la lettre des canons, sont effectivement conformes à leur esprit. » *Ibid.*, p. VI. Plus loin, cette règle très sage a bien en vue les jansénistes : « Le meilleur parti que nous puissions prendre est de conformer toujours nos sentiments, nos langues et nos plumes à la discipline générale de l'Église au temps que la Providence nous y a placés. » Ire part., l. I, c. XLVIII, 17, t. I, p. 361. Bien entendu, il faut distinguer « deux sortes de maximes dans la discipline. Les unes sont des règles immuables de la Vérité éternelle, qui est la loi première et originelle dont il n'est jamais permis de se dispenser... Les autres ne sont que des pratiques indifférentes en elles-mêmes qui sont plus autorisées... en un temps et en un lieu qu'en un autre temps et en un autre lieu... Ainsi la Providence... ménage avec beaucoup de sagesse et de charité ce trésor de pratiques différentes selon qu'elle le juge plus utile pour conduire par ces changements la divine Épouse de son Fils à un état immuable de gloire et de sainteté ». Préface, p. VII.

2. *La hiérarchie.* — Cette position prise, il parle peu des trois premiers siècles, sans doute pour ne pas répéter ce qu'avait dit Petau. Voir art. PETAU, t. XII, col. 1321, et J. Martin, *Petau*, dans *Les grands théologiens*, c. VII. Pour lui, comme pour Petau, l'épiscopat n'est pas l'extension du sacerdoce, c'est au contraire le presbytérat qui fut à l'origine contenu dans l'épiscopat pour s'en séparer ensuite : « Le Fils de Dieu... voulut être lui-même notre suprême loi et notre souverain pontife... formant son Église comme un monde nouveau et voulant que les apôtres fussent les pères de tous les peuples qu'il y appellerait, il leur donna en même temps, par la toute-puissance de sa parole et de son esprit, la plénitude entière et tous les avantages du sacerdoce divin qui devait donner naissance à tous les enfants de Dieu dans la suite des siècles. » L. I, c. I, 1-4, t. I, p. 3. Ensuite, les apôtres « donnèrent l'épiscopat à tous ceux à qui ils conféraient l'ordre et le rang de prêtres et de sacrificateurs ». *Ibid.*, 6. Les prêtres que saint Paul disait à son disciple Tite d'ordonner, Tit., I, 5, ne pouvaient être que des évêques, n. 8. « De cette divine fontaine émaneront ces admirables ruisseaux, je veux dire tous les ordres et toutes les dignités ecclésiastiques au dessous de l'épiscopat ». N. 9. Le prêtre consacré évêque « reçoit la plénitude du sacerdoce dont il n'avait auparavant qu'un écoulement, et il devient comme le tronc de cet arbre divin, dont il n'était auparavant qu'une branche. » N. 10. Aux premiers siècles, « les prêtres ne prêchaient, ne baptisaient, ne réconciliaient les pénitents et ne célébraient l'auguste sacrifice qu'en l'absence ou par le commandement de l'évêque ». N. 12. Au c. II, il donne ses preuves prises dans saint Épiphane, les *Constitutions apostoliques*, saint Ignace, saint Denys; il discute la lettre de saint Jérôme à Évagrius pour expliquer comment ce Père dit « que le seul pouvoir de conférer les ordres distingue les évêques d'avec les prêtres ». N. 7. Il étudie la pratique de l'Église grecque, où le prêtre donne la confirmation, mais avec du chrême consacré par l'évêque. Thomassin y revient, c. LII, 6 sq.; puis l. II, c. XXIX, 1-3. Au c. L, il démontre l'institution divine de l'épiscopat et se sert encore de saint Jérôme pour expliquer comment les apôtres, étant égaux à saint Pierre dans l'apostolat, lui sont unis comme à leur chef. N. 4. Ils ont reçu de Jésus-Christ le pouvoir d'ordonner d'autres prêtres, « mais dans un esprit d'unité et de concorde entre eux et avec leur chef », Pierre étant seul considéré « comme le chef et le centre de l'unité ». N. 3.

Les apôtres n'établirent des Églises que dans les grandes villes; saint Ignace « ne fait jamais nulle mention, ni des prêtres de la campagne, ni des églises des villes où l'évêque ne réside point. On peut faire les mêmes réflexions sur les lettres de saint Cyprien ». L. II, c. XXI, 2. « Il ne se disait qu'une messe, à laquelle tous les autres prêtres assistaient et communiaient et après laquelle on envoyait la communion aux prêtres des paroisses qui n'avaient pu y assister. » N. 7. Au IVe siècle à Rome, la pluralité des paroisses existait, mais toutes étaient dans la ville, n. 9-12; à Alexandrie aussi mais « il est très certain que les prê-

tres ou les curés des paroisses particulières n'y disaient point la messe ». C. xxii, 4. De ces faits, « il faut donc conclure que les paroisses de la campagne n'ont commencé qu'au ive siècle, qu'elles n'ont pas commencé partout en même temps, que celles des villes sont plus anciennes, mais qu'elles n'étaient que dans les plus grandes et qu'au commencement, on n'y célébrait point la messe ». N. 10. Thomassin connaît l'usage du pain consacré porté de l'église principale aux églises particulières, du *fermentum* conservé pour la messe suivante en vue d'assurer, l'un la primauté du pape ou de l'évêque, l'autre la continuité du sacrifice.

Gerson avait enseigné l'origine divine des curés « comme successeurs des soixante-douze disciples », c. xxvi, 1; Thomassin préfère dire, avec l'abbé de Saint-Cyran, que « l'état des curés est d'une institution et d'une origine divines en tant qu'il est renfermé dans l'épiscopat ». N. 5. Il raconte que les diacres avaient la prétention de s'élever au-dessus des prêtres et que saint Jérôme, qui les met au troisième degré de la hiérarchie, leur rappelle qu'ils ont été institués pour le soin des veuves. C. xxix. Quant aux sous-diacres et aux autres ordres mineurs, ils ne sont pas d'institution divine, ce sont des démembrements du diaconat : « Tous les conciles et tous les Pères conviennent unanimement et invariablement des trois ordres supérieurs et disconviennent entièrement des autres. Les uns en ajoutent que la postérité n'a pas reconnus; les autres en retranchent que les siècles suivants ont autorisés. » C. xxx, 4.

Dans le chapitre des interstices, la question importante est celle-ci : « savoir si l'on a jamais ordonné ou des évêques qui ne fussent pas déjà prêtres, ou des prêtres à qui le diaconat n'eût jamais été conféré. » C. xxxvi, 1. Un canon de Sardique semble le défendre quand il ordonne d'observer les degrés, n. 2, 3; ces interstices doivent être gardés entre les trois ordres majeurs, ils seront assez longs pour qu'on ait le temps de s'accoutumer à l'exercice des fonctions. Quelques-uns opposent les ordinations de Barnabé, Silas, Barsabas, Tite, Timothée, etc. « Il est aisé de répondre que ce ne sont que des conjectures, puisque les Saintes Lettres ne disent rien sur ce sujet de clair et de précis. » C. xxxvi, 17. Ceux qui ne seraient point satisfaits de cette réponse peuvent penser que « les apôtres, dans ces premiers commencements, avaient quelquefois communiqué le sacerdoce en la même manière qu'ils l'avaient reçu eux-mêmes du Fils de Dieu... en donnant l'épiscopat à ceux qui n'avaient reçu aucun des ordres inférieurs ». *Ibid.*

L'exercice de l'autorité a été également soumis à cette loi de la variabilité : « La principale autorité passa d'abord de Jésus-Christ à saint Pierre et aux apôtres, des apôtres aux évêques et ensuite des évêques aux conciles. Des conciles elle retomba entre les mains des évêques; et enfin une grande partie de cette autorité a passé des évêques au pape. Il serait peut-être inutile, ou du moins il n'est pas nécessaire d'examiner laquelle de ces polices différentes est la plus naturelle et la plus avantageuse à l'Église. Quelque parti que nous prenions, il n'en sera autre chose que ce qu'il a plu à Dieu d'en ordonner... Nous devons agréer ce qu'il agrée et nous soumettre avec respect à toutes ses sages dispositions. Il importe bien moins d'examiner par quelles mains la juridiction principale de l'Église est administrée que de savoir par quelles règles et avec quelle conformité à la loi éternelle elle est exercée. » *Préface*, p. vii-viii. Il répète la même chose, l. I, c. xlviii, 17. Il n'explique pas longuement qu'au sommet de la hiérarchie est le pape avec pleins pouvoirs, mais cela résulte de tout son enseignement. Après ces notions générales sur l'origine des différents ordres, il étudie les changements survenus chez les patriarches, primats, archevêques, métropolitains, évêques, vicaires apostoliques, archiprêtres, etc. Il parle très longuement des cardinaux, de leur origine, etc. : c'était d'abord une fonction d'accompagner le pape dans les cérémonies, d'être son conseil; c'est devenu ensuite une dignité, la plus haute de l'Église : « Ceci, dit-il, a eu le sort des plus grandes choses et des plus anciennes qui est que l'origine nous en est ordinairement cachée. » L. II, c. cxv, 1. Voir part. I, l. II, c. xiii sq., t. i, p. 1261 sq. Après ces données générales, il indique les changements survenus au cours des siècles.

3. *Pénitence.* — La discipline pénitentielle n'était pas encore, au xviie siècle, connue aussi parfaitement qu'elle l'est aujourd'hui.

Thomassin parle assez brièvement de ce qui se faisait aux trois premiers siècles, il ne veut pas refaire les travaux de Petau et de Morin; il rapporte cependant que, d'après Socrate, « au temps de la persécution de l'empereur Dèce qui fut très sanglante, les évêques établirent dans leurs églises des prêtres pénitenciers, afin que ceux qui avaient succombé à la crainte ou à la rigueur des tourments se confessassent à eux de leur apostasie et en reçûssent la pénitence canonique ». L. II, c. vii, 13. Mais la réconciliation des pénitents publics restait toujours réservée à l'évêque; le prêtre pénitencier avait pour mission propre de recevoir la confession des péchés secrets; après quoi, s'il y avait lieu, il les obligeait à la pénitence publique. Thomassin raconte que, sous le pontificat de Nectaire à Constantinople, une dame, après s'être confessée au prêtre pénitencier, s'accusa en public d'avoir péché avec un diacre; Nectaire en profita, en 390, pour supprimer la charge de pénitencier. Thomassin en conclut : « Quoique la pénitence fût publique en ce temps-là même des péchés secrets, la confession en était toujours secrète, et la pénitence même s'en faisait en secret dans toutes les conjonctures où, si elle eût été publique, elle eût tourné plutôt au scandale qu'à l'édification de l'Église. » *Ibid.* Le décret de Nectaire mit fin à la pénitence publique en Orient; « elle ne se pratique plus dans l'Occident depuis environ le xiie siècle », 14; cf. c. xi, 5-10. Peu à peu, elle se rendit de plus en plus rare, sans qu'on puisse citer un décret authentique qui l'ait proscrite. Le concile de Trente « ordonne expressément qu'on impose des pénitences publiques pour les péchés publics et scandaleux ». Sess. xxiv, c. viii, cité l. II, c. xvi, 7.

4. *Les clercs.* — Le t. ii s'occupe de la vocation et de l'ordination des clercs; de l'élection, confirmation, consécration des évêques; des bénéfices, des conciles et des assemblées du royaume; de la juridiction des évêques, etc. Le t. iii, des biens temporels de l'Église, de leur distribution, de leur usage suivant les canons. L'ouvrage s'achève par l'exemple de saint Charles qui faisait servir sa libéralité « comme d'un attrait et d'un assaisonnement pour faire entrer bien avant dans l'âme la lumière des vérités chrétiennes et l'amour des véritables vertus ». Les documents rassemblés dans cet ouvrage sont innombrables et restent toujours très précieux, même après les progrès réalisés par l'érudition moderne; il est difficile de trouver Thomassin en défaut et l'on peut encore s'en rapporter à ses affirmations, tant sa science est étendue et sa perspicacité merveilleuse : « Il a cru, dit Cloyseault, qu'en traitant (de la discipline), il fallait exposer simplement ce qui se trouve dans les auteurs, faisant assez voir par des réflexions judicieuses de quel côté il penchait; ces réflexions sont fréquentes dans ses ouvrages, et on y trouve partout beaucoup de science, de sublimité et d'onction. » *Op. cit.*, p. 175. Malgré cela, il fut contredit, non seulement par le parti janséniste et gallican, mais même par les autres : « Quelque ména-

gement, écrit Bougerel, qu'il eût marqué pour les opinions ultramontaines, leurs défenseurs ne laissèrent pas d'y trouver à redire », p. 6. On peut affirmer cependant que son livre a mérité les éloges de presque tous les auteurs ecclésiastiques. Les voir rassemblés à la suite de la vie, p. 16. Les *Analecta juris pontificii* ont publié des dissertations inédites de cet ouvrage : *Remarques* sur l'exécution du c. 3 de la session du Concile de Trente *De regularibus*, 1873, livraison 105 et 108, p. 414, 808; *Remarques sur le décret de Gratien*, 1877-1879; livraisons 140-151.

2° *Traités divers.* — « En même temps que le P. Thomassin donnait ses trois volumes de dogmes théologiques, la facilité de son esprit, jointe à la fécondité de ses connaissances, le mettait en état, ce qui n'est peut-être arrivé qu'à lui seul, de préparer et de donner en même temps au public un très grand nombre de traités historiques et dogmatiques sur divers points de discipline et de morale. » Batterel, *op. cit.*, p. 500.

1. *Traités historiques et dogmatiques sur divers points de la discipline de l'Église et de la morale chrétienne.* — Tome I comprenant un *Traité des jeûnes de l'Église divisé en deux parties*, Paris, 1680, in-8°. Thomassin écrit dans l'avertissement : « Le fruit que je me propose de mon travail n'est pas d'avoir satisfait la vaine curiosité de quelques esprits; mais de donner occasion aux fidèles de s'enflammer de plus en plus dans l'amour de la pénitence par les exemples que tant de siècles leur fournissent. » Dans la Ire partie il raconte ce qu'ont été les jeûnes depuis l'origine jusqu'au VIIe siècle : jeûnes des juifs, des païens, jeûnes du carême, prolongés plusieurs jours sans nourriture, xérophagies, jeûnes des stations, des Quatre-temps, continence des personnes mariées. Dans la IIe, des jeûnes de l'Église depuis le VIIe siècle jusqu'à nos jours : Septuagésime, Sexagésime, Quinquagésime, addition des quatre jours avant le premier dimanche de carême, Rogations et jeûnes extraordinaires; conditions : un repas frustulum et collation.

2. Tome II contenant un *Traité des fêtes de l'Église divisé en trois parties, des fêtes en général, des fêtes en particulier et de la manière de les célébrer saintement*, Paris, 1683, in-8° : « Ce traité, écrit Batterel, fournit encore tout ce qu'on peut désirer tout à la fois de curieux et d'édifiant touchant l'institution et la manière de célébrer les fêtes dans la primitive Église. » *Op. cit.*, p. 506. Sans doute, nous sommes renseignés sur l'origine de certaines fêtes mieux qu'on ne l'était au XVIIe siècle. Mais ce livre témoigne d'un souci de remonter aux origines du culte chrétien qui n'était pas habituel à l'époque et Thomassin peut être considéré comme un très digne précurseur des grands liturgistes de notre époque. Le style en paraît plus soigné que celui des autres ouvrages, sa piété envers l'eucharistie s'y révèle mieux encore qu'ailleurs : « Tous ces mystères et leurs fêtes se célèbrent par le sacrifice de l'eucharistie qui en est comme l'âme. La fête de l'incarnation du Verbe, ou de l'annonciation se célèbre par l'eucharistie qui est comme une continuation et une extension de cette admirable union de Dieu avec l'homme et de l'homme avec Dieu. La fête de la nativité se célèbre par l'eucharistie où le Verbe incarné est encore formé sur nos autels et prend une nouvelle naissance par les paroles du prêtre. » P. 397.

3. *Traité de l'office divin, pour les ecclésiastiques et les laïques divisé en deux parties : La première, de sa liaison avec l'oraison mentale et d'autres prières vocales, avec la lecture des Écritures, des Pères et des vies des saints. La seconde, de ses origines et des changements qui s'y sont faits dans la révolution des siècles*, Paris, 1686, in-8°; éd. moderne défigurée, Ligugé, 1894. « Il est remarquable, dit encore Batterel, que dans ces traités, l'auteur ne sépare jamais ce qui peut nourrir la piété de ses lecteurs d'avec l'érudition qui les instruit; mais que l'une va toujours de pair avec l'autre. » *Ibid.*, p. 506. C'est plus vrai encore de celui-ci que des autres; il le commence par ces paroles : « C'est un devoir commun à tous les fidèles et sans doute d'une obligation encore plus pressante pour les ecclésiastiques de prier sans cesse. » Il apporte pour le prouver de très beaux textes de l'Écriture, de saint Ambroise, de saint Jérôme, de saint Augustin, etc., et il ajoute « que l'amour de Dieu régnant dans le cœur est cette prière continuelle que l'Apôtre prescrit et qui est l'âme de toutes les autres prières ». P. 25. Mais alors, quelle est l'utilité de l'office divin dont l'Église impose la récitation à ses ministres, aux religieux, aux religieuses? Thomassin en connaît mieux que personne les incomparables richesses et il plaint ceux qui, chantant les psaumes sans les comprendre, sont « semblables à ceux qui passeraient le long d'une eau très belle et très pure sans y toucher ou en goûter ». P. 152. Mais enfin, ce n'est pas là l'essentiel de la prière qui « tient plus de la volonté et du cœur que de l'esprit ou de la pensée ». P. 145. « Le dessein manifeste et avoué de Thomassin, dit H. Bremond, est ici de montrer que, si la prière liturgique est excellente, son excellence, sa vraie qualité de prière lui viennent non pas de son caractère particulier, ni de ses mérites propres, mais d'abord et surtout de sa « liaison avec l'oraison mentale pure ». *Métaphysique des saints*, t. VII, p. 386. Le même auteur intitule le chapitre qu'il consacre à ce livre : « Thomassin et la prière pure », p. 385-415. Plusieurs textes le prouvent : « Tout le corps des fidèles qui assistent à la messe... devient un même prêtre en quelque manière et un même sacrifice avec le célébrant et avec Jésus-Christ dont le prêtre n'est que le ministre. Cette persuasion, cette disposition, ce consentement des fidèles est une oraison mentale fort pure et fort sainte sans qu'il soit nécessaire de s'en fatiguer l'esprit... Ce respect religieux, sans autre contention d'esprit, suffirait pour profiter du sacrifice et ce serait une oraison de modestie et de vénération pour la majesté de Jésus-Christ. » P. 145-146. Voilà qui doit mettre d'accord ceux qui seraient tentés d'opposer l'oraison et la prière publique et vocale. Ce livre de Thomassin n'a pas vieilli.

4. *Traité de l'unité de l'Église et des moyens que les princes chrétiens ont employés pour y faire rentrer ceux qui en étaient séparés. Divisé en deux parties : la première qui contient les lois du code Théodosien, les conciles et les Pères anciens qui les ont soutenues. Digression sur la réunion des sectes orientales. La seconde, qui contient la doctrine des autres Pères et des conciles à laquelle Justinien s'est conformé dans les lois de son code sur ce sujet. Digression sur la communion sous les deux espèces*, Paris, 1686, 2 vol. in-8°. *Tome II, divisé en deux parties. Dans la première, on rapporte les sentiments des anciens Pères grecs, les conciles et les édits des empereurs sur ces deux points. Dans la seconde, on explique les sentimens des anciens Pères latins. On y a ajouté une digression sur la communion sous les deux espèces*, Paris, 1688. A cette époque, le roi faisait travailler à la réunion des calvinistes de son royaume; l'ouvrage était donc fort de saison, parce qu'il rappelait tous les efforts que l'Église a faits, et les princes chrétiens avec elle, pour sauver l'unité que les protestants ont détruite. Il commence ainsi : « Le caractère de l'Église est l'unité que nous ne pouvons distinguer de la charité, non plus que de la vérité. Il n'y a qu'une vérité, opposée sur quoi que ce soit à une multitude de mensonges... Les prélats de l'Église et, à leur exemple, les autres fidèles ont continué de donner le nom de frères à ceux qui s'étaient séparés de leur corps. » Thomassin raconte comment l'Église a fait tout le possible pour arrêter ou du moins tempérer les ri-

gueurs dont les princes chrétiens voulaient user contre les hérétiques. Le titre très détaillé indique suffisamment l'objet et le but de l'ouvrage.

5. *Traité de la vérité et du mensonge, des jurements et des parjures, divisé en deux parties*, Paris, 1691, 1 vol. in-8°. — Dans la première, l'auteur explique la doctrine des Écritures et des Pères, surtout de saint Augustin sur la vérité et le mensonge ou les équivoques. Avec eux, il déclare « qu'il vaut mieux sans comparaison se tromper par un amour excessif de la vérité et par une aversion extrême du mensonge ». P. 3. Il s'efforce de concilier les Pères grecs avec les latins sur le mensonge officieux; Clément d'Alexandrie prétend que le juste doit être « persuadé qu'étant du nombre des enfants de lumière, il serait indigne de lui de jamais mentir ». P. 130. Ils ont reconnu qu'une certaine feinte peut être permise pour une bonne fin : exemples de Félix de Nole, d'Athanase, de plusieurs martyrs. — La seconde partie s'occupe du serment : quand et pourquoi les Pères permettent le serment qui semble défendu par l'Évangile? Est-on obligé de garder les serments surpris par artifice ou extorqués par force? Les supérieurs sont-ils autorisés à les déclarer nuls? Qui peut en avoir le droit? La restriction mentale peut-elle être admise en matière de serments? L'auteur répond « non par des subtilités tirées du sens humain, mais par l'autorité claire et constante de la tradition et le langage bien soutenu des saints Pères ». Batterel, *op. cit.*, p. 507.

6. *Traité de l'aumône ou du bon usage des biens temporels, tant pour les laïcs que pour les ecclésiastiques*, Paris, 1695, in-8°. — Quand ce volume parut, Thomassin avait perdu l'usage de ses facultés; il fut publié par le P. Bordes ainsi que le suivant sur le *Négoce et l'usure*. Un autre sur l'*Homicide et le larcin* est resté manuscrit ainsi que les *Conférences du P. Thomassin sur l'Histoire ecclésiastique, sur les conciles et sur les Pères*. L'éditeur en fait honneur aux archevêques et évêques assemblés à Saint-Germain-en-Laye. Thomassin cite d'abord les pressantes instances que les Pères faisaient aux fidèles pour les porter à l'aumône. Saint Cyprien met au nombre des grands vices l'amour excessif pour son patrimoine et pour les biens de la terre. P. 57. « Les riches ne sont que les dispensateurs et les économes de leurs biens ». P. 158. « Les biens d'Église sont proprement les biens des pauvres dont les bénéficiers ne sont pas les maîtres, mais les économes et les dispensateurs dans tous les âges de l'Église. » P. 505. Il devait ajouter un appendice touchant les devoirs des abbés commendataires.

7. *Traité du négoce et de l'usure, divisé en deux parties*, Paris, 1697, in-8°. — Il peut être considéré comme la suite naturelle du précédent, parce qu'il y est parlé de l'emploi des biens fait en négoce et usure, lequel « doit nous faire acheter aux dépens d'un peu de temporel les biens inestimables de l'éternité ». Les Pères ont mis à la vérité le négoce « au dernier rang des choses permises, du moins pour certaines personnes seulement, mais sans dissimuler pour toutes sortes de personnes les dangers infinis qui l'accompagnent ». *Avertissement*. Thomassin considère comme usure « cette espèce de monopole qui fait acheter quelquefois à bon marché les grains et les fruits de la terre de tout un pays dans le temps d'abondance pour les revendre ensuite à un prix exorbitant »; il signale comme frauduleux le traité de société simulée dans le négoce dont on s'assure un profit certain et on sauve ensuite le capital sans courir aucun risque. Il ne connaît pas encore le prêt à intérêt tel que nous l'avons. Le négoce est défendu aux clercs : « On peut, dit-il comme conclusion, approuver dans les régions ou provinces diverses de la chrétienté où on a laissé et on laisse encore un libre cours à quelques usures modérées, en déclarant et protestant qu'elles sont illicites, contraires à la loi divine et sujettes à la loi éternelle ». P. 503.

8. A cet ordre appartient cet ouvrage posthume : *Traité dogmatique et historique des édits et des autres moyens spirituels et temporels, dont on s'est servi dans tous les temps pour établir et maintenir l'unité de l'Église catholique. Divisé en deux parties : la première depuis le commencement de l'Église jusqu'au* IX*e siècle; la seconde depuis le* IX*e siècle jusqu'au dernier, par le feu P. Louis Thomassin, prêtre de l'Oratoire, avec un supplément par un prêtre de la même congrégation pour répondre à divers écrits séditieux et particulièrement à l'histoire de l'édit de Nantes qui comprend les huit derniers règnes de nos rois*, Paris, 1703, 2 vol. in-4° et un 3e vol. avec le supplément annoncé dans le titre. L'éditeur est aussi le P. Bordes qui composa le supplément et les préfaces. Le titre de l'ouvrage dit assez son objet qui l'apparente au *Traité de l'unité de l'Église*, indiqué plus haut.

9. — Les quatre suivants sont restés manuscrits : *Remarques sur les conciles avec des tables amples et des notes marginales*, 3 vol. in-fol.; *Remarques sur les décrétales de Grégoire IX; Traité des libertés de l'Église gallicane; Remarque de Louis Thomassin sur les livres des confessions de saint Augustin et sur plusieurs autres œuvres du même saint*, in-fol. Une appréciation de Thomassin sur le *De azymo et fermentato* de dom Mabillon est imprimé dans le t. I, p. 204, des œuvres posthumes de celui-ci, données en 3 vol. in-4° par dom Vincent Thuillier. Voir Batterel, *op. cit.*, p. 513.

IV. Les méthodes. — Aux traités précédents et sur la demande de ses supérieurs, Thomassin ajouta encore huit volumes sur la méthode d'étudier et d'enseigner chrétiennement les éléments de l'enseignement classique par rapport à la religion, volumes « exquis pour tout le monde, dit H. Bremond, mais pour nous deux fois précieux, puisque s'y rencontrent sans le moindre heurt et s'y confondent ces deux courants de pensée et de vie : l'humanisme dévot et le bérullisme ». *Métaph. des saints*, t. VII, p. 382.

1° *La méthode d'étudier et d'enseigner chrétiennement et solidement les lettres humaines par rapport aux lettres divines et aux Écritures, divisée en six parties, dont les trois premières regardent les poètes. De l'étude des poètes*, Paris, 1681-1682, 3 vol. in-8°. — Dans la préface, il commence par poser la question : Quelle alliance peut-il y avoir entre la discipline ou la morale de l'Église et la méthode d'étudier ou d'enseigner les lettres humaines principalement les poètes? Et il raconte comment les Pères ont protesté contre l'édit de Julien qui défendait aux chrétiens d'enseigner les lettres profanes, comment saint Basile composa un traité sur l'utilité de l'étude des lettres humaines pour les chrétiens. — L. Ier. Usage qu'on doit faire de la lecture des poètes et précautions à prendre pour la rendre utile : « Les poètes ont été les premiers savants du genre humain et les seuls qui aient autrefois écrit de la théologie, de la philosophie et de la morale », t. I, p. 66. A l'appui, nombreuses citations des Pères grecs et latins. — L. II. Utilité qu'on en peut retirer par rapport à l'Écriture sainte : Thomassin trouve des convenances, un peu forcées sans doute, entre Homère, les autres poètes et la Bible. — L. III. Il traite des personnes illustres de l'Ancien Testament, dont les païens ont fait des dieux : l'histoire d'Adam, de Noé et de ses trois enfants est appliquée à Janus, à Saturne et à ses trois fils; celle de Josué aurait formé la fable d'Hercule. T. II, p. 1-47. Il parle ensuite des divinités fabuleuses dont il est question dans l'Écriture : Moloch, Apis, etc. — L. IV. Pour expliquer le culte de la nature et du monde, il dit : « Notre nature après le péché étant demeurée raisonnable d'un côté et de l'autre esclave des sens, elle n'a pu ni se dépouiller de la

créance d'un premier principe et d'une suprême loi de vérité et de justice, parce qu'elle est demeurée raisonnable, ni se dégager si bien de la servitude des sens, qu'elle s'attachât à ce souverain maître de l'univers, sans mélange d'aucune image corporelle. » T. II, p. 152. — L. V. Il traite de la religion des poètes : « Ni les superstitions du paganisme, ni les libertés qu'on pardonne à la poésie n'ont pu éteindre la lumière naturelle de la raison, ni effacer les traits que la main du créateur avait gravés dans les plus profonds replis de l'âme raisonnable. » T. III, p. 2. — L. VI. Morale des poètes. S'ils ont quelquefois erré, « Dieu s'étant fait connaître à eux, il a bien pu leur faire connaître la nature des vertus véritables et parfaites ». T. III, p. 344-345. Mais « Jésus-Christ est le seul qui ait apporté sur la terre la vérité entière et la doctrine parfaite des bonnes mœurs, aussi bien que la grâce nécessaire pour l'accomplir ». P. 790. Cet ouvrage fut aussitôt recommandé aux professeurs oratoriens par le P. de Sainte-Marthe. Circulaire du 30 juin 1680.

2° *La méthode d'étudier et d'enseigner chrétiennement et solidement la philosophie par rapport à la religion chrétienne et aux Écritures*, Paris, 1685, 1 vol. in-8°. — Fidèle à sa méthode de tout rapporter au bien de la religion, l'auteur fait dans un l. Ier l'histoire de la philosophie depuis Adam, dans toutes les contrées du monde où il y a eu des sages, comme les Chaldéens, les Perses, les Indiens, les Phéniciens, les Égyptiens, etc. Au l. II, il traite des connaissances naturelles que ces hommes ont eues de la divinité, de la nature, de l'âme humaine, des anges. Le l. III, étudie ce que les philosophes et principalement Platon ont pensé de la morale et de la religion naturelle. Il est persuadé qu'ils ont admis que Dieu est à la fois premier principe et dernière fin de notre être et de nos actions. La source des vertus est dans son Verbe, d'où elles pénètrent dans nos âmes; la Sagesse éternelle qui a dicté l'Évangile avait déjà imprimé la loi naturelle dans les âmes raisonnables. Dans ce volume, le seul consacré par lui à la philosophie proprement dite, Thomassin témoigne d'une rare érudition qu'il met au service de l'éclectisme le plus large et le plus bienveillant.

Il dit fort bien : « Tant de philosophies par le monde sont comme autant de voiles jetés sur le visage de la philosophie; mais une seule sagesse en résulte quand on approfondit les choses. » P. 137. Avec une subtilité pieuse et charmante, il démêle, selon l'expression de Cloyseault, « ce que la superstition et l'erreur ont répandu dans leurs ouvrages, d'avec les sentiments naturels de religion et les grandes vérités que leur avaient découvertes la lumière éternelle, la tradition de tous les peuples, la communication des Écritures ou la conversation des Hébreux ». *Op. cit.*, t. III, p. 169.

C'est dans ces méthodes surtout que l'extravagant P. Hardouin trouve de quoi déclarer le P. Thomassin un franc athée et le mettre dans ses *Athei detecti*. Il fait pour cela des extraits de ses ouvrages qui tiennent près de trente pages. Encore prétend-il lui faire grâce. Car, s'il avait voulu donner toutes les preuves de l'athéisme le plus complet qu'ils lui fournissaient, il aurait fallu copier mot pour mot, dit-il, les trois volumes de ses dogmes. Voir Ingold, *Essai de bibliographie oratorienne*.

3° *La méthode d'étudier et d'enseigner chrétiennement et utilement la grammaire ou les langues par rapport à l'Écriture Sainte en les réduisant toutes à l'hébreu*, Paris, 1690, 2 vol. in-8°. Montrer un rapport entre toutes les langues et l'Écriture était déjà très difficile et très risqué, mais vouloir les faire dépendre de l'hébreu, parce que l'hébreu était la langue d'Adam, nous paraît aujourd'hui une gageure que Thomassin conduira jusqu'au bout dans son *Glossaire universel*. Il commence ici par ramener à l'hébreu le gaulois, le celtique, l'allemand, le latin, le grec. L. I-II. Dans le l. III, il prétend que les colonies des enfants de Noé, des Babyloniens et des Assyriens, des Phéniciens et par conséquent des Hébreux, qui ont peuplé toute la terre, ont répandu partout la langue hébraïque.

4° *La méthode d'étudier et d'enseigner chrétiennement et solidement les historiens profanes par rapport à la religion chrétienne et aux Écritures*, Paris, 1693, 2 vol. in-8°. — Il était peut-être plus facile de ramener toutes les parties de ce sujet à la religion et de montrer que l'histoire antérieure à Notre-Seigneur prépare son avènement; les événements modernes sont l'accomplissement de sa mission. Thomassin commence par faire un abrégé de l'histoire du genre humain, des grands États ayant existé jusqu'à Jésus-Christ qui en est la fin. Ensuite, il note quels ont été les sentiments des anciens historiens à l'égard de la religion, de la morale, de la politique. Il ajoute à leurs réflexions celles des saints Pères sur les grands États de l'antiquité, sur les monarchies qui les gouvernaient, rapportant tout à faire connaître et estimer la religion, à faire préférer sa connaissance à toute autre. Pour lui, « la monarchie est le plus parfait des gouvernements et les peuples, par l'ordre de la loi divine, sont obligés d'obéir à leurs rois comme aux plus vives images de Dieu, qui est le seul et le suprême monarque de tous les êtres ». T. II, p. 2.

Quand ces deux volumes parurent, Thomassin était réduit à l'impuissance, l'avertissement et la préface qui répond à quelques objections, ne sont pas de lui. Le dernier ouvrage auquel il ait travaillé et qui contribua fort à l'épuiser est : *Glossarium universale hebraicum, quo ad hebraicæ linguæ fontes linguæ et dialectici pene omnes revocantur*, Paris, 1697, in-fol., imprimé par le P. Bordes et M. Barat. Dans la *Méthode d'étudier les langues*, il s'était efforcé de prouver que toutes les langues du monde viennent de l'hébreu et avait donné quelques exemples : « Toujours plein de son idée, écrit Batterel, il entreprit de donner ce dictionnaire hébreu, dont tous les mots qu'il rapporte sont, selon lui, autant de racines d'un grand nombre d'autres des diverses langues mortes ou vivantes de l'univers. C'est au lecteur à juger si la dérivation lui en paraît communément aussi naturelle qu'elle semble l'être à l'auteur. Mais, quoi qu'on en pense, on ne peut s'empêcher de voir que c'est un travail d'une recherche et d'une patience infinie. » *Op. cit.*, p. 509.

V. Conclusion. — Elle se dégage tout naturellement de sa vie et de ses ouvrages : « On trouvait en lui tout à la fois la simplicité d'un enfant jointe à la plus profonde érudition. L'innocence de sa vie et la candeur de son caractère ne lui laissaient voir que le bien dans tout ce qu'il regardait, dans les livres, dans les auteurs, dans les communautés, dans les ordres. Pénétré de la religion, qu'il aimait souverainement, il la trouvait et la faisait trouver partout. Les pensées les plus chrétiennes naissaient naturellement dans ses entretiens, ainsi que sous sa plume. Ce qu'il y a même de plus profane dans les auteurs prenait un sens édifiant en passant par sa bouche ou par ses mains. » Batterel, *op. cit.*, p. 511. Le P. Lescœur salue en lui « un des esprits les plus larges et les plus philosophiques, en même temps les plus érudits que le XVIIe siècle ait produits... et, dans un simple religieux, le plus humble, le plus fervent des chrétiens, la raison la plus haute, la plus vaste, la plus libre et à coup sûr la plus conciliante dont l'histoire de la philosophie du XVIIe siècle puisse faire mention ». *Op. cit.*, Intr., p. 13, 28.

Cet esprit de modération lui avait procuré d'illustres amis : des savants comme MM. du Hamel et du Cange; des évêques comme de Péréfixe, de Marca, de Harlay, du Bousquet, Godeau; des magistrats comme Le Tellier, Le Pelletier, de Lamoignon, Jérôme Bi-

gnon. Son érudition était considérable, tout le monde en convient; il est rare, même aujourd'hui, de le trouver en défaut, tant il a lu et bien lu; son désir constant de concilier les opinions extrêmes a pu le porter, inconsciemment certes, à forcer ou à atténuer le sens de certains textes, mais c'est très rare et de peu d'importance.

Quelques appréciations de ses *Méthodes* sont démodées et nous étonnent aujourd'hui. Au lieu de l'en blâmer, ne vaut-il pas mieux louer le courage avec lequel, à la demande des supérieurs, il relut ses auteurs, ayant brûlé ses notes, et fit preuve d'une très grande connaissance des écrivains païens. On admire en Bossuet ce que Désiré Nisard a appelé l'union des deux antiquités; sous une autre forme elle existe dans Thomassin, « honneur éternel de l'Oratoire, de l'érudition française et de l'Église ». H. Bremond, *ibid.*, p. 374. Quelques-uns accusent son style d'être diffus; il est visible, à le lire, qu'il n'y met aucune prétention; il dit bonnement, clairement sa pensée, c'est bien quelque chose et, sans passionner à proprement dire, il intéresse toujours.

C'est le sort habituel des érudits de frayer la voie, de préparer les matériaux dont les autres se serviront pour élever l'édifice. Les savants d'aujourd'hui profitent de l'œuvre de Thomassin, même sans l'avoir lue; il leur serait utile de la lire pour augmenter leurs connaissances; les orateurs trouveraient dans ses *Dogmata* de quoi rafraîchir les preuves de l'existence de Dieu, etc. Tout le monde gagnerait à le lire; son grand honneur est d'avoir su tout ramener à la religion : « Des gens de cette sorte devraient être immortels », écrivait l'évêque d'Angers au P. Bordes. Voir Batterel, *op. cit.*, p. 514.

Baillet, *Jugements des savants*, éd. de 1722, t. IV, p. 25, 103 et *passim;* Basnage, *Ouvrages des savants*, juin 1696, p. 422-460; Batterel, *Mémoires domestiques pour servir à l'histoire de l'Oratoire*, t. III, p. 477-515; Bayle, *République des lettres*, avril 1684, p. 210; mars 1686, p. 352; Bordes, *Éloge de feu Thomassin*, à la tête du *Traité du négoce et de l'usure*, 1697; vie latine au commencement du *Glossarium universale hebraicum*, 1697; Bougerel, *Vie du Père Louis Thomassin*, en tête de l'édition 1725 de l'*Ancienne et nouvelle discipline;* H. Bremond, *Le P. Louis Thomassin et la prière pure*, dans *Métaphysique des saints*, t. VII, p. 374-415; Brettes, *Manuscrits inédits de Thomassin*, Paris, 1872, in-8°; Cloyseault, *Le P. Louis Thomassin, Vies de quelques Pères*, éd. Ingold, 1883, t. III, p. 163-179; Ellies du Pin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, t. XXXIII, p. 90-116; Gratry, *Connaissance de Dieu*, t. II, p. 2-45; Héricourt, *Éloge de Thomassin*, dans un *Abrégé de la discipline ecclésiastique* donné en 1717; Houssaye, *Le P. de Bérulle*, t. I, p. 50; t. III, p. 371; Ingold, *Essai de bibliographie oratorienne;* Lebrun, P. O., *Éloge*, dans le *Journal des savants*, mars 1696, p. 89, 100; Lepin, *Idée du sacrifice dans la religion chrétienne*, p. 87-128; P. Lescœur, P. O., *La théodicée chrétienne d'après les Pères de l'Église ou Essai philosophique sur le traité De Deo du P. Thomassin*, Paris, 1852, in-8°; Mabillon, *Études monastiques*, in-4°, p. 181, 187, 196, 215, 359; J. Martin, *Thomassin*, coll. *Les grands théologiens*, Paris, 1911, in-12; le même, *Petau*, même coll., 1910; Moreri, *Dictionnaire;* Nicéron, *Mémoires*, t. III, p. 163, reproduit l'art. de Bougerel; Ad. Perraud, *L'Oratoire de France au XVIIe et au XIXe siècle*, p. 315; Perrault, *Hommes illustres*, t. I, p. 15; Ruinart, *Præfatio in novam editionem S. Gregorii Turon.*, art. 107; R. Simon, *Critique de la bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, Paris, 1729, t. II, p. 365-375; Tournely, *Traité de la grâce;* H. van Camp, *La « philosophie chrétienne » de Louis Thomassin de l'Oratoire* dans la *Revue néo-scolastique de philosophie*, mai 1937.

A. Molien.

THOMISME. — Cet article a pour but de présenter un exposé de la synthèse thomiste ramenée aux principes communément reçus chez les plus grands commentateurs de saint Thomas et souvent formulés par lui. Nous n'entreprenons pas de montrer historiquement que tous les points de doctrine dont il sera question se trouvent explicitement dans les œuvres mêmes du saint Docteur; mais nous indiquerons les principales références à ses œuvres, et nous mettrons surtout en relief la certitude et l'universalité des principes de la doctrine thomiste, sa structure et sa cohérence.

Pour se faire une juste idée de l'école thomiste, il convient de lire dans ce dictionnaire les articles Frères Prêcheurs, Capréolus, Silvestre de Ferrare, Cajétan, Vittoria, Banez, Jean de Saint Thomas, Salamanque *(Théologiens de)*, Gonet, Gotti, Billuart. En ces articles on a noté les particularités de l'œuvre de chacun de ces commentateurs; nous exposerons ici ce en quoi ils s'accordent généralement.

Nous dirons d'abord quels sont les principaux ouvrages où cette synthèse thomiste est exposée, quels sont les commentateurs les plus fidèles et les plus pénétrants; une brève introduction philosophique rappellera la synthèse métaphysique que suppose la théologie thomiste. Nous exposerons ensuite ce qu'il y a d'essentiel et de capital en cette doctrine par rapport aux traités *De Deo uno et trino*, *De Verbo incarnato*, *De gratia*, et nous indiquerons brièvement ce qu'il y a de plus saillant dans les autres parties de la théologie, en renvoyant à divers articles de ce Dictionnaire.

I. Sources de la synthèse thomiste. — 1° *Œuvres de saint Thomas.* — La synthèse thomiste s'est préparée peu à peu par les commentaires de saint Thomas sur l'Écriture, sur Aristote, sur le Maître des Sentences, par la *Somme contre les Gentils*, les *Questions disputées*, et elle est arrivée à sa forme définitive dans la *Somme théologique*.

1. *Commentaires de l'Écriture.* — La principale source de la doctrine théologique de saint Thomas est évidemment la Révélation divine, l'Ancien et le Nouveau Testament. Ses *Commentaires sur l'Écriture sainte* comprennent ceux sur le livre de Job, les 51 premiers psaumes, le Cantique des cantiques, Isaïe, Jérémie, les Lamentations. Parmi les livres du Nouveau Testament il a expliqué les quatre Évangiles, les Épîtres de saint Paul, et a laissé une glose continue sur les quatre Évangiles, composée avec des extraits des Pères et connue sous le nom de *Catena aurea*.

Dans ces différents ouvrages les Pères qu'il cite le plus souvent sont saint Jean Chrysostome, saint Ambroise, saint Jérôme, saint Augustin, saint Léon le Grand, saint Grégoire le Grand, saint Basile, saint Jean Damascène, saint Anselme, saint Bernard.

2. *Écrits philosophiques.* — Ils comprennent tout d'abord les *Commentaires sur Aristote :* l'*Interprétation* (*perihermenias*, sur le jugement), les *Seconds analytiques* (où il étudie longuement la méthode pour la recherche des définitions et la nature de la démonstration, sa valeur), la *Physique* ou philosophie naturelle, le *Ciel et le monde*, la *Génération et la corruption*, l'*Ame*, la *Métaphysique*, la *Morale à Nicomaque*, la *Politique* (les quatre premiers livres).

Ce que saint Thomas cherche chez Aristote ce ne

sont pas tant les dernières et les plus élevées des conclusions de la philosophie sur Dieu et sur l'âme, que les éléments de la philosophie, comme on demande à Euclide ceux de la géométrie; mais il y trouve ces éléments approfondis et proposés souvent de la façon la plus exacte, au-dessus des déviations contraires de Parménide et d'Héraclite, de l'idéalisme pythagoricien et du matérialisme des atomistes, du platonisme et de la sophistique. Saint Thomas trouve dans le réalisme modéré d'Aristote ce que l'on a justement appelé « la métaphysique naturelle de l'intelligence humaine » qui part de l'expérience sensible pour s'élever progressivement jusqu'à Dieu, Acte pur, Pensée de la Pensée.

Dans ses commentaires sur les livres du Stagirite, le saint Docteur écarte les interprétations averroïstes contraires aux dogmes révélés de la Providence, de la création libre *ex nihilo* et *non ab æterno*, de l'immortalité personnelle de l'âme humaine. En ce sens il baptise en quelque sorte la doctrine d'Aristote, en montrant comment ses principes peuvent et doivent être entendus pour se concilier avec la Révélation. Ainsi s'élabore progressivement la philosophie chrétienne en ce qu'elle a de plus ferme.

En ces commentaires, saint Thomas prend position contre certaines thèses des augustiniens ses prédécesseurs, qui lui paraissent inconciliables avec ce qu'il y a de certain dans les principes d'Aristote. L'âme humaine y est conçue comme l'unique forme substantielle du corps humain, l'unité naturelle du composé humain est nettement affirmée; l'intelligence humaine y apparaît comme la dernière des intelligences à laquelle correspond comme objet propre le dernier des intelligibles : l'être intelligible des choses sensibles. C'est donc dans le miroir des choses sensibles qu'elle connaîtra Dieu et, par analogie avec ces choses, qu'elle connaîtra sa propre essence et ses facultés, pour les définir et déduire leurs propriétés.

Saint Thomas connaît Platon par certains de ses dialogues qu'il a utilisés : le *Timée*, le *Ménon*, le *Phédon*. Il le connaît aussi par Aristote et par saint Augustin, qui lui transmet le meilleur de la doctrine platonicienne sur Dieu et sur l'âme humaine. Le néoplatonisme arrive jusqu'à lui par le *Livre des causes*, attribué à Proclus, et par les écrits du pseudo-Denys, qu'il a aussi commentés.

Parmi les traités spéciaux de philosophie qu'il a écrits, il faut citer : le *De unitate intellectus* contre les averroïstes, le *De substantiis separatis*, le *De ente et essentia*, le *De regimine principum*.

3. *Ouvrages théologiques.* — Les principaux sont le *Commentaire sur les Sentences* de Pierre Lombard, ceux sur les *Noms divins* de Denys, sur la *Trinité* et les *Semaines* de Boèce, le *Contra Gentes*, les *Questions disputées*, les *Quodlibets* et surtout la *Somme théologique*.

a) Par le *Commentaire sur les Sentences*, saint Thomas se rend exactement compte des lacunes, des imperfections du travail théologique antérieur, et peu à peu sa pensée personnelle se précise et s'affermit. Pierre Lombard divisait les matières dont traite la théologie, non pas par rapport à son objet pris en soi, mais par rapport à deux actes de notre volonté : *frui* et *uti* : 1° *De his quibus fruendum est : scil. de Trinitate, de Dei scientia, potentia, voluntate;* 2° *De his quibus utendum est, scit. de creaturis : de angelis, de homine, de gratia, de peccato;* 3° *De his quibus simul fruendum et utendum est, scil. de Christo, de sacramentis, de novissimis.* Saint Thomas voit la nécessité d'une division plus objective, prise de l'objet de la théologie considéré en lui-même : 1° de Dieu, des créatures qui procèdent de lui; 2° du mouvement de la créature raisonnable vers Dieu; 3° du Sauveur qui est, comme homme, la voie pour tendre vers Dieu. En commentant les *Sentences*, où les questions morales ne sont traitées qu'accidentellement à l'occasion de certaines questions dogmatiques, saint Thomas voit la nécessité de traiter spécialement de la béatitude, des actes humains, des passions, des vertus en général et en particulier, des divers états de vie. En même temps, il prend de plus en plus conscience de la valeur des principes de sa synthèse sur Dieu, sur le Christ et sur l'homme.

b) Le *Contra Gentes* est comme une apologie de la foi chrétienne, pour la défendre contre les erreurs les plus répandues à l'époque, celles surtout qui venaient des Arabes. Il y examine d'abord dans les trois premiers livres les vérités naturellement démontrables qui sont les préambules de la foi, puis, au livre IV, il traite des vérités surnaturelles, surtout du mystère de la Trinité, de l'incarnation, des sacrements, de la vie du ciel. — En chaque chapitre de cet ouvrage saint Thomas propose un assez grand nombre d'arguments, simplement reliés par les adverbes *adhuc, amplius, item, præterea;* on les dirait simplement juxtaposés; on peut cependant y discerner un ordre et distinguer des arguments directs, d'autres indirects par réduction *ad absurdum aut ad inconvenientia.* Nous sommes encore loin de la simplicité de ligne de la *Somme théologique*, où il n'y aura souvent dans le corps de l'article que l'argument formel *ex propria ratione*, approfondi et défendu ; s'il s'y trouve plusieurs arguments, leur ordre apparaîtra clairement et la raison pour laquelle chacun d'eux est invoqué, par exemple selon telle ou telle des quatre causes.

c) Dans les *Questions disputées*, saint Thomas examine les problèmes les plus difficiles, en donnant au début de chaque article jusqu'à dix ou douze arguments pour l'affirmative, autant pour la négative, avant de déterminer la vérité. Au milieu de cette complexité d'arguments pour et contre, le saint Docteur s'élève progressivement vers la simplicité supérieure qui se trouvera dans la *Somme théologique*, simplicité qui est riche d'une multiplicité virtuelle et dont la valeur et l'élévation passent inaperçues pour ceux qui n'y voient que les assertions principales du sens commun et du sens chrétien, parce qu'ils n'y sont pas parvenus par la lecture patiente des *Questions disputées.* La recherche qui s'exprime en celles-ci est une lente ascension, souvent fort difficile, mais nécessaire pour arriver au sommet, d'où l'on peut voir d'un seul regard la solution de ces problèmes.

Dans ces questions disputées, il faut lire surtout le *De veritate*, le *De potentia*, le *De malo*, le *De spiritualibus creaturis.* Les *Quodlibets* sont des recherches du même genre sur les questions les plus difficiles agitées à l'époque.

d) La *Somme théologique* présente enfin la synthèse supérieure telle qu'elle s'est définitivement formée dans l'esprit de saint Thomas. Comme il le dit dans le prologue, il l'a composée pour les commençants, *ad eruditionem incipientium*, en traitant les questions selon l'ordre logique, *secundum ordinem disciplinæ*, en évitant les répétitions, les longueurs, la multiplicité des questions inutiles, et celle des arguments accessoires, accidentellement proposés à l'occasion d'une discussion.

De ce point de vue il détermine le sujet ou l'objet propre de la théologie : Dieu révélé, inaccessible aux forces naturelles de la raison (I^a, q. I, a. 6) et par rapport à cet objet pris en soi, il divise toute la théologie en trois parties : 1° De Dieu un et trine, de Dieu créateur; 2° Du mouvement de la créature raisonnable vers Dieu; 3° Du Christ, qui, comme homme, est la voie pour tendre vers Dieu (I^a, q. II, prol.).

En cet ouvrage saint Thomas domine de plus en

plus la matière qu'il a étudiée en détail dans les ouvrages précédents. Il voit de plus en plus les conclusions dans les principes. Comme dans la contemplation circulaire dont il parle IIa-IIæ, q. CLXXX, a. 6, sa pensée revient toujours à la même vérité éminente pour en mieux saisir toutes les virtualités et le rayonnement. Il ramène tout à quelques principes très peu nombreux mais très universels, qui éclairent d'en haut un grand nombre de questions. La perfection de la connaissance intellectuelle vient précisément de cette unité, de cette simplicité éminente et de cette universalité, qui la rapprochent de la connaissance que Dieu a, en lui-même, de toutes choses par un seul regard. Il y a ainsi dans la *Somme théologique* une cinquantaine d'articles qui éclairent tous les autres et donnent à cette synthèse son caractère propre. Aussi, croyons-nous, que le vrai commentaire de la *Somme théologique* doit éviter les longueurs, et consiste surtout à souligner les principes supérieurs qui éclairent tout le reste. La vraie science théologique est une sagesse; elle n'est pas tant préoccupée de déduire des conclusions nouvelles, que de rattacher toutes les conclusions plus ou moins nombreuses aux mêmes principes supérieurs, comme les divers côtés d'une pyramide au même sommet. Alors le fait de rappeler à propos de tout le principe le plus élevé de la synthèse n'est pas une répétition matérielle, mais une façon supérieure de se rapprocher de la connaissance divine, dont la théologie est une participation.

Sur la méthode de saint Thomas, son génie personnel analytique et synthétique et la valeur permanente de son œuvre, voir ici l'art. FRÈRES PRÊCHEURS, t. VI, col. 876-884.

Cette valeur permanente de la doctrine de saint Thomas a trouvé son expression la plus autorisée dans l'encyclique *Æterni Patris* (1879). Léon XIII y relève les mérites de saint Thomas en affirmant qu'il a « fait la synthèse de ce qu'avaient enseigné ses prédécesseurs, et qu'il a grandement augmenté cette synthèse, en remontant en philosophie aux principes les plus universels fondés sur la nature des choses, en distinguant nettement la raison et la foi pour mieux les unir, en conservant les droits et la dignité de chacune, de telle sorte que la raison peut difficilement s'élever plus haut, et la foi ne peut guère recevoir de la raison de plus grands secours. » Ce sont les expressions mêmes de Léon XIII.

L'autorité de saint Thomas est finalement reconnue en ces termes dans le Code de droit canonique, can. 1366, n. 2 : *Philosophiæ rationalis ac theologiæ studia et alumnorum in his disciplinis institutionem professores omnino pertractent ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia, eaque sancte teneant.*

2° *Les commentateurs thomistes.* — Nous ne considérons ici que les commentateurs qui appartiennent à l'école thomiste proprement dite; nous ne parlons pas des éclectiques, qui font de larges emprunts à saint Thomas, mais cherchent une voie moyenne entre lui et Duns Scot, les réfutent parfois l'un par l'autre, au risque d'osciller presque toujours entre les deux, sans pouvoir prendre une position stable.

On peut distinguer dans l'histoire des commentateurs de saint Thomas trois périodes. La première est celle des *Defensiones* contre les divers adversaires de la doctrine thomiste, fin du XIIIe, XIVe et XVe siècles. Puis viennent les *Commentaires* proprement dits sur la *Somme théologique* de saint Thomas; ils en expliquent le texte article par article; c'est la méthode classique, généralement suivie jusqu'au concile de Trente. Après ce concile, pour répondre à une nouvelle manière de poser plusieurs questions, les commentateurs n'expliquent généralement plus la lettre de saint Thomas, article par article, mais instituent des *Disputationes* sur les problèmes débattus de leur temps. Ces trois méthodes ont manifestement leur raison d'être; elles ont permis d'étudier la synthèse thomiste à des points de vue divers en la comparant aux autres conceptions théologiques. Un coup d'œil sur chacune de ces trois périodes permet de s'en rendre compte.

A la fin du XIIIe siècle et au début du XIVe, la doctrine de saint Thomas est défendue par les premiers thomistes contre certains augustiniens de l'ancienne école, contre les nominalistes et les scotistes. Il faut citer en particulier les travaux de Hervé de Nédellec contre Henri de Gand, de Thomas de Sutton ou Thomas Anglicus (?) contre Scot, de Durand d'Aurillac contre Durand de Saint-Pourçain et les premiers nominalistes. Ensuite furent composés des travaux de plus grande envergure. De ce nombre sont les *Defensiones* de Jean Capréolus († 1444), appelé *princeps thomistarum* (dernière édition, Tours, 1900-1908). Il suit l'ordre des questions des *Sentences* de Pierre Lombard et rapproche constamment du Commentaire de saint Thomas sur cet ouvrage les textes de la *Somme théologique* et des *Questions disputées*, en les défendant contre les nominalistes et les scotistes. Pierre Niger († 1481) en Hongrie et Diego de Deza, le protecteur de Christophe Colomb en Espagne († 1523), écrivent des travaux du même genre.

Avec l'introduction dans l'enseignement de la *Somme théologique* commencent les commentaires proprement dits sur cet ouvrage : ceux de Thomas de Vio (Cajétan), composés de 1507 à 1522, considérés comme l'interprétation classique de saint Thomas; ceux de Conrad Köllin, sur la Ia-IIæ, Cologne, 1512; ceux de Silvestre de Ferrare sur le *Contra Gentes*, Venise, 1534; ceux de François de Vittoria sur la IIa-IIæ († 1546), demeurés longtemps manuscrits et dernièrement imprimés à Salamanque, 1932-1935; ses *Relectiones theologicæ*, 3 vol., ont été aussi publiées à Madrid, 1933-1935.

Au concile de Trente, de nombreux théologiens thomistes prirent part aux travaux préparatoires, notamment Barthélemy de Carranza, Dominique de Soto, Melchior Cano, Pierre de Soto. Le texte du décret sur le mode de la préparation à la justification, sess. VI, c. VI reproduit la substance d'un article de saint Thomas, IIIa, q. LXXXV, a. 5. De même, dans le chapitre suivant du même décret, où sont assignées les causes de la justification, les Pères reproduisent la doctrine de saint Thomas dans sa *Somme théologique*, Ia-IIæ, q. CXII, a. 4; IIa-IIæ, q. XXIV, a. 3. — Quatre ans après la fin du concile, 11 avril 1567, Pie V proclame saint Thomas d'Aquin docteur de l'Église en faisant valoir que sa doctrine a réduit les hérésies survenues depuis le XIIIe siècle et que cela a apparu plus clairement par les décrets du concile de Trente : *et liquido nuper in sacris concilii Tridentini decretis apparuit. Bull. ord. præd.*, t. V, p. 155.

Après le concile de Trente, les commentateurs de saint Thomas écrivent généralement sur la *Somme théologique* des *Disputationes*, quoique certains, comme Dominique Bañez, l'expliquent encore article par article. Parmi les commentaires de cette époque, il faut citer ceux de Barthélemy de Medina sur la Ia-IIæ, Salamanque, 1577, et la IIIa, Salamanque, 1578; ceux de Dominique Bañez sur la Ia, Salamanque, 1584-1588 (récemment réimprimés à Valentia, 1934) et la IIa-IIæ, Salamanque, 1584-1594, et la IIIa demeurés en manuscrit. Il faut citer aussi les ouvrages de Thomas de Lemos († 1629), Diègue Alvarez († 1635), Jean de Saint-Thomas († 1644), Pierre de Godoy († 1677), en Espagne; de Vincent Gotti († 1742), Daniel Concina († 1756), Vincent Patuzzi († 1762), Salvatore Roselli († 1785), en Italie; de Jean Nicolaï († 1663), Vincent

Contenson († 1674), Vincent Baron († 1674), Jean-Baptiste Gonet († 1681), A. Goudin († 1695), Antonin Massoulié († 1706), Hyacinthe Serry († 1738), en France; de Charles-René Billuart († 1751), en Belgique.

Parmi les carmes, les *Complutenses, Cursus philosophicus*, 1640-1642; et les *Salmanticenses, Cursus theologicus*, 1631, 1637, 1641, nouv. éd., Paris, 1871.

Il convient de noter ici la manière des plus grands de ces commentateurs : Capréolus dans ses *Defensiones* (dern. éd., Tours, 1900-1908) éclaire constamment le Commentaire de saint Thomas sur les *Sentences* par les passages corrélatifs de la *Somme théologique* et des *Questions disputées;* il montre ainsi la continuité de la pensée de saint Thomas, en répondant aux objections des nominalistes et des scotistes. — Silvestre de Ferrare, par son Commentaire sur le *Contra Gentes,* fait voir l'harmonie de l'enseignement contenu dans cet ouvrage avec la simplicité supérieure des articles de la *Somme théologique.* Silvestre doit être consulté sur certaines grandes questions comme le désir naturel de voir Dieu, l. III, c. LI; l'infaillibilité des décrets de la Providence, l. III, c. XCIV; l'immutabilité de l'âme dans le bien ou dans le mal sitôt après la mort, dès le premier instant de l'état de séparation du corps, l. IV, c. XCV, où se notent quelques différences entre lui et Cajétan. Le commentaire du *Ferrariensis* vient d'être réimprimé avec le texte du *Contra Gentes* dans l'édition léonine, Rome.

Cajétan commente la *Somme théologique* article par article, montre leur lien, souligne le nerf de chaque preuve, excelle à dégager le *medium demonstrativum;* puis il examine longuement les objections soulevées par les adversaires, surtout par Durand et par Scot. C'est un virtuose de la logique, mais celle-ci est chez lui au service de l'intuition. Il convient de consulter son Commentaire sur le *De ente et essentia*, son traité *De analogia nominum*, ses opuscules sur le sacrifice de la messe. Le commentaire de Cajétan sur la *Somme théologique* a été réimprimé il y a quelques années avec le texte de la *Somme* dans l'édition léonine, 1888-1906.

Dominique Bañez est un commentateur sûr, profond, sobre, doué d'une grande puissance logique et métaphysique. Bien qu'on ait voulu faire de lui, sur les questions de la grâce, un chef d'école, sa doctrine ne diffère pas de celle de saint Thomas; il se sert seulement de termes plus précis pour écarter de fausses interprétations. Ses formules ne dépassent pas la doctrine de saint Thomas, qui a du reste employé lui-même les termes « prédéfinition » et « prédétermination » à propos des décrets divins, dans son commentaire du *De divinis nominibus*, c. v, lect. 3ª; au *Quodl.*, XII, a. 3 et 4; et dans le commentaire de l'évangile de saint Jean, II, 4; VII, 30; XIII, 1; XVII, 1. Un thomiste peut préférer à la terminologie de Bañez les termes plus simples et plus sobres de saint Thomas, à condition de les bien entendre et d'exclure les interprétations fautives que Bañez a dû écarter.

Jean de Saint-Thomas a écrit un *Cursus philosophicus thomisticus* de grande valeur, 1637-1663, qui a été réédité à Paris en 1883 et récemment par dom B. Reiser, O. S. B., à Turin, 1930-1937. Les auteurs de manuels de philosophie thomiste qui ont écrit après lui y ont largement puisé, comme E. Hugon, O. P.; J. Gredt, O. S. B.; X. Maquart; J. Maritain s'en est aussi beaucoup inspiré. Dans son *Cursus theologicus*, 1637, 1651, 1663, réédité à Paris, 1883-1886, et actuellement par les bénédictins de Solesmes, il institue des *disputationes* sur les grandes questions débattues de son temps et compare la doctrine de saint Thomas surtout avec celle de Suarez, de Vasquez, de Molina. C'est plutôt un intuitif et même un contemplatif qu'un dialecticien; au risque d'être diffus, il revient souvent sur la même idée pour l'approfondir et en montrer tout le rayonnement. Il semble ainsi se répéter, mais ce recours constant aux mêmes principes, comme à des *leitmotivs* supérieurs, forme beaucoup l'esprit et fait pénétrer le sens élevé de la doctrine. Il insiste constamment sur l'analogie de l'être, la distinction réelle de l'essence et de l'existence dans les créatures, sur la puissance obédientielle, sur la liberté divine, l'efficacité intrinsèque des décrets divins et de la grâce, sur la spécification des facultés, des *habitus* et des actes par leur objet formel, sur la surnaturalité essentielle *(quoad substantiam)* des vertus infuses, à raison de leur objet formel, sur les dons du Saint-Esprit et la contemplation infuse. Il convient de le consulter au sujet de la personnalité du Christ, de la grâce d'union et de la grâce habituelle en Jésus, sur la causalité des sacrements, la transsubstantiation et le sacrifice de la messe.

Les *Salmanticenses*, ou carmes de Salamanque, procèdent de même dans leur grand *Cursus theologicus.* Ils donnent d'abord un résumé de la lettre des articles de la *Somme théologique*, puis ils instituent des *disputationes* et des *dubia* sur les questions les plus discutées, exposant le détail des opinions opposées entre elles. Si on les consulte superficiellement sur des questions secondaires, on peut trouver que plusieurs de ces *dubia* sont inutiles. Mais, lorsqu'on lit ce qu'ils ont écrit sur les questions fondamentales, on doit reconnaître que ce sont de grands théologiens, généralement très fidèles à la doctrine de saint Thomas. On peut s'en rendre compte par ce qu'ils ont écrit sur les attributs divins, sur le désir naturel de voir Dieu, la puissance obédientielle, la surnaturalité absolue de la vision béatifique, l'efficacité intrinsèque des décrets divins et de la grâce, la nature de la grâce sanctifiante, la surnaturalité essentielle des vertus infuses, surtout des vertus théologales, surnaturelles *quoad substantiam* à raison de leur objet formel, sur la personnalité du Christ, sa liberté, la valeur intrinsèquement infinie de ses mérites et de sa satisfaction, sur la causalité des sacrements, la transsubstantiation et l'essence du sacrifice de la messe.

Gonet avec une grande clarté résume les meilleurs commentateurs qui l'ont précédé et fait œuvre personnelle sur bien des questions. Le cardinal V. Gotti procède de même dans sa *Théologie*, où il fait une plus grande part à la théologie positive. R. Billuart a laissé un résumé substantiel des grands commentateurs, plus bref que celui de Gonet; il est généralement très fidèle à la doctrine de saint Thomas, dont il reproduit souvent le texte intégralement.

Sans parler des thomistes contemporains, le Père N. del Prado, dans ses ouvrages *De veritate fundamentali philosophiæ christianæ*, Fribourg, 1911, *De gratia et libero arbitrio*, 3 vol., 1907, suit volontiers Bañez; le Père A. Gardeil dans *La crédibilité et l'apologétique*, 1908 et 1912, *Le donné révélé et la théologie*, 1910, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, 2 vol., 1927, fait œuvre personnelle, en s'inspirant surtout de Jean de Saint-Thomas.

Parmi les auteurs qui ont le plus travaillé au renouveau des études thomistes avant et après l'encyclique *Æterni Patris* de Léon XIII, il faut citer Sanseverino, Kleutgen, S. J., Cornoldi, S. J., le cardinal Zigliara, O. P., Buonpensiere, O. P., L. Billot, S. J., G. Mattiussi, S. J., le cardinal Mercier.

Les revues qui font connaître le mouvement thomiste contemporain sont la *Revue thomiste*, le *Bulletin thomiste*, la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, l'*Angelicum*, le *Divus Thomas* de Plaisance, le *Divus Thomas* de Fribourg (Suisse), la *Ciencia tomista*, *The Thomist*, Washington, les *Acta Academiæ romanæ sancti Thomæ Aquinatis.* De même parmi les publications qui fournissent d'utiles contributions

dans le même sens, il faut compter celles de l'*Institut de philosophie* de Louvain, ainsi que la *Revue néo-scolastique* de Louvain, les *Ephemerides Lovanienses*, la *Revue de philosophie* de l'Institut catholique de Paris; la *Rivista neo-scolastica* de Milan, le *Gregorianum*, et de nombreuses monographies, notamment celles parues dans la *Bibliothèque thomiste*, publiée sous la direction des dominicains de la province de Paris.

II. Synthèse métaphysique du thomisme. — Cette synthèse métaphysique est avant tout une philosophie de l'être, ou une ontologie, fort différente d'une philosophie du phénomène ou phénoménisme, d'une philosophie du devenir ou évolutionnisme et d'une philosophie du moi ou psychologisme. Nous dirons d'abord ce qu'elle enseigne au sujet de l'être intelligible, qui est, selon elle, le premier objet connu par notre intelligence, et au sujet des premiers principes. Nous verrons ensuite comment elle se précise par la doctrine de l'acte et de la puissance et par les principales applications de celle-ci.

1° *L'être intelligible et les premiers principes.* — Saint Thomas enseigne, après Aristote, que le premier objet connu par notre intelligence est l'être intelligible des choses sensibles; c'est l'objet de la première appréhension intellectuelle, qui précède le jugement. Cf. Iª, q. v, a. 2 : *Primo in conceptione intellectus cadit ens; quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est in quantum est actu; unde ens est proprium objectum intellectus, et sic est primum intelligibile, sicut sonus est primum audibile.* Voir aussi Iª, q. LXXXV, a. 3; Iª-IIæ, q. XCIV, a. 2; *Cont. Gent.*, l. II, c. LXXXIII; *De veritate*, q. I, a. 1. Or, l'être, c'est ce qui existe (être actuel) ou peut être (être possible), *id cujus actus est esse.* De plus l'être que notre intelligence appréhende tout d'abord ce n'est pas l'être de Dieu, ni l'être du sujet pensant, mais l'être des choses sensibles : *Quod statim ad occursum rei sensatæ apprehenditur intellectu.* S. Thomas, *De anima*, l. II, c. VI, lect. 13 *(de sensibili per accidens).* Notre intelligence est en effet la dernière des intelligences, qui a pour objet propre ou proportionné le dernier des intelligibles, l'être intelligible des choses sensibles. Iª, q. LXXVI, a. 5. Tandis que l'enfant connaît par les sens la blancheur et la saveur du lait par exemple, il saisit par l'intelligence l'être intelligible de cet objet sensible, *per intellectum apprehendit ens dulce ut ens et per gustum ut dulce.*

Dans l'être intelligible ainsi connu, notre intelligence saisit d'abord son opposition au non-être, qui est exprimée dans le principe de contradiction, l'être n'est pas le non-être. Cf. *Cont. Gent.*, l. II, c. LXXXIII : *Naturaliter intellectus noster cognoscit ens et ea quæ sunt per se entis, in quantum hujusmodi, in qua cognitione fundatur primorum principiorum notitia, ut non esse simul affirmare et negare (vel oppositio inter ens et non ens) et alia hujusmodi.* De même : Iª-IIæ, q. XCIV, a. 2. Tel est le point de départ du réalisme thomiste.

Ainsi notre intelligence connaît l'être intelligible et son opposition au néant, avant de connaître explicitement la distinction du moi et du non-moi. Ensuite, par réflexion sur son acte de connaissance, elle juge de l'existence actuelle de celui-ci et du sujet pensant, puis de l'existence actuelle de telle chose sensible singulière, saisie par les sens; cf. Iª, q. LXXXVI, a. 1; *De veritate*, q. X, a. 5. L'intelligence connaît d'abord l'universel, pendant que les sens atteignent le sensible et le singulier.

Dès son point de départ, le réalisme thomiste apparaît ainsi comme un « réalisme modéré », qui tient que l'universel, sans être formellement comme universel, dans les choses singulières, a son fondement en elles. Cette doctrine s'élève ainsi entre deux extrêmes, qu'elle considère comme deux déviations : *le réalisme absolu* de Platon, qui tient que l'universel existe formellement en dehors de l'esprit (idées séparées), et *le nominalisme*, qui nie que l'universel ait un fondement dans les choses singulières et qui le réduit à une représentation subjective accompagnée d'un nom commun. Tandis que le réalisme platonicien pense avoir une intuition intellectuelle confuse de l'être divin ou de l'Idée du Bien, le nominalisme ouvre les voies à l'empirisme et au positivisme, qui réduisent les premiers principes rationnels à des lois expérimentales des phénomènes sensibles, par exemple le principe de causalité à cet énoncé : tout phénomène suppose un phénomène antécédent. S'il en est ainsi, les premiers principes de la raison, n'étant plus des lois de l'être, mais seulement des phénomènes, ne permettront plus de s'élever à la connaissance de Dieu, cause première, qui dépasse l'ordre des phénomènes.

Le réalisme modéré d'Aristote et de saint Thomas reste conforme à l'intelligence naturelle spontanée, qu'on appelle le sens commun. Cela apparaît surtout par ce qu'il enseigne sur la valeur réelle et la portée des premiers principes rationnels. Il tient que l'intelligence naturelle saisit les premiers principes dans l'être intelligible, objet de la première appréhension intellectuelle. Ces principes lui apparaissent dès lors, non seulement comme des lois de l'esprit ou de la logique, non seulement comme des lois expérimentales des phénomènes, mais comme des lois nécessaires et universelles de l'être intelligible ou du réel, de ce qui est et peut être. Ces principes sont subordonnés, en ce sens qu'ils dépendent d'un premier qui affirme ce qui convient premièrement à l'être.

Le tout premier principe énonce l'opposition de l'être et du néant; sa formule négative est le *principe de contradiction :* « l'être n'est pas le non-être » ou « une même chose ne peut sous le même rapport et en même temps être et ne pas être. » — Sa formule positive est le *principe d'identité :* « ce qui est, est; ce qui n'est pas, n'est pas », ce qui revient à dire : l'être n'est pas le non-être; comme on dit : le bien est le bien, le mal est le mal, pour dire que l'un n'est pas l'autre. Sur la valeur réelle et l'universalité du principe de contradiction, cf. S. Thomas, *In Metaph.*, l. IV, lect. 5-15.

Au principe de contradiction ou d'identité se subordonne le *principe de raison d'être* pris dans toute sa généralité : « tout ce qui est a sa raison d'être, en soi, s'il existe par soi, dans un autre, s'il n'existe pas par soi. » Mais cette raison d'être doit s'entendre analogiquement en divers sens : 1. Les propriétés d'une chose ont leur raison d'être dans l'essence ou la nature de cette chose, par exemple les propriétés du cercle dans la nature de celui-ci. 2. L'existence d'un effet a sa raison d'être dans la cause efficiente qui le produit et le conserve, c'est-à-dire dans la cause qui rend raison non seulement du devenir mais de l'être de l'effet; ainsi l'être par participation a sa raison d'exister dans l'être par essence. 3. Les moyens ont leur raison d'être dans la fin à laquelle ils sont ordonnés. 4. La matière est aussi la raison d'être de la corruptibilité des corps. Le principe de raison d'être doit donc s'entendre analogiquement, soit de la raison d'être intrinsèque (ainsi la nature du cercle a en soi sa raison, et celle de ses propriétés) soit de la raison d'être extrinsèque (efficiente ou finale). Cf. S. Thomas, *In Physicam*, l. II, lect. 10 : *Hoc quod dico* PROPTER QUID, *quærit de causa; sed ad propter quid non respondetur nisi aliqua dictarum (quatuor) causarum.* Pourquoi le cercle a-t-il ces propriétés? A raison de sa nature même, de sa définition. Pourquoi ce fer se dilate-t-il? Parce qu'il a été chauffé. Pourquoi venez-vous ici? Dans tel but. Pourquoi l'homme est-il

mortel? Parce qu'il est un composé matériel et corruptible. La raison d'être, répondant à la question *propter quid*, est ainsi multiple; elle se prend en des sens divers, mais proportionnellement semblables, ou analogiques. Ceci est capital; c'est ainsi que la notion de cause efficiente suppose la notion très universelle de cause qui s'applique aussi à la fin, à l'agent, et à la cause formelle. Cf. aussi *In Metaph.*, l. V, c. II, lect. 2. De ce point de vue, le principe de raison d'être a été formulé bien avant Leibniz.

Le *principe de substance* se formule : « tout ce qui existe comme sujet de l'existence *(id quod est)* est substance, et se distingue de ses accidents ou de ses modes *(id quo aliquid est, v. g. album, calidum).* » On dit ainsi communément que l'or et l'argent sont des substances. Ce principe est un dérivé du principe d'identité, car tout ce qui existe comme sujet de l'existence est *un et le même* sous ses phénomènes multiples, soit permanents, soit successifs. La notion de substance apparaît ainsi comme une simple détermination de la première notion d'être (l'être est maintenant conçu explicitement comme substantiel), et le principe de substance est une simple détermination du principe d'identité. Dès lors les accidents ont leur raison d'être dans la substance. Cf. S. Thomas, *In Metaph.*, l. V, lect. 10 et 11.

Le *principe de causalité efficiente* se formule aussi en fonction de l'être, non pas « tout phénomène suppose un phénomène antécédent », mais « tout ce qui arrive à l'existence a une cause efficiente » ou encore « tout être contingent, même s'il existait *ab æterno*, a besoin d'une cause efficiente, et en dernière analyse d'une cause incausée ». Bref l'être par participation (dans lequel se distingue le sujet participant et l'existence participée) dépend de l'Être par essence, cf. S. Thomas, Iª, q. II, a. 2.

Le *principe de finalité* est exprimé par Aristote et saint Thomas en ces termes : « tout agent agit pour une fin » c'est-à-dire *tend* vers un bien qui lui convient; mais cela de façons très différentes : ou bien cette tendance est simplement naturelle et inconsciente (comme la pierre tend vers le centre de la terre et tous les corps vers le centre de l'univers pour la cohésion de celui-ci); ou bien cette tendance s'accompagne de connaissance sensible (comme chez l'animal qui recherche sa nourriture); ou bien cette tendance est dirigée par l'intelligence, qui seule connaît la fin comme fin, *sub ratione finis*, c'est-à-dire *la raison d'être* des moyens. Cf. S. Thomas, *In Physicam*, l. II, c. III, lect. 5, 12-14; Iª, q. XLIV, a. 4; Iª-IIæ, q. I, a. 2; *Cont. Gent.*, l. III, c. II.

Du principe de finalité dépend le premier principe de la raison pratique et de la morale : « Il faut faire le bien et éviter le mal »; il est fondé sur la notion de bien, comme le principe de contradiction ou d'identité sur la notion d'être. En d'autres termes : l'être raisonnable doit vouloir le bien raisonnable, auquel ses facultés sont ordonnées par l'auteur de sa nature. Cf. S. Thomas, Iª-IIæ, q. XCIV, a. 2.

Ces principes sont ceux de l'intelligence naturelle, qui se manifeste d'abord sous la forme spontanée, qu'on appelle souvent le sens commun, ou l'aptitude de l'intelligence à juger sainement des choses, avant toute culture philosophique. Le sens commun ou la raison naturelle saisit ces principes évidents de soi dans l'être intelligible, premier objet connu par notre intelligence dans le sensible; mais il ne saurait encore les formuler d'une manière exacte et universelle.

Nous avons exposé plus longuement ces fondements du réalisme thomiste dans deux ouvrages : *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques*, 1909, 4ᵉ éd., 1936, et *Dieu, son existence et sa nature*, 1915, 6ᵉ éd. 1936, p. 108-226. Voir aussi J. Maritain, *Éléments de philosophie*, t. I, 6ᵉ éd., 1921, p. 87-94; *Sept leçons sur l'être*, s. d.

Comme le remarque Ét. Gilson, *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, 1939, p. 213-239, le réalisme thomiste ne se fonde pas sur un postulat, mais sur l'appréhension intellectuelle de l'être intelligible des choses senties, sur l'évidence de cette proposition fondamentale : *Illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit est ens*, S. Thomas, *De veritate*, q. I, a. 1. Ce réalisme se fonde aussi sur l'évidence intellectuelle des premiers principes comme lois de l'être, en particulier sur l'évidence du principe de contradiction ou d'identité : « ce qui est, est; ce qui n'est pas, n'est pas. » Si l'intelligence humaine met en doute la valeur réelle de ce principe, le *cogito ergo sum* de Descartes s'évanouit, comme l'ont dit les thomistes depuis le XVIIᵉ siècle; car, si le principe de contradiction n'est pas certain, il se pourrait que j'existe et que je n'existe pas, que ma pensée personnelle ne se distingue pas véritablement d'une pensée impersonnelle, et que celle-ci ne se distingue pas non plus du subconscient ou même de l'inconscient. La proposition universelle : *aliquid non potest simul esse et non esse* est antérieure à cette proposition particulière : *ego sum, et non possum simul esse et non esse;* cf. Iª, q. LXXXV, a. 3 : *cognitio magis communis est prior quam cognitio minus communis.*

Jusqu'ici cette synthèse métaphysique ne semble pas dépasser notablement l'intelligence naturelle; en réalité pourtant elle la dépasse déjà beaucoup, en la justifiant. Elle la dépasse davantage lorsqu'elle se précise dans la doctrine de l'acte et de la puissance. Il importe de rappeler ici brièvement comment elle y est parvenue.

2° *La doctrine de l'acte et de la puissance et ses conséquences.* — La doctrine de l'acte et de la puissance est, comme l'âme de toute la philosophie aristotélicienne, approfondie et développée par saint Thomas (cf. art. ACTE ET PUISSANCE, t. I, col. 334; ARISTOTÉLISME), *ibid.*, col. 1870.

Selon cette philosophie, tout être matériel ou corporel et même tout être fini est composé de puissance et d'acte, au moins d'essence et d'existence, d'une essence qui *peut* exister, qui limite l'existence, et d'une existence qui actualise cette essence; Dieu seul est Acte pur, car son essence est identique à son existence, lui seul est l'Être même éternellement subsistant.

Les grands commentateurs de saint Thomas ont souvent noté que cette synthèse est fort différente suivant que la *puissance* est conçue soit comme un *principe réel distinct de l'acte si imparfait qu'on le suppose*, soit comme un *acte imparfait*. La première position est celle des thomistes, la seconde est celle de quelques scolastiques, en particulier de Suarez, et apparaît ensuite davantage chez Leibniz, pour qui la puissance est la force ou un acte virtuel, dont l'activité est empêchée, celle d'un ressort par exemple.

Si cette division de l'être réel en puissance et acte est une division primordiale qui se retrouve partout dans l'ordre créé, on conçoit que la divergence que nous venons d'indiquer et que nous allons expliquer soit fondamentale et se retrouve elle-même partout.

Plusieurs auteurs de manuels de philosophie font abstraction de cette divergence et se contentent de donner des définitions quasi nominales de l'acte et de la puissance; ils indiquent leurs relations et les axiomes communément reçus, mais ils ne déterminent pas assez pourquoi, selon Aristote, il est *nécessaire* d'admettre la réalité de la puissance entre le néant absolu et l'être déterminé; ils ne montrent pas davantage comment et en quoi la puissance réelle se distingue de la privation, de la simple possibilité, ou au contraire de l'acte imparfait si pauvre soit-il.

Nous insisterons sur ce point, et montrerons ensuite quelles en sont les conséquences dans l'ordre de l'être et dans celui de l'opération ou de l'action, selon le principe : *operari sequitur esse et modus operandi modum essendi.*

1. *Qu'est-ce que la puissance et pourquoi est-elle requise comme réellement distincte de l'acte?* — Selon Aristote, cf. *Physique*, l. I et II et *Métaphysique*, l. I, V (IV), IX (VIII), la distinction réelle entre la puissance et l'acte est absolument nécessaire pour concilier le mouvement, la mutation des êtres sensibles et leur multiplicité, affirmées par l'expérience, avec le principe de contradiction ou d'identité : « l'être est l'être, le non-être est non-être », plus brièvement : « l'être n'est pas le non-être »; une chose est ou n'est pas, il n'y a pas de milieu, et elle ne peut en même temps exister et ne pas exister.

Cette nécessité d'admettre la réalité de la puissance apparaît pour Aristote comme l'unique solution possible des arguments de Parménide, qui nient la multiplicité et le devenir en s'appuyant sur le principe d'identité ou de contradiction. Cf. Aristote, *Physique*, l. I, c. VI et VIII; *Métaphysique*, l. I, c. V; l. IV (III), *per totum;* l. IX (VIII), *per totum.*

Les deux arguments de Parménide contre le devenir et la multiplicité sont les suivants : *a) Ex ente non fit ens, quia jam est ens, et ex nihilo nihil fit, ergo ipsum fieri est impossibile;* si un être arrive à l'existence, il provient ou de l'être ou du néant, il n'y a pas de milieu; or il ne peut provenir de l'être, comme la statue ne peut provenir de la statue qui est déjà; il ne peut non plus provenir du néant; donc *le devenir est impossible*, en vertu du principe d'identité ou de contradiction, ainsi formulé par Parménide : « l'être est, le non-être n'est pas, on ne sortira pas de cette pensée. » — *b) La multiplicité des êtres est aussi impossible*, en vertu du même principe. L'être en effet ne peut être limité, diversifié et multiplié par lui-même qui est homogène, mais seulement par autre chose que lui; or, ce qui est autre que l'être est non-être, et le non-être n'est pas. L'être reste donc de toute éternité ce qu'il est, absolument un, identique à lui-même et immuable; les êtres finis ne sont qu'une apparence, dans ce panthéisme ou ce monisme absolument statique, qui tend à l'absorption du monde en Dieu.

Héraclite disait au contraire : tout se meut, tout devient, et l'opposition de l'être et du non-être n'est qu'une opposition toute abstraite et même verbale, car, dans le devenir, qui est à lui-même sa raison, l'être et le non-être s'identifient d'une façon dynamique; en effet, ce qui devient est en même temps d'une certaine façon et pourtant n'est pas encore, puisqu'il devient. De ce second point de vue le principe de contradiction ou d'identité ne serait plus une loi de l'être, ni de l'intelligence supérieure, mais seulement une loi abstraite de la raison inférieure et même une simple loi grammaticale du discours, pour éviter de se contredire. De ce point de vue, le devenir universel est à lui-même sa raison, l'évolution du monde est créatrice d'elle-même, elle n'a pas besoin d'une cause première supérieure ni d'une fin ultime. C'est une autre forme du panthéisme, un panthéisme évolutionniste et finalement athée, car il tend à l'absorption de Dieu dans le monde, Dieu devient dans le monde et dans l'humanité et il ne sera jamais.

Aristote maintient contre Héraclite que le principe de contradiction ou d'identité est loi non seulement de la pensée inférieure et du discours, mais de l'intelligence supérieure et de l'être; cf. *Metaph.*, l. IV (III), du c. IV à la fin; et il cherche alors à résoudre les deux arguments de Parménide.

Platon en avait proposé une solution, en admettant d'une part le monde immobile des idées intelligibles et d'autre part le monde sensible qui est en perpétuel mouvement; il expliquait ce mouvement parce que la matière toujours transformable est, disait-il, un milieu entre l'être et le pur néant, c'est *un non-être qui existe en quelque façon.* Il portait ainsi la main, disait-il, sur la formule de Parménide en affirmant que d'une certaine façon le non-être est. Cf. Platon, *Le Sophiste*, 241 *d*, 257 *a*, 259 *e*. Il préparait ainsi confusément la solution aristotélicienne, qui sera approfondie par saint Thomas.

Aristote résout plus profondément et plus clairement que Platon les deux arguments de Parménide par la distinction de *puissance et acte*, qui s'impose nécessairement à sa pensée; cf. *Physique, loc. cit.*, et *Métaphysique, loc. cit.*

En effet ce qui *devient* ne peut provenir de *l'être en acte*, de l'être déterminé, qui existe déjà, la statue en devenir ne provient pas de la statue qui existe déjà; mais ce qui devient était d'abord *en puissance* et provient de l'être indéterminé ou de la *puissance réelle*, qui est un milieu entre l'être en acte et le pur néant. Ainsi la statue en devenir provient du bois non pas en tant que bois en acte, mais en tant qu'il est susceptible d'être sculpté. De même la plante et l'animal proviennent d'un germe qui se développe. De plus, après sa formation, la statue est *composée* du bois et de la forme reçue, qui peut faire place à une autre, de même la plante est composée de *la matière* et de *la forme spécifique* du chêne ou du hêtre; l'animal est composé de la matière et de la forme spécifique, du lion, par exemple, ou du cerf.

La réalité de la puissance est ainsi nécessairement requise, selon Aristote pour concilier la *multiplicité* des êtres et le *devenir*, affirmés par l'expérience, avec le *principe de contradiction ou d'identité*, loi fondamentale de l'être et de la pensée. Ce qui devient ne provient pas de l'être en acte, ni du pur néant, mais de la puissance réelle ou de *l'être encore indéterminé* et *déterminable*, dans la nature : d'un sujet transformable, comme la matière première commune à tous les corps ou comme la matière seconde : bois, argile, marbre, germe végétal ou animal, etc. On voit par là ce qu'est la puissance réelle selon Aristote; saint Thomas le montre plus explicitement dans son Commentaire sur les écrits du Stagirite, *locis citatis.*

La puissance réelle ou le *déterminable*, d'où proviennent la statue, la plante ou l'animal, s'éclaire en disant ce qu'elle n'est pas, puis ce qu'elle est.

a) Le déterminable ou la puissance n'est pas le *néant;* du néant rien ne peut provenir : *ex nihilo nihil fit*, disait Parménide; ce qui est vrai même lorsqu'on admet la création *ex nihilo*, car celle-ci n'est pas un devenir (Iª, q. XLV, a. 2, ad 2um) et nous cherchons ici l'origine du devenir.

b) Le déterminable ou la puissance n'est pas le *non-être* conçu comme négation ou privation d'une forme déterminée, par exemple de la forme de la statue. En effet cette négation ou cette privation en soi n'est rien, et *ex nihilo nihil fit;* de plus cette négation se trouve aussi dans l'air et dans l'eau liquide dont on ne peut faire une statue.

c) Le déterminable ou la puissance d'où provient la statue n'est pas non plus l'essence du bois, selon laquelle le bois est déjà actuellement ce qu'il est; ce n'est pas non plus la *figure actuelle* du bois à transformer, car *ex ente in actu non fit ens.*

d) Le déterminable ou la puissance n'est pas non plus la *figure imparfaite* de la statue en devenir, ce n'est pas un *acte imparfait;* cet acte si imparfait qu'on le suppose n'est pas le déterminable, mais déjà le mouvement ou la statue en devenir et non plus seulement en puissance.

Mais alors le déterminable qu'est-il positivement?

Qu'est la puissance réelle prérequise au mouvement, à la mutation, à la transformation? C'est une *capacité réelle* de recevoir une forme déterminée, celle par exemple de la statue, capacité qui n'est pas dans l'air, dans l'eau, mais dans le bois, le marbre, l'argile; on l'appelle puissance réelle à devenir statue, ou statue en puissance.

Telle est la doctrine développée par Aristote dans tout le l. I de sa *Physique*, tandis que Platon parlait seulement d'un « non-être qui est d'une certaine façon » et qu'il paraissait confondre quelquefois avec la privation, ou avec la simple possibilité, et d'autres fois avec un acte imparfait; la conception platonicienne de la matière et celle du non-être en général restait très obscure en comparaison de la notion aristotélicienne de puissance.

Saint Thomas perfectionne cette notion de la *puissance réelle passive;* il l'oppose plus distinctement à la puissance active et la distingue mieux de la simple possibilité, qui est prérequise et qui suffit pour la création *ex nihilo*, mais qui ne suffit pas à la mutation ou au changement. La mutation suppose en effet un sujet réel déterminable, muable, tandis que la création est une production de tout l'être créé *ex nulla præsupposita potentia reali;* et comme la puissance active doit être d'autant plus parfaite que la puissance passive est plus pauvre ou imparfaite, quand la puissance passive est réduite à zéro, la puissance active doit être infinie; Dieu seul peut créer quelque chose de rien; l'effet le plus universel qui est *l'être* de toutes choses ne peut être produit comme tel que par la cause la plus universelle qui est l'Être suprême. Cf. S. Thomas, Iª, q. XLV, a. 1, 2, 5; IIIª, q. LXXV, a. 8.

La notion de puissance réelle ne permet pas seulement d'expliquer contre Parménide le devenir, mais aussi la *multiplicité* des êtres. Elle s'explique par la multiplication de la forme ou de l'acte par la puissance où elle est reçue, comme la figure d'Apollon est multipliée en divers morceaux de bois ou de marbre où elle est reproduite. En effet lorsque ce qui était d'abord en puissance est en acte, la puissance réelle reste au dessous de l'acte; le bois par exemple, en tant qu'il a *reçu* la forme de statue, *limite* cette forme comme une *capacité réelle* qui l'a reçue, et même il peut la perdre et recevoir une autre forme. Tant que la forme de la statue d'Apollon reste en cette partie de bois, elle est reçue, limitée, individuée par lui et elle n'est plus participable, quoique une forme toute semblable puisse être reproduite en une autre portion de matière et cela indéfiniment.

2. *Le principe de la limitation de l'acte par la puissance.* — Tout cela montre, au moins dans l'ordre des choses sensibles, la vérité de ce principe : l'acte, étant une perfection, n'est pas la puissance, qui est une capacité réelle de perfection, et l'acte n'est limité et multiplié que par la puissance réellement distincte de lui, en laquelle il est reçu.

Saint Thomas dit clairement, *De spiritualibus creaturis*, a. 8 : *Quæcumque forma, quantumcumque materialis et infima, si ponatur abstracta vel secundum esse, vel secundum intellectum, non remanet* NISI UNA *in specie una. Si enim intelligatur albedo absque omni subjecto subsistens, non erit possibile ponere plures albedines...; et similiter si esset humanitas abstracta (a materia), non esset nisi una.* Voir aussi Iª, q. L, a. 4 : *Ea quæ conveniunt specie et differunt numero, conveniunt in forma, sed distinguuntur materialiter. Si ergo angeli non sunt compositi ex materia et forma, ut dictum est, sequitur quod impossibile sit esse duos angelos ejusdem speciei.*

D'où la 2ᵉ des XXIV thèses thomistes approuvées par la S. Congrégation des Études en 1914 : *Actus, utpote perfectio, non limitatur nisi per potentiam quæ est capacitas perfectionis. Proinde in quo ordine actus est purus, in eodem nonnisi illimitatus et unicus existit; ubi vero est finitus ac multiplex, in veram incidit cum potentia compositionem.* On sait que Suarez s'éloigne de cet enseignement, *Disp. Met.*, XXX, sect. 2, n. 18; XXXI, sect. 13, n. 14 sq.; *De angelis*, l. I, c. XII et XV.

De ce principe admis par saint Thomas et par toute son école dérivent de très nombreuses conséquences soit dans l'ordre de *l'être*, soit dans celui de *l'opération* ou de l'action, dont le mode est proportionné au mode d'être de l'agent.

3. *Applications principales du principe : « l'acte est limité par la puissance. »* — Nous indiquons ces applications d'abord dans l'ordre de l'être et en suivant une voie ascendante.

a) La matière n'est pas la forme, elle en est réellement distincte. — Le principe « l'acte est limité par la puissance » est mieux connu par la considération attentive de la mutation substantielle, par exemple de la corruption d'un lion dont il ne reste que des cendres, ou par l'assimilation nutritive d'un aliment non vivant qui devient chair humaine. Ces mutations substantielles exigent un sujet déterminable, mais nullement déterminé, car s'il avait déjà une détermination ce serait déjà une substance comme l'air ou l'eau, et les mutations susdites ne seraient plus substantielles, mais accidentelles.

Le sujet de ces mutations est donc purement potentiel, il est une *pure puissance.* La matière première n'est pas du combustible, du ciselable, du respirable, c'est pourtant du réel déterminable et toujours transformable. Cette pure puissance ou simple capacité réelle d'une forme substantielle n'est pas le néant *(ex nihilo nihil fit);* ce n'est pas la simple *privation* de la forme qui va venir; ce n'est pas quelque chose de substantiel déjà déterminé, *non est quid, nec quale nec quantum, nec aliquid hujusmodi, Metaph.*, l. VII (VI), comment. de saint Thomas, lect. 2, 6. Ce n'est pas non plus le commencement, l'*inchoatio* de la forme qui va venir ou un acte imparfait, de même que le bois qui *peut* être sculpté n'est pas encore, comme tel, le commencement de la forme de la statue. L'acte imparfait est le mouvement lui-même et non pas la puissance prérequise par le mouvement.

Cette capacité de recevoir une forme substantielle est donc une certaine *réalité*, une *puissance réelle*, qui n'est pas une *actualité;* elle *n'est pas* la forme substantielle, car elle s'oppose à elle comme le déterminable au déterminant, comme le participant au participé; et si *antérieurement à la considération de notre esprit*, la matière, pure puissance, *n'est pas* la forme substantielle, elle en est *réellement distincte.* Bien plus elle en est séparable, car elle peut perdre la forme reçue, pour en recevoir une autre, mais elle ne peut pas exister sans aucune forme, *corruptio unius est generatio alterius.*

Ainsi de la distinction entre puissance et acte dérive la distinction réelle entre la matière première et la forme, exigées pour expliquer la mutation substantielle. Il suit de là que la matière première n'a pas d'existence propre, comme elle n'a pas d'actualité propre, elle n'existe que par l'existence du composé; cf. S. Thomas, Iª, q. XV, a. 3, ad 3um : *materia secundum se neque esse habet, neque cognoscibilis est.* On sait que Suarez s'est éloigné de cette doctrine, cf. *Disp. Met.*, XIII, sect. 5; *ibid.*, XXXIII, sect. 1; *ibid.*, XV, sect. 6, n. 3, et sect. 9.

De la même manière, saint Thomas, après Aristote, explique la *multiplication* de la forme substantielle, parce que la matière reste sous la forme reçue, qu'elle limite et qu'elle peut perdre, exemple : la forme spécifique du lion, qui est indéfiniment participable, est dans la matière, par laquelle elle est limitée pour cons-

tituer ce lion individuel, ce composé engendré et corruptible.

Tout cet enseignement se trouve déjà chez Aristote dans les deux premiers livres de sa *Physique*, où apparaît admirablement, du moins dans l'ordre des choses sensibles, la vérité de ce principe « l'acte est limité et multiplié par la puissance ». Il détermine ou actualise celle-ci, mais il est limité par elle. Ainsi la figure d'Apollon détermine ce morceau de cire, mais est limitée par lui, car elle y est participée et comme telle elle n'est plus participable, mais seulement en d'autres morceaux de cire ou de marbre. Cf. S. Thomas, Iª, q. VII, a. 1.

Le Docteur angélique perfectionne grandement la doctrine d'Aristote en considérant le principe de *la limitation* de l'acte par la puissance, non seulement dans l'ordre des choses sensibles, mais d'une façon beaucoup plus universelle, relativement aux êtres spirituels et à l'infinité de Dieu.

b) L'essence créée ou finie n'est pas son existence, mais est réellement distincte d'elle. — Saint Thomas remarque que, si la forme substantielle ou spécifique des êtres sensibles, par exemple du lion, est *limitée* par la puissance réelle qui la reçoit, c'est précisément en tant qu'elle est un *acte* ou une *perfection* reçue dans la *capacité réelle*, susceptible de la contenir. Aussi donne-t-il au principe une forme qui peut s'appliquer même dans l'ordre suprasensible : « L'acte, comme perfection, n'est limité que par la puissance, qui est une capacité de perfection. » Cf. Iª, q. VII, a. 1. Or, ajoute saint Thomas, *ibid.*, l'existence est un acte et même ce qu'il y a de plus formel en toutes choses, l'ultime actualité : *Illud quod est maxime formale omnium est ipsum esse. Ibid.* Il dit encore Iª, q. IV, a. 1, ad 3um : *Ipsum esse est perfectissimum omnium : comparatur enim ad omnia ut actus : nihil enim habet actualitatem, nisi in quantum est; unde ipsum esse est actualitas omnium rerum et etiam ipsarum formarum; unde non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum, sed magis sicut receptum ad recipiens, cum enim dico esse hominis vel equi, vel cujuscumque alterius, ipsum esse consideratur* UT FORMALE *et* RECEPTUM, *non autem ut illud cui competit esse.*

Or, comme l'existence, *esse*, est un acte de soi illimité, elle n'est limitée de fait que par la puissance dans laquelle elle est reçue, c'est-à-dire par l'essence finie, qui est capable d'exister. Par opposition, « comme l'être divin (l'existence en Dieu) n'est pas une existence reçue, mais l'être même subsistant, il est manifeste que Dieu est infini et souverainement parfait ». Iª, q. VII, a. 1. Il est par suite réellement et essentiellement distinct du monde et de tout être fini. *Ibid.*, ad 3um. C'est ce qu'affirme la première des XXIV propositions thomistes approuvées en 1914 par la S. Congrégation des Études : *Potentia et actus ita dividunt ens, ut quidquid est, vel sit actus purus, vel ex potentia et actu tanquam primis atque intrinsecis principiis necessario coalescat.*

Pour Suarez au contraire, tout ce qui est, même la matière première, de soi est en acte, quoiqu'il soit en puissance aussi à autre chose. *Disp. Met.*, XV, sect. 9; XXXI, *per totum.* Ne concevant pas la puissance, comme simple capacité de perfection, il nie l'universalité du principe « l'acte n'est limité que par la puissance »; il dit : « l'acte est peut-être limité par lui-même ou par l'agent qui le produit. » Cf. *Disp. Met.*, XXX, sect. 2, n. 18; XXXI, sect. 13, n. 14.

Peut-on prouver le principe : « l'acte n'est limité que par la puissance » tel que l'a entendu saint Thomas et son école? — On ne démontre pas ce principe par un raisonnement direct et illatif, car il ne s'agit pas ici d'une conclusion, mais vraiment d'un principe premier *per se notum*, évident par lui-même, à condition de bien entendre la signification de ses termes, du sujet et du prédicat. Mais l'explication de ces termes peut se proposer sous la forme d'un raisonnement, non pas illatif, mais explicatif, qui contient en même temps une démonstration indirecte ou par l'absurde. Cet argument peut se formuler ainsi.

L'acte comme perfection de soi illimitée dans son ordre (par exemple : l'existence, la sagesse, l'amour) *ne peut être limité de fait que par autre chose* qui ait rapport à lui et qui rende raison de cette limite. — Or cette autre chose qui le limite ne peut être que *la puissance réelle* ou *capacité de perfection* à recevoir. — Donc l'acte, de soi illimité comme perfection, n'est limité que par la puissance qui le reçoit. La majeure de ce raisonnement explicatif est évidente; si en effet l'acte (par ex. l'acte d'exister, l'acte de sagesse, ou encore l'amour) n'est pas limité par soi, il ne peut être limité de fait que par autre chose que lui, qui rende raison de cette limite. Ainsi l'existence de la pierre, de la plante, de l'animal, de l'homme est limitée par leur nature ou essence, qui est susceptible d'exister, *quid capax existendi.* L'essence peut rendre raison de cette limite de l'existence, car elle est intrinsèquement relative à elle, c'est une capacité restreinte d'exister. De même la sagesse dans l'homme est limitée par la capacité restreinte de son intelligence et l'amour en lui est limité par la capacité restreinte de sa puissance d'aimer.

La mineure de l'argument n'est pas moins certaine : pour expliquer qu'un acte de soi illimité est limité de fait, il ne suffit pas, quoi qu'en dise Suarez, de recourir à l'agent qui l'a produit, car l'agent est une *cause extrinsèque* et il s'agit d'expliquer pourquoi son effet est *intrinsèquement limité*, pourquoi l'être de la pierre, de la plante, de l'animal, de l'homme est limité, alors que la notion d'être n'implique pas de limite, ni surtout ces différentes limites. De même que le statuaire ne peut faire une statue d'Apollon limitée à telle portion de l'espace *sans un sujet* (bois, marbre, argile) capable de *recevoir la forme* de cette statue, ainsi l'auteur de la nature ne peut produire l'être, l'existence de la pierre, de la plante, de l'animal, *sans un sujet* capable de *recevoir l'existence* et de la limiter de ces différentes façons constatées dans la pierre, la plante et l'animal.

C'est pourquoi saint Thomas dit : *Deus simul dans esse, producit id quod esse recipit, De potentia*, q. III, a. 1, ad 17um, ou encore : *Hoc est contra rationem* FACTI, *quod essentia rei sit ipsum esse ejus, quia esse subsistens non est esse creatum.* Iª, q. VII, a. 2, ad 1um.

S'il en était autrement, l'argument de Parménide renouvelé par Spinoza contre la multiplicité des êtres serait insoluble. Parménide disait que l'être, *esse*, ne peut être limité, diversifié et multiplié par lui-même, mais seulement par *autre* chose, et que ce qui est *autre* que l'être est *non-être* et pur néant.

La réponse aristotélicienne et thomiste est celle-ci : *præter esse est capacitas realis ad esse et limitans esse.* Cette capacité qui limite l'acte d'exister, n'est pas le néant, ni la privation, ni l'existence imparfaite, c'est la *puissance réelle*, réellement distincte de l'*esse*, comme le bois transformable reste sous la figure de la statue, qu'il a reçue, comme la matière première reste sous la forme substantielle, qu'elle peut perdre, et est réellement distincte d'elle. *Antérieurement à la considération de notre esprit*, comme la matière *n'est pas* la forme et s'oppose à elle comme le déterminable au déterminant, ainsi l'essence de la pierre, de la plante, de l'animal *n'est pas* leur existence; elle ne contient pas dans sa raison formelle d'essence *(quid capax existendi)* l'existence actuelle, qui est un prédicat non pas essentiel mais contingent. Il n'est pas non plus de la raison de l'existence d'être limitée, ni d'avoir ces différentes limites de la pierre, de la plante, etc.

L'essence finie et l'existence s'opposent comme le déterminable perfectible et le déterminant qui actualise, comme la limite et le limité, comme le participant et le participé. Avant la considération de notre esprit, cette proposition est vraie : l'essence finie *n'est pas* son existence. Or, si le verbe *est* dans le jugement affirme l'identité réelle du sujet et du prédicat (Iª, q. XIII, a. 12), la négation *n'est pas* nie cette identité réelle ou affirme la distinction réelle. Cette distinction réelle ne peut être perçue par les sens, ni saisie par l'imagination, mais seulement par l'intelligence qui pénètre plus profondément, *intus legit*, et qui voit que l'essence finie ne contient pas le prédicat non essentiel, mais tout contingent, de l'existence.

Il y a là une grande différence entre la doctrine de saint Thomas et celle qui dit : l'être est la notion la plus simple, et donc tout ce qui existe de quelque façon que ce soit est être en acte quoiqu'il soit souvent en puissance à autre chose; ainsi la matière première est déjà en acte imparfaitement, et l'essence finie est aussi être en acte et n'est pas réellement distincte de son existence. Ainsi parle Suarez, *Disp. Met.*, XV, sect. 9; XXX, XXXI.

Un suarézien, le P. Descoqs, S. J., au sujet de la première des XXIV propositions thomistes a même soutenu ce qui suit : « La première des XXIV thèses thomistes est ainsi libellée : *Potentia et actus ita dividunt ens, ut quidquid est, vel sit actus purus, vel ex potentia et actu tanquam primis atque intrinsecis principiis necessario coalescat...* Or, que cette thèse reproduise fidèlement la doctrine de Cajétan et de ceux qui, dans la suite, se sont inspirés de lui, je n'y contredirai certes pas. Mais on aura beau faire, on ne montrera pas, et les principaux commentateurs des XXIV thèses ont eu beau faire, ils n'ont pas pu montrer que la dite doctrine se trouve chez le Maître. » *Revue de philosophie*, 1938, p. 412; cf. p. 410-411; 429.

La Congrégation des Études s'est-elle donc trompée quand, en 1914, elle a approuvé en ces termes cette première des XXIV thèses et celles qui en dérivent comme une juste expression de la doctrine de saint Thomas? Est-il vrai comme on l'a prétendu, *art. cit.*, p. 410 sq., que saint Thomas n'a jamais dit qu'*en toute substance créée* il y a, non seulement une composition logique, mais une *composition réelle* de deux principes intrinsèques réellement distincts dont l'un serait puissance subjective (son essence), par rapport à l'autre qui serait son acte (l'existence)? — Saint Thomas dit au contraire expressément, *De veritate*, q. XXVII, a. 1, ad 8um :

Omne quod est in genere substantiæ est compositum *reali compositione;* eo quod id quod est in prædicamento substantiæ est in suo esse subsistens, et oportet quod *esse suum* sit *aliud* quam *ipsum;* alias non posset differre secundum esse ab illis cum quibus convenit in ratione suæ quidditatis; quod requiritur in omnibus qui sunt directe in prædicamento; et ideo omne quod est directe in prædicamento substantiæ, COMPOSITUM est saltem EX ESSE ET QUOD EST.

Le début de ce texte montre qu'il s'agit de composition non pas seulement logique, mais réelle; c'est exactement ce que veut dire la première des XXIV thèses.

De même le saint Docteur a dit dans son commentaire sur les *Sentences*, l. I, dist. XIX, q. II, a. 2 :

Sicut se habet quilibet actus ad id cujus est actus, ita se habet quælibet duratio ad suum nunc. Actus autem ille qui mensuratur tempore, differt ab eo cujus est actus secundum rem, quia mobile non est motus, et secundum rationem successionis, quia mobile non habet substantiam de numero successivorum sed permanentium... *Actus* autem qui mensuratur ævo, scilicet *ipsum esse æviterni, differt ab eo cujus est actus re quidem*, sed non secundum rationem successionis, quia utrumque est sine successione. Et sic etiam intelligenda est differentia ævi ad nunc ejus. Esse autem quod mensuratur æternitate est *idem re* cum eo cujus est actus, sed differt tantum *ratione.*

Dans le texte précédent, saint Thomas disait : en tout être qui est dans le prédicament substance, il y a *composition réelle* de puissance et d'acte; il dit ici : dans les êtres mesurés par l'*ævum* (les anges), il y a *distinction réelle* entre l'*esse* et ce dont il est l'acte. C'est à la lettre ce qu'exprime la première des XXIV thèses thomistes.

Voir aussi dans les œuvres de saint Thomas le *Quodlibet* III, a. 20, écrit vers 1270 : *Sic ergo omnis substantia creata est* COMPOSITA *ex potentia et actu, id est ex eo* QUOD EST *et* ESSE, *ut Boetius dicit in libro de Hebd., sicut album componitur ex eo quod est album et albedine;* or il est certain que, pour saint Thomas, il y a distinction réelle entre le sujet blanc et sa blancheur, entre la substance et l'accident, que souvent elle peut perdre. Il y a là une distinction, non pas seulement logique ou postérieure à la considération de notre esprit, mais réelle.

Antérieurement à la considération de notre esprit dans un composé matériel, la matière *n'est pas* la forme substantielle, Aristote le dit nettement, et il parle de la matière et de la forme comme de deux causes intrinsèques distinctes. Saint Thomas ajoute à Aristote : de même en tout être créé il y a composition réelle de puissance et acte : essence et existence, *saltem ex esse et quod est.* S'il en était autrement l'argument de Parménide contre la multiplicité des êtres resterait insoluble. De même que la forme est multipliée par diverses portions de matière où elle est reçue, ainsi l'existence *(esse)* est multipliée par les diverses essences ou mieux encore par les divers sujets *(suppositum, id quod est)* où elle est reçue.

Qu'on relise pour s'en convaincre le *Contra Gentes*, l. II, c. LIII : *Quod in substantiis intellectualibus creatis est actus et potentia.* Il ne s'agit nullement de la composition logique de genre et de différence spécifique incluse dans la définition (ou essence) des esprits purs, mais d'une *composition réelle;* l'essence n'est réellement pas l'existence qui ne lui convient que de façon contingente.

En toutes ses œuvres, saint Thomas affirme que Dieu seul est Acte pur, qu'en lui seul l'essence et l'existence sont identiques : *Solus Deus est suum esse, non solum habet esse, sed est suum esse.* Cette proposition revient constamment sous sa plume, et c'est en cela qu'il voit la raison propre et profonde de la distinction de l'être divin et de l'être créé : *Ex hoc ipso quod* ESSE *Dei est* PER SE SUBSISTENS, NON RECEPTUM IN ALIQUO, *prout dicitur infinitum,* DISTINGUITUR AB OMNIBUS ALIIS *et alia removentur ab eo; sicut si esset albedo subsistens, ex hoc ipso quod non esset in alio differret ab omni albedine existente in subjecto.* Iª, q. VII, a. 1, ad 3um.

Ces textes pourraient être multipliés; on peut se reporter au *De veritate fundamentali philosophiæ christianæ* du P. Norbert del Prado, O. P., Fribourg-en-Suisse, 1911, p. 23 sq., où ils sont cités en abondance. Voir aussi P. Cornelio Fabro, C. P. S., *Neotomismo e Suarezismo*, dans *Divus Thomas*, Plaisance, 1941, fasc. 2, 3, 5, 6.

La première des XXIV thèses thomistes est donc bien de saint Thomas. Nous ne sommes pas engagés par elle dans une fausse direction intellectuelle sur un des points les plus importants de la philosophie et de la théologie, sur celui qui touche immédiatement à la distinction réelle et essentielle de Dieu et de la créature, de Dieu, Acte pur, souverainement simple et immuable et de la créature, toujours composée et changeante. Cf. F.-X. Maquart, *Elementa philosophiæ*, 1938, t. III *b*, *Ontologia*, p. 54-60. Il y a là, on le voit,

une divergence très notable entre saint Thomas et Suarez, qui revient dans une certaine mesure à la position de Duns Scot.

c) La notion d'être. — Selon les thomistes, la divergence première entre ces deux conceptions porte sur la notion même de l'être *(ens)*, dont traite l'ontologie avant même de parler des divisions de l'être. Pour saint Thomas, *ens non est univocum, sed analogum, alioquin diversificari non posset.* Ce qui est univoque, comme un genre, est diversifié par des différences *extrinsèques* au genre, comme l'animalité par la différence de chaque espèce animale; or, rien n'est *extrinsèque* à l'être *(ens)*, rien n'est en dehors de l'être. Parménide disait : « L'être ne peut être diversifié et multiplié que par *autre chose* que l'être; or, ce qui est *autre* que l'être est non-être et le non-être n'est pas. » Saint Thomas a répondu *In Metaph.*, l. I, c. v, lect. 9 : *In hoc decipiebatur (Parmenides et discipuli ejus) quia utebantur ente, quasi* UNA RATIONE *et* UNA NATURA, *sicut est natura alicujus generis. Hoc autem est impossibile. Ens enim non est genus, sed multipliciter dicitur de diversis.* Voir la 4e des XXIV thèses thomistes.

Duns Scot est revenu d'une certaine manière à la doctrine de Parménide en disant : l'être est univoque. *Opus Oxon.*, l. I, dist. III, q. II, n. 5 sq.; dist. V, q. I; dist. VIII, q. III; *IV Metaph.*, q. I. Suarez cherche une voie moyenne entre saint Thomas et Scot, et soutient que le concept objectif de l'être est *simpliciter unus* et que, par suite, tout ce qui est en quelque manière, comme la matière et l'essence, est être en acte. Cf. Suarez, *Disp. Met.*, II, sect. 2, n. 34; XV, sect. 9; XXX et XXXI. De ce point de vue on ne peut plus concevoir la pure puissance; elle serait *extra ens* et pur néant. Ainsi n'est plus conservée la vraie notion aristotélicienne de la *puissance réelle* (milieu entre l'acte et le néant), précisée pour résoudre les arguments de Parménide, qui restent alors insolubles.

On comprend qu'un thomiste peu après le concile de Trente, Reginaldus, O. P., dans son ouvrage *Doctrinæ D. Thomæ tria principia*, ait posé comme premier principe : *Ens est transcendens et analogum, non univocum;* comme second principe : *Deus est actus purus, solus Deus est suum esse;* et comme troisième : *absoluta specificantur a se, relativa ab alio.*

d) Notion métaphysique de Dieu. — De cette divergence que nous venons de noter entre saint Thomas et Suarez, au début de l'ontologie, *in via inventionis*, il en résulte une autre au sommet de la métaphysique. Les thomistes soutiennent que la vérité suprême de la philosophie chrétienne est, selon saint Thomas, celle-ci : *in solo Deo essentia et esse sunt idem;* cf. Ia, q. III, a. 4. Ce qui est nié par ceux qui refusent d'admettre la distinction réelle entre l'essence créée et l'existence.

Selon les thomistes cette vérité suprême est le terme de la voie ascendante qui s'élève du monde sensible vers Dieu, et le point de départ de la voie descendante, qui déduit les attributs divins et détermine les rapports de Dieu et du monde. Cf. N. del Prado, O. P., *De veritate fundamentali philosophiæ christianæ*, 1911, p. XLIV sq. et ici l'art. ESSENCE ET EXISTENCE.

De cette vérité suprême : *solus Deus est suum esse, in ipso solo essentia et esse sunt idem*, dérivent aux yeux des thomistes beaucoup d'autres vérités qui sont formulées dans les XXIV thèses thomistes. Nous n'y insisterons pas ici, car nous retrouverons ce problème plus loin, en parlant de la structure du traité théologique *De Deo uno*. Notons seulement les principales vérités dérivées.

e) Autres conséquences de la distinction réelle entre la puissance et l'acte. — Dieu étant l'être même subsistant, *ipsum esse subsistens et irreceptum*, est infini, ou d'une infinie perfection. Ia, q. VII, a. 1. Il ne peut avoir d'accidents, car l'existence est l'ultime actualité et elle n'est pas ultérieurement déterminable. Ia, q. III, a. 6. Il est par suite la Pensée même, la Sagesse même, *ipsum intelligere subsistens*, et l'Amour même. Ia, q. XIV, a. 1; q. XIX, a. 1; q. XX, a. 1.

Beaucoup d'autres conséquences dérivent de la distinction réelle de l'acte et de la puissance, relativement aux êtres créés. Nous retrouvons ici, vues d'en haut et en descendant, plusieurs positions que nous avons déjà considérées selon la voie ascendante : par exemple il ne peut y avoir deux anges de même espèce, car ils sont forme pure, non reçue dans la matière. Ia, q. L, a. 4. L'âme raisonnable est l'unique forme substantielle du composé humain, lequel sans cela ne serait pas *unum per se, una natura*, mais seulement *unum per accidens* (comme la substance matérielle unie à l'accident quantité); en effet *ex actu et actu non fit unum per se, sed solum ex propria potentia et proprio actu*, cf. Ia, q. LXXVI, a. 4. — Il suit de là qu'il y a pour le composé humain une existence unique, *unicum esse* (voir la 16e des XXIV thèses thomistes). De même, en tout composé substantiel de matière et de forme, il n'y a qu'une existence; la matière et la forme n'ont pas chacune une existence propre, elles ne sont pas *id quod est*, mais ID QUO *aliquid est materiale et* ID QUO *aliquod corpus est in tali specie.* (Voir la 9e des XXIV thèses.) Le principe d'individuation, qui distingue par exemple deux gouttes d'eau parfaitement semblables, est la matière *signata quantitate*, la matière dans laquelle est reçue la forme substantielle de l'eau, mais la matière capable de cette quantité (propre à cette goutte) plutôt que de telle autre quantité (propre à une autre goutte d'eau); cf. la 9e des XXIV thèses thomistes. — La matière première ne peut exister sans aucune forme, *esset dicere ens in actu sine actu, quod implicat contradictionem.* Ia, q. LXVI, a. 1. La matière première n'est pas ce qui est, ID QUOD EST, mais ID QUO ALIQUID EST MATERIALE, et *proinde limitatum, id quo forma recepta limitatur et multiplicatur.* — Il suit de là que, comme le dit saint Thomas, Ia, q. XV, a. 3, ad 3um: *materia secundum se neque esse habet, neque cognoscibilis est.* La matière n'est connaissable que par rapport à la forme, comme capacité réelle de la forme à recevoir. Au contraire la forme substantielle des choses sensibles, étant distincte de la matière, est de soi et directement intelligible en puissance, Ia, q. LXXXV, a. 1; d'où l'objectivité de notre connaissance intellectuelle des choses sensibles. Par suite aussi l'immatérialité est la racine de l'intelligibilité et de l'intellectualité; cf. Ia, q. XIV, a. 1; q. LXXXIII, a. 3. Voir la 18e des XXIV thèses thomistes.

f) Application de la distinction de puissance et acte dans l'ordre d'opération. — Il y a d'autres applications de la distinction de puissance et acte dans l'ordre de l'opération ou de l'action, suivant le principe : *operari sequitur esse et modus operandi modum essendi.* Nous n'indiquons que les principales, sur lesquelles nous insisterons plus loin.

Les puissances ou facultés et les habitudes *(habitus) sont spécifiées*, non par elles-mêmes, mais *par l'objet formel de l'acte* auquel elles sont essentiellement ordonnées. Cf. S. Thomas, Ia, q. LXXVII, a. 3; Ia-IIæ, q. LIV, a. 2; IIa-IIæ, q. V, a. 3. Par suite les diverses facultés de l'âme sont réellement distinctes de l'âme et réellement distinctes entre elles. Ia, q. LXXVII, a. 1, 2, 3, 4. Les sens ne peuvent atteindre l'objet propre de l'intelligence, ni l'appétit sensitif l'objet propre de la volonté. Cf. Ia, q. LXXIX, a. 7.

Le principe *omne quod movetur ab alio movetur* dérive de la distinction réelle entre puissance et acte; car rien n'est réduit de la puissance à l'acte que par un être déjà en acte, autrement le plus sortirait du moins. C'est le fondement de la preuve de l'existence de Dieu

par le mouvement. Cf. Ia, q. II, a. 3. Ce principe au contraire reste incertain pour Suarez, car, dit-il, *multa sunt quæ* PER ACTUM VIRTUALEM *videntur sese movere et reducere ad* ACTUM FORMALEM, *ut in appetitu seu voluntate videre licet. Disp. Met.*, XXIV, sect. 1. Si cependant notre volonté *n'est pas* son opération, son vouloir, *si solus Deus est suum velle, sicut suum esse, et suum intelligere*, il s'ensuit que notre volonté est seulement une *puissance*, capable de vouloir et par suite elle ne peut être réduite à l'acte que par la motion divine; autrement le plus sortirait du moins, le plus parfait du moins parfait, contre le principe de causalité. Cf. Ia, q. CV, a. 4 et 5. Saint Thomas dit même, Ia-IIæ, q. CIX, a. 1 : *quantumcumque natura aliqua corporalis vel spiritualis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere, nisi moveatur a Deo.*

Il suit encore de la distinction réelle entre puissance et acte, que *dans la série des causes nécessairement subordonnées (per se et non per accidens subordinatæ), on ne peut procéder à l'infini*, il faut s'arrêter à une cause suprême, sans laquelle il n'y aurait aucune activité des causes secondes ni aucun effet. Comme le dit saint Thomas : *si procedatur in infinitum in causis efficientibus, non erit prima causa efficiens, et sic non erit nec effectus ultimus, nec causæ efficientes mediæ, quod patet esse falsum.* Ia, q. II, a. 3, 2a *via*. Il ne répugne pas qu'on remonte à l'infini dans la série des causes *accidentellement* subordonnées dans le passé, par exemple dans la série des générations passées, car le grand-père qui n'existe plus, n'influe pas dans la génération de son petit-fils; mais il répugne que l'on procède à l'infini dans cette série de causes *actuellement* et nécessairement subordonnées : la lune est attirée par la terre, la terre par le soleil, le soleil par un autre centre, et ainsi actuellement à l'infini; s'il n'y avait pas de centre premier d'attraction, il n'y aurait pas d'attraction actuelle, comme le mouvement de la montre serait inexplicable sans un ressort; une multitude infinie de rouages ne suffirait pas. Cf. la 22e des XXIV thèses. Suarez dit au contraire : *In causis per se subordinatis non repugnat infinitas causas, si sint, simul operari. Disp. Met.*, XXIX, sect. 1 et 2; XXI, sect. 2; aussi Suarez n'admet-il pas la valeur démonstrative des preuves de l'existence de Dieu telles que saint Thomas les a proposées, cf. *ibid.* La raison pour laquelle il s'éloigne ici du Docteur angélique est la suivante : Suarez substitue à la motion divine le *concours simultané;* alors, selon lui, la cause première n'est pas cause de l'application à l'acte ou de l'activité de la cause seconde; dans la série des causes subordonnées, les causes supérieures n'influent pas sur les causes inférieures, mais seulement sur leur effet commun, ce sont des causes partielles, *partialitate causæ, si non effectus*, et donc elles sont plutôt *coordonnées* que subordonnées, c'est ce qu'expriment les paroles *concursus simultaneus*, comme lorsque deux hommes tirent un bateau. Cf. *Disp. Met.*, XX, sect. 2 et 3; XXII, sect. 2, n. 51. La même doctrine se trouve chez Molina, *Concordia*, disp. XXVI, *in fine*, où il est dit : *quando causæ subordinatæ sunt inter se, necesse non est, ut superior in eo ordine semper moveat inferiorem, etiamsi essentialiter subordinatæ sint inter se et a se mutuo pendeant in producendo aliquo effectu : sed satis est si immediate influant in effectum.* Cela suppose que la puissance active peut se réduire elle-même à l'acte sans être prémue par une cause supérieure; la puissance active est confondue avec l'*acte virtuel*, qui de soi se réduirait à l'acte complet; mais comme par ailleurs celui-ci est plus parfait que la puissance, on est conduit à dire que le plus parfait sort du moins parfait, contrairement au principe de causalité.

Saint Thomas et son école maintiennent le principe : *nulla causa creata est suum esse, nec suum agere, ideoque nulla operari potest sine præmotione divina.* C'est le nerf des preuves de l'existence de Dieu *per viam causalitatis;* cf. Ia, q. II, a. 3, et q. CV, a. 5 : *Deus in omni operante operatur.*

On voit que toutes ces conséquences dérivent dans la synthèse métaphysique thomiste de la distinction réelle entre puissance et acte; d'elle procède la distinction réelle entre matière et forme, entre essence finie et existence, entre la puissance active et son acte ou son opération.

Dans l'ordre surnaturel, il y aura une autre conséquence de la notion de puissance : *la puissance obédientielle*, ou aptitude d'une nature créée à recevoir de Dieu un don surnaturel ou à produire par élévation un effet surnaturel, est conçue par saint Thomas comme une *puissance passive*, c'est la nature même par exemple de l'âme, de notre intelligence, de notre volonté, en tant qu'elle est *apte à être élevée* à un ordre supérieur, et cette aptitude ne requiert qu'une non-répugnance, car Dieu peut faire en nous tout ce qui ne répugne pas. Cf. S. Thomas, *Compend. theol.*, c. CIV; IIIa, q. XI, a. 1; *De veritate*, q. XIV, a. 2; *De potentia*, q. XVI, a. 1, ad 18um.

Pour Suarez, *De gratia*, l. VI, c. 5, au contraire, qui conçoit plutôt la puissance comme un acte imparfait, *la puissance obédientielle* est *active*, comme si la vitalité de nos actes surnaturels était naturelle, et non pas une *vita nova*, surnaturelle. Sur quoi les thomistes répondent à Suarez : une puissance obédientielle active serait en même temps essentiellement naturelle, comme propriété de notre nature, et essentiellement surnaturelle, comme spécifiée par un objet formel surnaturel. Cf. Jean de Saint-Thomas, *In Iam*, q. XII, a. 1 et 4 (disp. XIV, a. 2, n. 17 sq.).

Une dernière conséquence importante de la distinction réelle de puissance et d'acte, d'essence et d'existence, dans l'ordre surnaturel, est que, selon saint Thomas et son école, il n'y a dans le Christ pour les deux natures qu'une seule existence, celle même du Verbe qui a assumé la nature humaine. Cf. IIIa, q. XVII, a. 2. Suarez au contraire qui nie la distinction réelle entre l'essence créée et l'existence doit admettre deux existences dans le Christ, ce qui diminue notablement l'intimité de l'union hypostatique.

Telles sont les principales irradiations de la distinction aristotélicienne de puissance et acte telle que saint Thomas et son école l'ont comprise. La puissance réelle n'est pas l'acte, si imparfait qu'on suppose celui-ci; mais la puissance est essentiellement relative à l'acte, *potentia dicitur ad actum;* de là dérive la division des quatre causes et tous ses corollaires, en particulier celui-ci : le *processus ad infinitum* est impossible dans les causes essentiellement subordonnées, qu'il s'agisse des causes efficientes ou des causes finales, aussi faut-il admettre au sommet de tout l'existence de Dieu *Acte pur*, car le plus ne sort pas du moins et il y a plus dans ce qui est que dans ce qui devient. La cause première de toutes choses ne peut donc pas être le devenir universel, l'évolution créatrice d'elle-même, mais l'Acte pur existant de toute éternité, l'Être même subsistant, en qui seul l'essence et l'existence sont identiques. On voit déjà que rien, absolument rien de réel et de bon ne peut exister en dehors de lui, sans dépendre de lui, sans avoir une *relation de causalité* ou de dépendance à son égard, même notre libre détermination, qui, nous le verrons, n'est pas *détruite*, mais au contraire *actualisée* par la causalité divine; cf. Ia, q. CV, a. 4; Ia-IIæ, q. X, a. 4.

Cette synthèse métaphysique élaborée par saint Thomas est beaucoup plus parfaite que la doctrine explicitement professée par Aristote; mais au point de vue philosophique c'est le développement des principes formulés par le Stagirite. On peut dire que c'est

la même philosophie, mais arrivée à l'âge adulte. Ce progrès, bien qu'il soit intrinsèquement d'ordre philosophique, ne s'est pas produit sans le concours extrinsèque de la Révélation divine, qui a été ici pour saint Thomas, non pas principe de démonstration, mais *stella rectrix*. En particulier la doctrine révélée de la création libre *ex nihilo* a été un guide précieux! La métaphysique ou philosophie première garde ainsi son objet formel qui la spécifie : *l'être en tant qu'être*, connu dans le miroir des choses sensibles. Par là elle reste spécifiquement distincte de la théologie, qui a pour objet formel : *Deus sub ratione Deitatis*, Dieu en sa vie intime, que seule la Révélation divine peut nous faire connaître. Et l'on prévoit déjà quelle sera chez saint Thomas l'harmonie de ces deux disciplines, celle de la synthèse métaphysique et de la synthèse théologique, qui se subordonnent l'une à l'autre. Voir à ce sujet, *Acta secundi congressus thomistici internationalis*, Rome, 1936, p. 379-408 : R. Garrigou-Lagrange, *De relationibus inter philosophiam et religionem, ac de natura philosophiæ christianæ*.

III. La nature de la théologie et le travail théologique. — On a beaucoup écrit sur ce sujet ces dernières années, et en des sens très différents. Parmi les disciples de saint Thomas, le P. Marin-Sola et le P. Schultes étaient fort loin d'être d'accord sur la définibilité des conclusions théologiques proprement dites, obtenues par un *discursus* vraiment illatif en partant d'une prémisse de foi et d'une prémisse de raison. Cf. Marin-Sola, O. P., *L'évolution homogène du dogme catholique*, Paris, 2e éd., trad. franç., 1924, t. II, p. 333; Reginaldus M. Schultes, O. P., *Introductio in historiam dogmatum*, Paris, 1922, p. 128, 115-149, 170-173, 185, 192-210. Nous avons personnellement écrit sur ce sujet, dans le même sens que le P. Schultes, en refusant d'admettre la définibilité comme dogmes de foi des susdites conclusions théologiques, fruits d'un raisonnement proprement illatif et d'une prémisse rationnelle non révélée. *De revelatione*, Rome, 1918, t. I, p. 18, 20, 189 sq.; *De Deo uno*, Paris, 1938, p. 43-49.

Plus récemment le P. Charlier, *Essai sur le problème théologique*, Bibliothèque « Orientations », Belgique, 1938, p. 66, 121, 123, 135; p. 137 : « La démonstration au sens rigoureux du mot ne peut s'appliquer en théologie »; voir aussi p. 139-141, a écrit dans un sens diamétralement opposé à celui du P. Marin-Sola, et selon lui, la théologie elle-même ne pourrait pas parvenir avec certitude à de telles conclusions, qui appartiendraient plutôt à la métaphysique dont se sert le théologien, qu'à la théologie proprement dite. Celle-ci se bornerait à expliquer les vérités de foi, à rechercher leur subordination, mais elle ne pourrait, par elle-même, déduire avec certitude des conclusions qui ne seraient que virtuellement révélées.

Tandis que le P. Marin-Sola pense que le raisonnement théologique proprement illatif fait découvrir des vérités suceptibles d'être définies comme dogme de foi, le P. Charlier estime que la théologie elle-même n'est pas capable de parvenir avec certitude à de telles conclusions.

Nous pensons que ces deux théories opposées entre elles, sont loin d'être conformes à la doctrine de saint Thomas et de ses principaux commentateurs. Nous estimons que la véritable doctrine thomiste s'élève au milieu et au-dessus de ces positions extrêmes.

Nous pourrions le montrer par de nombreux textes de saint Thomas et de ses interprètes les plus éminents; nous avons indiqué ailleurs plusieurs de ces textes. *Op. cit.*, p. 18, 20, 189 sq.; cf. Gagnebet, dans *Rev. thom.*, 1939, p. 108-147. Nous nous contenterons ici, pour décrire le travail théologique, selon saint Thomas et son école, de distinguer *les procédés* ou démarches de l'esprit, qui concourent d'une façon subordonnée à ce travail.

1° *L'objet propre de la théologie.* — Nous supposons ici — ce qu'expose saint Thomas dans la q. I de la *Somme théologique* — que la théologie est à proprement parler une science qui procède sous la lumière de la Révélation divine, qui suppose donc la foi infuse aux vérités révélées et qui a pour objet propre Dieu considéré en sa vie intime, comme auteur de la grâce, Dieu tel que la révélation et la foi nous le font connaître, et non pas seulement Dieu auteur de la nature, accessible aux forces naturelles de notre raison. Il ne s'agit pas seulement de Dieu *sub ratione entis et primi entis*, auquel parvient la métaphysique, science de l'être en tant qu'être, mais de Dieu *sub ratione Deitatis*, comme il est dit Ia, q. I, a. 6 :

Sacra doctrina propriissime determinat de Deo, secundum quod est altissima causa : quia non solum quantum ad illud quod est per creaturas cognoscibile (quod philosophi cognoverunt, ut dicitur Rom., I, 19 : « Quod notum est Dei, manifestum est illis »), sed etiam quantum ad id, quod notum est sibi soli de seipso et aliis per revelationem communicatum.

La théologie, chez le théologien encore *viator*, ne porte pas sur la Déité *clare visa*, comme la vision béatifique, mais sur la Déité *obscure per fidem cognita;* et elle se distingue pourtant de la foi, qui est comme sa racine, parce qu'elle est une science des vérités de la foi qu'elle doit expliquer et défendre par la méthode d'analogie. Elle cherche à découvrir leur subordination en un corps de doctrine et à déduire les vérités qu'elles contiennent virtuellement. En ce travail la théologie ne peut se servir de la méthode d'analogie dans l'explication des vérités relatives à la vie intime de Dieu, *ad ipsam Deitatem ut sic*, sans recourir à ce que la métaphysique nous dit de Dieu comme premier être, *sub ratione entis*. Du reste cela même est révélé, en particulier lorsque Dieu dit à Moïse : *Ego sum qui sum*, vérité qui est l'équivalent de cette formule : *Solus Deus est ipsum Esse subsistens*.

Bien qu'ici-bas la théologie procède de principes non évidents, des principes de foi, elle est pourtant une science au sens propre de ce mot, car elle détermine « la cause pour laquelle telle chose a telles propriétés et non pas telles autres »; c'est ainsi qu'elle détermine la nature et les propriétés de la grâce sanctifiante, des vertus infuses en général, de la foi, de l'espérance, de la charité, etc. Saint Thomas en somme applique à la théologie la définition aristotélicienne de la science, qu'il a expliquée dans son commentaire des *Posteriora Analytica*, l. I, lect. 4 : *Scire est cognoscere causam propter quam res est et non potest aliter se habere.* La science se dit au sens large de toute connaissance certaine; elle se dit au sens propre de la connaissance des conclusions par les principes. Cf. R. Gagnebet, O. P., *La nature de la théologie spéculative*, dans *Rev. thom.*, 1938, n. 1 et 2 (extrait, p. 78), et 1939, p. 108-147.

Lorsque le théologien ne sera plus *viator*, lorsqu'il aura reçu la vision béatifique, il verra immédiatement *in Verbo*, la vie intime de Dieu, la Déité ou essence divine; il atteindra en pleine lumière les vérités qu'il connaissait d'abord par la foi, et il pourra encore voir *extra Verbum* les conclusions qui peuvent s'en déduire. Au ciel la théologie existera à l'état parfait avec l'évidence des principes, *in via* elle existe à l'état imparfait, elle n'a pas encore l'âge adulte pour ainsi parler.

Il suit de là, pour saint Thomas et son école, que la théologie est une *science subalternée* à celle de Dieu et des bienheureux, qu'elle est aussi *une sagesse*, spécifiquement supérieure à la métaphysique, mais inférieure à la foi infuse; elle est un *habitus* acquis par le travail, mais dont la racine est essentiellement surna-

turelle, *radix ejus est ipsa fides infusa.* De la sorte, si le théologien vient à perdre la foi infuse par une faute grave contre cette vertu théologale, il ne reste plus en lui que le cadavre de la théologie, un corps sans âme, car il n'adhère plus formellement et infailliblement aux vérités révélées, principes de la théologie, il adhère tout au plus matériellement à celles de ces vérités qu'il veut garder *ex proprio judicio et propria voluntate.*

Si telle est selon saint Thomas et l'ensemble de ses interprètes la nature de la théologie, quels sont les divers procédés qui concourent au travail théologique et le constituent. Il importe de les bien distinguer les uns des autres, pour éviter les exagérations en sens opposés.

2° *Les divers procédés du travail théologique.* — Ces procédés sont indiqués d'une certaine manière par saint Thomas dans la *Somme*, Iª, q. I, a. 6, 8, 9, et plus explicitement dans les questions relatives aux différentes vérités révélées sur la vie éternelle, la prédestination, la Sainte Trinité, les mystères de l'incarnation, de la rédemption, de l'eucharistie, les divers sacrements, etc.

Pour bien distinguer les uns des autres ces divers procédés auxquels a recours souvent saint Thomas et avec lui l'ensemble des théologiens, nous dirons :

1. *La théologie recueille les différentes vérités révélées* contenues dans le dépôt de la Révélation, Écriture et Tradition, à la lumière du magistère de l'Église qui nous propose ces vérités révélées. C'est le travail positif de la théologie biblique, de l'étude théologique des divers documents et organes de la Tradition divine, ainsi que des diverses formes du Magistère vivant.

2. *La théologie institue l'analyse conceptuelle de chaque vérité révélée*, en particulier des plus fondamentales, pour bien préciser la signification du sujet et du prédicat de ces vérités. Que faut-il entendre par exemple par ces termes *Verbum caro factum est*, selon le contexte scripturaire et la tradition? La théologie montre que le sens de cette proposition est celui-ci : « Le Verbe, qui est Dieu, s'est fait homme. » Saint Thomas fait ce travail d'analyse conceptuelle dans les premiers articles de chacun de ses traités dogmatiques; on peut le voir par les premières questions des traités de la Trinité et de l'incarnation. On chercherait vainement dans ces articles une conclusion théologique; il y a seulement l'analyse quelquefois grammaticale, mais surtout conceptuelle du sujet et de l'attribut d'une proposition révélée, pour en bien déterminer le sens exact.

3. *La théologie défend contre les adversaires les vérités révélées*, soit en montrant qu'elles sont dans le dépôt de la Révélation, soit en faisant voir qu'elles ne contiennent pas une impossibilité manifeste, *sufficit defendere non esse impossibile quod prædicat fides.* Cf. Iª, q. XXXII, a. 1. Il ne s'agit pas de démontrer positivement la possibilité intrinsèque des mystères (si l'on démontrait par la seule raison la possibilité de la Trinité, on prouverait de même son existence, car la Trinité n'est pas contingente, mais nécessaire). Il s'agit seulement de montrer qu'il n'y a pas d'évidente contradiction dans l'énoncé des dogmes, que si l'on dit par exemple : « Dieu est *trine* et *un* », ce n'est pas au même point de vue : il est *un* par nature, et *trine* en tant que cette nature unique est possédée par trois personnes distinctes comme les trois angles d'un triangle ont la même surface.

4. *La théologie propose des arguments de convenance pour manifester, sans la démontrer, la vérité des mystères révélés.* Elle éclaire ainsi le mystère de la génération éternelle du Verbe et celui de l'Incarnation rédemptrice, par ce principe : « Le bien est diffusif de soi et plus il est d'ordre élevé, plus il se communique abondamment et intimement »; cf. S. Thomas, IIIª, q. I, a. 1. Il convient donc que Dieu communique *ad intra* toute sa nature par le mystère de la génération éternelle du Verbe, et que le Verbe s'incarne pour notre salut; cf. Iª, q. XXXII, a. 1, ad 2um. Les thomistes disent communément : *Hæc non possunt nec probari, nec improbari, sed cum probabilitate suadentur et sola fide cum certitudine tenentur.* C'est la doctrine commune.

5. *La théologie a recours au* discursus explicativus, *au raisonnement explicatif, pour manifester, et ici souvent de façon rigoureuse, ce qui est impliqué dans une vérité révélée, sans passer encore à une vérité nouvelle.* Ce procédé passe d'une formule confuse à une formule plus distincte de la même vérité. Par exemple, de cette formule : *Verbum (quod erat Deus) caro factum est*, on passe à celle-ci : *Verbum, consubstantiale Patri, homo factum est.* La consubstantialité du Verbe, quoi qu'en aient dit quelques-uns, est beaucoup plus qu'une conclusion théologique déduite par illation d'une vérité révélée; c'est l'expression plus explicite de la vérité révélée elle-même, qui est contenue formellement dans le Prologue de l'évangile de saint Jean.

De même il ne faut pas de *discursus* proprement illatif, il suffit du *discursus* explicatif pour passer de ces paroles de Jésus : « Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église, et les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle », Matth., XVI, 18, à celle-ci : « Le souverain pontife, successeur de Pierre, est infaillible lorsqu'il enseigne *ex cathedra* à l'Église universelle ce qui concerne la foi et les mœurs. » La seconde formule n'est pas une vérité nouvelle déduite de la précédente, c'est la même vérité, car c'est le même sujet et le même attribut réunis par le même verbe être, mais la première formule reste métaphorique comme expression, tandis que la deuxième se dégage de la métaphore et vise à la propriété des termes.

6. *La théologie se sert du* discursus *non pas seulement explicatif, mais proprement et objectivement illatif, pour déduire de deux vérités révélées une troisième vérité* aliunde revelata *contenue, souvent même explicitement, dans l'Écriture ou la Tradition divine.* Ce genre de raisonnement illatif est fréquent en théologie; il rattache aux articles de foi contenus dans le *Credo* d'autres vérités de foi, pour nous montrer en un corps doctrinal la subordination des diverses vérités révélées qui constituent la doctrine chrétienne. Celle-ci est supérieure non seulement aux divers systèmes théologiques, mais à la science théologique elle-même, c'est la *doctrina fidei.* On s'explique ainsi pourquoi saint Thomas a intitulé la première question de la *Somme théologique, De sacra doctrina;* dans le premier article il s'agit de la *doctrina fidei*, mais dans les articles suivants il s'agit de la *doctrina theologica*, de la *sacra theologia* qui est déclarée science, science une, éminemment spéculative et pratique, sagesse, et qui argumente, ce que ne fait pas la foi, laquelle adhère simplement aux vérités révélées. De ce point de vue la *sacra doctrina* contient deux doctrines subordonnées l'une à l'autre : la doctrine de foi et la doctrine théologique ou science théologique, supérieure elle-même aux systèmes qui ne sont pas parvenus à l'état de science proprement dite. — La subordination des divers éléments groupés autour des articles de foi n'apparaît explicitement que par le procédé théologique dont nous parlons en ce moment, par ce *discursus* illatif, qui de deux vérités révélées en déduit une troisième également révélée, même parfois explicitement en quelque endroit de l'Écriture ou de la Tradition. C'est ainsi que, de ces deux vérités révélées : Jésus est véritablement Dieu et Jésus est véritablement homme, on déduit rigoureusement que Jésus a deux intelligences et deux volontés libres, ce qu'il a exprimé lui-même en disant : *Non sicut ego volo, sed sicut tu.* Matth., XXVI, 39.

Une telle conclusion, *jam aliunde revelata*, peut évidemment être définie par l'Église comme dogme de foi : il suffit pour cela qu'elle soit révélée au sens propre de ce mot. Le raisonnement théologique dans ce cas n'est pas inutile, comme on l'a dit parfois, car il donne l'*intelligence* de la vérité déduite, qui n'était auparavant connue que par la foi. Le propre de la démonstration n'est pas de découvrir une vérité mais de la faire connaître par sa cause. Ainsi se réalise la parole classique : *fides quærens intellectum*. Ceci est capital. Cf. Gagnebet, O. P., *La nature de la théologie spéculative*, dans *Rev. thomiste*, 1938, n. 1 et 2.

7. *La théologie déduit, par* discursus *proprement illatif, de deux vérités révélées une troisième vérité* non aliunde revelata, *qui n'est pas révélée en elle-même, mais seulement dans les deux autres dont elle est le fruit*. Les thomistes admettent généralement qu'une telle conclusion, dérivant de deux vérités de foi, est en substance révélée et donc peut être définie comme un dogme par l'Église. La raison en est que le raisonnement humain n'intervient ici que pour rapprocher les deux vérités de foi, qui suffisent par elles-mêmes à faire connaître la troisième vérité. Le raisonnement ici n'est pas cause, mais condition de la connaissance de cette troisième vérité. Il rapproche simplement les deux prémisses de foi. Cf. *Salmanticenses*, *Cursus theol.*, *De fide*, disp. I, dub. IV, n. 127.

8. *Enfin la théologie déduit par* discursus *proprement illatif d'une vérité de foi et d'une vérité de raison non révélée, une troisième vérité* qui n'était pas *simpliciter* ou *proprement* révélée, mais seulement *virtualiter*, dans sa cause. Cette troisième vérité, si elle est rigoureusement déduite, est du domaine, non pas de la foi, mais de la science théologique.

Ce dernier cas se subdivise, suivant que la *majeure* du raisonnement (qui est toujours plus universelle et par là plus importante que la mineure) est soit de foi, soit de raison. Si la majeure est de foi et la mineure de raison, la conclusion est plus proche de la révélation; si la majeure est de raison et la mineure de foi, alors la conclusion est plus éloignée de la révélation divine.

Beaucoup de théologiens, et particulièrement beaucoup de thomistes, cf. *Salmanticenses*, *loc. cit.*, n. 124, qui citent à bon droit comme défenseurs de cette thèse Capréolus, Cajétan, Bañez, Jean de Saint-Thomas, etc. contre Vega, Vasquez, Suarez, Lugo, cf. ici t. v, art. Explicite et Implicite, et art. Dogme, soutiennent que cette dernière conclusion théologique ne peut être définie par l'Église comme dogme de foi, parce qu'elle n'est pas à proprement parler ou *simpliciter* révélée, mais seulement *secundum quid* ou *virtualiter*, dans sa cause. Elle est à proprement parler déduite du révélé. Cependant l'Église peut infailliblement condamner comme erronée, non comme *hérétique*, la contradiction d'une telle conclusion. Il y a manifestement une différence entre ces deux notes : hérétique et erronée; une proposition hérétique est contraire à la foi; une proposition que l'Église infailliblement déclare erronée est contraire à une conclusion théologique qui fait partie de la science théologique reçue.

Si l'on examine de près la première question de la *Somme théologique* de saint Thomas et la structure de ses divers traités dogmatiques, on voit qu'il a fait usage de ces huit procédés, communément admis et distingués par ses plus grands commentateurs.

C'est pourquoi nous ne saurions admettre les deux opinions extrêmes opposées entre elles, dont nous parlions au début de cette section. Nous ne saurions admettre que l'Église puisse définir comme un dogme *simpliciter* révélé par Dieu, ce qui n'est pas révélé *simpliciter*, mais seulement *virtualiter* ou *secundum quid, in causa*.

D'autre part la théologie peut très bien parvenir à la certitude sur une telle conclusion, qui est bien de son domaine et non pas seulement de celui de la métaphysique mise à son service. Ce qu'il y a de plus important en théologie, ce n'est pas évidemment la déduction de ces conclusions théologiques, mais c'est l'explication des vérités mêmes de foi, leur pénétration, leur approfondissement, la connaissance de leur subordination. En cela la théologie est aidée par les dons d'intelligence et de sagesse, qui rendent la foi pénétrante et savoureuse. Et les conclusions théologiques ne sont pas précisément recherchées pour elles-mêmes, mais pour arriver à une intelligence plus parfaite des principes de foi dont elles manifestent la virtualité. Tout le travail est ordonné au but si nettement exprimé par le Concile du Vatican : *ad aliquam Deo dante mysteriorum intelligentiam, eamque fructuosissimam*. Denz.-Bannw., n. 1795.

3° *Le travail théologique et l'évolution du dogme*. — Une telle conception de la théologie, bien qu'elle n'admette pas la définibilité des conclusions théologiques proprement dites, fait une grande place à l'évolution du dogme.

Saint Thomas n'a certes pas ignoré le progrès dogmatique, lui qui a si profondément étudié dans son Commentaire des *Seconds analytiques* d'Aristote, l. II, lect. 3-17, comment se fait la *venatio*, la recherche de la définition réelle et distincte, en partant de la définition nominale *(quid nominis)* qui exprime le concept confus de la chose à définir. Le travail le plus important de la philosophie et de la théologie est dans ce passage méthodique du concept confus du sens commun (ou du sens chrétien) au concept distinct. Ce dernier n'est pas déduit du précédent comme une conclusion, c'est le même concept qui se précise de plus en plus, par la division du genre ou d'une notion plus générale et par la comparaison inductive de la chose à définir avec ce qui lui ressemble plus ou moins. Ainsi s'obtiennent en philosophie les définitions précises de la substance, de la vie, de l'homme, de l'âme, de l'intelligence, de la volonté, du libre arbitre, des différentes vertus acquises, etc.

La même analyse conceptuelle en théologie a contribué grandement à la précision des notions indispensables à la formule des dogmes : notions d'être créé et d'être incréé, d'unité, de vérité, de bonté (ontologique et morale); notions de l'analogie relative à Dieu, de sagesse divine, de volonté divine, d'amour incréé, de providence, de prédestination; notions de nature, de personne, de relation, pour l'intelligence des vérités révélées sur la Trinité et l'incarnation; notions de grâce (habituelle et actuelle; efficace et suffisante); notions de libre arbitre, de mérite, de péché, de vertu infuse, de foi, d'espérance, de charité, de justification; notion de sacrement, de caractère, de grâce sacramentelle, de transsubstantiation, de contrition; notions de béatitude et de peine, de purgatoire et d'enfer, etc.

Avant même qu'il s'agisse de *déduire* des conclusions théologiques, c'est-à-dire de parvenir à des vérités nouvelles distinctes des vérités révélées, il y a un labeur immense dans l'analyse conceptuelle de ces dernières, pour passer de la notion confuse (exprimée par la définition nominale courante ou par les termes de l'Écriture et de la Tradition) à la même notion distincte et précise, en vue d'écarter l'hérésie qui déforme la révélation même. Ce n'est qu'à la longue que l'intelligence saisit le sens profond des principes, leur élévation et leur rayonnement.

Telle est la partie la plus importante de la *science théologique*, celle qui contribue le plus au progrès dogmatique. Et au dessous de cette science, parmi les différents *systèmes théologiques*, comme l'a noté le P. A. Gardeil, *Le donné révélé et la théologie*, 1910,

p. 252-285, il importe de reconnaître l'importance des synthèses universelles qui ont, pour idée mère, l'idée même de Dieu, auteur de la nature et de la grâce ou du salut, et non pas une idée particulière, manifestement subordonnée à la précédente, comme l'est celle du libre arbitre de l'homme. Un système particulier dominé ainsi par une idée particulière, ne peut pas être une synthèse universelle, laquelle doit être dominée par l'idée de Dieu, objet propre de la théologie; cette idée suprême doit être comme le soleil spirituel qui éclaire toutes les parties de la doctrine.

IV. La structure du traité *De Deo uno*. — Pour montrer la structure et le style du traité *De Deo uno*, tel qu'il se trouve dans la *Somme théologique* de saint Thomas et tel que l'a compris l'école thomiste, nous parlerons d'abord de la valeur des preuves de l'existence de Dieu qui y sont exposées, et de leur terme, qui est en même temps le point de départ de la déduction des attributs divins. Nous insisterons ensuite sur l'éminence de la Déité ou nature divine, sur la connaissance qu'on en peut avoir naturellement et surnaturellement. Nous traiterons enfin, de la sagesse de Dieu, de sa volonté et de son amour, de la providence et de la prédestination, en renvoyant aux articles de ce Dictionnaire où ces questions sont étudiées en détail.

1° *La valeur des preuves thomistes de l'existence de Dieu.* — Saint Thomas, dans la *Somme théologique*, reprend d'un point de vue supérieur les preuves philosophiques de l'existence de Dieu données par Aristote, Platon, les néoplatoniciens et les philosophes chrétiens.

1. *Exposé synthétique.* — En considérant ces cinq voies ascendantes du point de vue éminent de la sagesse théologique, saint Thomas détermine les conditions de leur valeur et montre quel est le point culminant vers lequel elles convergent. Ce sont pour lui les cinq preuves types, auxquelles les autres peuvent se ramener. Nous avons longuement exposé ce problème ailleurs : *Dieu son existence et sa nature*, 6e éd., 1933, 1re partie, et *De Deo uno*, 1re éd., 1938.

Saint Thomas n'admet pas qu'on puisse prouver *a priori* l'existence de Dieu, Ia, q. II, a. 1, bien que la proposition *Deus est* soit *per se nota quoad se*, ou évidente par elle-même en soi et pour celui qui saurait ce qu'est Dieu : l'Être même subsistant dont l'essence implique l'existence actuelle ou de fait : *existentiam non solum signatam aut conceptam, sed exercitam in re extra animam.* Mais, dit-il, nous ne savons pas *a priori* ce qu'est Dieu, *nescimus de Deo quid est;* nous n'avons d'abord qu'une définition nominale de Dieu, conçu confusément comme cause première du monde, de tout ce qu'il y a de réel et de bon en celui-ci. De cette notion abstraite de Dieu, fort différente de l'intuition immédiate de l'essence divine, nous ne pouvons pas déduire *a priori* son existence concrète ou de fait.

Nous voyons sans doute *a priori* que *Dieu existe par soi, s'il existe de fait.* Mais pour affirmer qu'il existe de fait *(existentia exercita)*, il faut partir de l'existence de fait des réalités contingentes que notre expérience constate, et voir si elles exigent nécessairement une cause première qui corresponde réellement en dehors de notre esprit à notre notion abstraite ou définition nominale de Dieu. Cf. Ia, q. II, a. 1, ad 2um; et a. 2, ad 2um.

Cette position est celle du *réalisme modéré*, intermédiaire entre le nominalisme, qui conduit à l'agnosticisme (on le verra chez Hume), et le réalisme excessif de l'intelligence, qui se trouve à des degrés divers chez Parménide, Platon, les néoplatoniciens, qui reparaît en un sens dans l'argument de saint Anselme, plus tard sous une forme très accentuée chez Spinoza, et aussi chez Malebranche et les ontologistes, lesquels croient avoir une intuition immédiate confuse, et non pas seulement une idée abstraite, de la nature de Dieu.

Toutes les preuves classiques de l'existence de Dieu admises par saint Thomas, Ia, q. II, a. 2, reposent sur le principe de causalité, dont les formules de plus en plus profondes sont les suivantes : tout ce qui arrive a une cause, tout être contingent (même s'il existait de fait *ab æterno*) demande une cause; tout ce qui est sans être par soi dépend d'une cause qui est par soi. Plus clairement encore : ce qui participe à l'existence (ce qui a part à l'existence et a une existence limitée) dépend en dernière analyse d'une cause qui doit être l'Existence même, l'Être par essence, d'une cause qui est à l'existence comme A est A, d'un être qui seul peut dire : *Ego sum qui sum.* Partout où il n'y a pas cette identité, mais composition, union de l'essence et de l'existence, il faudra remonter plus haut, car l'union est postérieure à l'Unité et la suppose.

En d'autres termes et plus simplement : *le plus ne sort pas du moins*, le plus parfait ne peut être produit par le moins parfait. S'il y a dans le monde des êtres qui arrivent à l'existence et qui disparaissent ensuite, s'il y a en lui des êtres qui n'ont qu'une vie temporaire et périssable, des hommes d'une sagesse fort limitée, d'une bonté bien restreinte, d'une sainteté qui a toujours ses imperfections, il faut qu'il y ait, au sommet de tout, Celui qui est de toute éternité l'Être même, la vie même, la sagesse même, la bonté même, la sainteté même. Autrement le plus sortirait du moins; l'intelligence des hommes de génie et la bonté des saints proviendraient d'une fatalité matérielle et aveugle; le plus parfait viendrait du moins parfait, contrairement au principe de causalité. Cette preuve générale contient virtuellement toutes les autres preuves *a posteriori*, qui sont toutes fondées sur le principe de causalité.

Pour voir la valeur de ces preuves, il faut noter que la cause qui est nécessairement requise par les faits et les réalités existantes que nous constatons, ne se trouve pas dans la série des causes passées; le fils dépend sans doute du père et de l'aïeul; mais le père et l'aïeul, qui souvent n'existent plus lorsque leur descendant existe encore, étaient aussi contingents que lui et autant que lui demandaient une cause; ils avaient reçu l'existence, la vie, l'intelligence; nul d'entre eux et aucun de leurs ascendants ne pouvait dire : je suis la vie.

De même, dans la série passée des générations animales, il n'y a aucun bœuf par exemple qui puisse rendre raison ou expliquer toute la race bovine; il serait cause de lui-même. Ia, q. CIV, a. 1. Bien plus, il ne répugne pas *a priori*, selon saint Thomas, Ia, q. XLVI, a. 2, ad 7um, que cette série des causes contingentes *passées* n'ait pas eu de commencement, qu'il n'y ait pas eu un premier animal, un premier lion, un premier bœuf, etc. Même si cette série de causes contingentes n'avait pas commencé, elle dépendrait *ab æterno* d'une cause supérieure qui n'aurait pas reçu l'existence et la vie et qui pourrait la donner indéfiniment à toutes les autres. Sans doute, dit saint Thomas, l'empreinte du pied dans le sable suppose le pied qui l'a produite, mais si celui-ci était *ab æterno* posé sur le sable, l'empreinte y serait aussi de toute éternité, et par rapport à elle le pied aurait une priorité non pas de temps, mais seulement de causalité; il en serait de même de la cause première par rapport au monde si celui-ci existait *ab æterno*, il aurait une existence dépendante dès toujours de la cause suprême, qui domine le mouvement et le temps. Cf. *Cont. Gent.*, l. II, c. XXXVIII.

La cause nécessairement requise par les faits et les réalités existantes que nous constatons ne se trouve donc pas dans la série des causes *passées*, qui ne sont

qu'accidentellement subordonnées, car les causes précédentes sont aussi pauvres que celles qui les suivent et ne sont pas nécessaires à l'existence de celles-ci; même leur ordre aurait pu être interverti. Cf. Iª, q. CIV, a. 1. La cause nécessairement requise, dont nous parlons, se trouve dans la série des *causes essentiellement ou nécessairement subordonnées* et *actuellement existantes;* d'elles dépendent nécessairement et actuellement les faits et les réalités que nous constatons. On l'appelle en métaphysique la cause propre, *causa propria, per se primo seu necessario et immediate requisita a suo effectu proprio.* C'est d'elle que parle saint Thomas, Iª, q. II, a. 2 : *ex quolibet effectu potest demonstrari propriam causam ejus esse;* il ne dit pas *fuisse.* De ce que le fils continue d'exister, il ne s'ensuit pas que son père existe encore; bien que la génération passive du fils ait eu pour cause propre la génération active du père, quant au devenir, *quoad ipsum fieri*, il ne s'ensuit pas, *quoad esse*, que l'existence continue du fils dépende de celle du père. Le père a été cause propre de la génération de son fils, mais pas de son être, ni de sa conservation dans l'existence; cf. Iª, q. CIV, a. 1. Pour bien comprendre ce qu'est la cause propre, il faut remarquer que l'effet propre suppose nécessairement et immédiatement la cause propre, comme les propriétés qui dérivent d'une nature supposent nécessairement et immédiatement celle-ci, comme les propriétés du cercle supposent la nature du cercle. Aristote (*Post. Anal.*, l. I, c. IV, Comm. S. Thomæ, lect. 10 : *de quarto modo dicendi per se*) donnait comme exemple : le meurtrier est cause du meurtre, la lumière éclaire, le feu chauffe.

L'application est facile : si le mouvement n'a pas en soi sa raison d'être, s'il n'est pas *ratio sui*, il faut, en vertu du principe de causalité, qu'il dépende d'un moteur, et en dernière analyse d'un moteur immobile, qui n'ait pas besoin d'être mû par un moteur supérieur, d'un moteur suprême qui soit au dessus du mouvement et de tout mouvement (local, qualitatif, quantitatif, vital, intellectuel ou volontaire), d'un moteur qui soit son action, l'agir même, au lieu de l'avoir reçu.

Cette série ascendante des causes actuellement existantes et nécessairement subordonnées est par exemple celle-ci : le matelot est porté par le navire, le navire par les flots, les flots par la terre, celle-ci par le soleil qui l'attire, le soleil lui-même par un centre supérieur, mais on ne peut remonter à l'infini dans cette série des causes nécessairement subordonnées et actuellement existantes. S'il n'y avait pas un moteur suprême, il n'y aurait pas de cause du mouvement, et celui-ci, qui n'est pas *ratio sui*, qui n'a pas en soi sa raison d'être, n'existerait pas. Rien ne sert de recourir à un mouvement antérieur ou passé, il est aussi pauvre et a autant besoin d'explication que les mouvements que nous constatons en ce moment. Il faut de toute nécessité pour la machine du monde un moteur suprême, tout comme, pour expliquer le mouvement local des aiguilles d'une montre, il ne suffit pas de multiplier ses rouages, il faut qu'il y ait un ressort dont l'élasticité explique le mouvement des roues et celui des aiguilles elles-mêmes; si le ressort est brisé, la montre s'arrête. La preuve est valide, à condition, nous l'avons dit plus haut, qu'on ne substitue pas à la motion divine le concours simultané, cf. ci-dessus col. 845 sq.

De ce point de vue on voit la valeur des cinq preuves exposées par saint Thomas, Iª, q. II, a. 3 : 1. Si le mouvement n'a pas en soi sa raison d'être (qu'il s'agisse d'un mouvement corporel ou d'un mouvement spirituel de notre intelligence ou de notre volonté, c'est la même considération), il exige un *Premier moteur* (des corps et des esprits). — 2. S'il y a des causes efficientes nécessairement subordonnées et actuellement existantes, comme celles nécessaires en cette minute à la conservation de notre vie (pression atmosphérique, chaleur, etc.), il faut qu'il y ait une *Cause suprême* capable de donner aux autres la causalité et la vie et de les conserver. — 3. S'il y a des êtres contingents qui peuvent ne pas exister, il faut qu'il y ait un *Être nécessaire* qui ait l'existence par soi et qui puisse la donner aux autres; si, à un seul point du temps, rien n'existait, éternellement rien ne serait; et, s'il n'y avait que des êtres contingents, leur existence serait sans raison d'être. — 4. S'il y a dans le monde des êtres plus ou moins parfaits, plus ou moins nobles, vrais et bons, c'est qu'ils *participent* diversement à l'existence, à la noblesse, à la vérité, à la bonté, ils n'en ont qu'une part; en chacun d'eux il y a *composition*, union du sujet qui participe et de l'existence, de la bonté, de la vérité participées; or, le composé suppose le simple, comme l'union, du fait qu'elle participe à l'unité, présuppose l'unité : *quæ secundum se diversa sunt non conveniunt in aliquod unum nisi per aliquam causam, adunantem ipsa*, Iª, q. III, a. 7, et donc il faut nécessairement qu'il y ait au sommet de tout Celui qui seul peut dire, non pas seulement j'ai l'existence, la vérité et la vie, mais je suis l'Être, la Vérité et la Vie. — 5. Enfin s'il y a dans le monde, dans les corps inanimés, dans les plantes, les animaux et l'homme, une activité naturelle qui tend manifestement vers un bien convenable ou une fin, cette tendance ainsi ordonnée à une fin exige une intelligence ordonnatrice. Si les corps tendent vers un centre déterminé pour la cohésion de l'univers, si la plante et l'animal tendent à s'assimiler les aliments nécessaires et à se reproduire, si l'œil et la vue sont pour la vision, l'oreille pour entendre, le pied pour la marche, les ailes pour le vol, l'intelligence humaine pour la connaissance du vrai, la volonté pour vouloir le bien et si tout homme désire naturellement le bonheur, il faut que ces tendances naturelles ainsi manifestement ordonnées à un bien proportionné, à une fin, dépendent d'un *Ordonnateur suprême*, d'une intelligence supérieure qui connaisse *les raisons d'être* des choses. Il faut même que celle-ci soit la Sagesse même et la Vérité même; autrement elle serait elle-même ordonnée à la sagesse et à la vérité, elle aurait donc besoin d'un Ordonnateur suprême qui soit à la Sagesse et à la Vérité ce que A est à A, ou comme A est A. Le composé suppose le simple; l'union suppose l'unité et l'identité absolue. *Quod causam non habet primum et immediatum est* dit saint Thomas, *Cont. Gent.*, l. II, c. xv, § 2, c'est-à-dire : *Ce qui n'a pas de cause doit être par soi et immédiatement* (non pas par l'intermédiaire d'autre chose) *l'Être même, ens per essentiam et non per participationem.*

2. *Valeur du fondement de ces preuves.* — Toutes ces preuves reposent sur le principe de causalité : ce qui est, sans être par soi, dépend en dernière analyse d'une cause qui est par soi. La négation de ce principe implique contradiction, car « un être contingent incausé » serait en même temps *par soi* et *non pas par soi;* l'existence lui conviendrait sans pouvoir lui convenir, car ce serait un rapport positif de convenance de deux termes qui n'auraient rien de positif par où ils se conviendraient. Ce rapport de convenance de l'existence à un être contingent incausé est absolument inintelligible.

Kant a objecté : il est inintelligible pour nous, étant donnée la constitution de notre intelligence, mais il n'est peut-être pas absurde en soi.

A cela il faut répondre que l'absurde est ce qui répugne à l'existence, et il lui répugne parce qu'il est en dehors de l'être intelligible, objet de l'intelligence et sans aucun rapport possible avec lui. Par là l'absurde

s'identifie avec ce qui est absolument inintelligible. C'est le cas de *ce rapport de convenance entre deux termes qui ne se conviendraient nullement.* En d'autres mots : l'union incausée du divers est impossible : *Quæ secundum se* DIVERSA *sunt non conveniunt in aliquod* UNUM, *nisi per aliquam* CAUSAM ADUNANTEM *ipsa.* Iª, q. III, a. 7. On dit aussi communément : *causa unionis est unitas.* L'union *participe* seulement à l'unité, car elle comporte une diversité d'éléments unis, et donc l'union suppose une unité supérieure. Un ange ou un grain de sable sortant du néant sans aucune cause, c'est là non pas seulement une affirmation *gratuite* comme celle d'un fait possible, dont on ignore l'existence, c'est une affirmation absolument inintelligible et absurde. Bref l'être par participation suppose nécessairement l'être par essence, et l'unité par participation suppose l'unité par essence.

Nous avons exposé plus longuement cette défense du principe de causalité ailleurs, cf. *Dieu, son existence et sa nature*, 6ᵉ éd., 1933, p. 83 sq., 98 sq., 170-181.

On peut reprendre la défense de ce principe, non plus *secundum viam ascendentem inventionis*, mais *secundum viam judicii*, en descendant de la notion d'Être par essence à celle d'être par participation. C'est ce que fait saint Thomas, Iª, q. XLIV, a. 1. Plusieurs aujourd'hui se placent à ce point de vue, mais il faut commencer par la voie d'invention. Voir C. Fabro, *La difesa critica del principio di causa*, dans *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 1936, p. 102-141; *La notione metafisica di participazione sec. s. Tommaso*, 1939.

La négation du principe de causalité n'est pas, il est vrai, une contradiction aussi évidente que si l'on disait : le contingent n'est pas contingent, ou le contingent existe nécessairement par soi. Comme le remarque saint Thomas, Iª, q. XLIV, a. 1, ad 1ᵘᵐ, en niant le principe de causalité, on ne nie pas la définition du contingent *in 1° modo dicendi per se*, mais on nie *sa propriété* immédiate *in 2° modo dicendi per se* selon la terminologie d'Aristote (*Post. Analyt.*, l. I, c. IV, lect. 10 S. Thomae). Rejeter le second membre de cette distinction conduit à dire qu'on ne peut jamais déduire de la définition d'une chose ses propriétés, par exemple les propriétés du cercle. Et cette négation de la dépendance de l'être contingent à l'égard de sa cause conduit à une véritable contradiction, car elle conduit à affirmer que l'union incausée du divers est possible, que l'existence convient positivement à un sujet contingent incausé, bien qu'il n'y ait *rien* par où elle puisse lui *convenir;* ce serait affirmer la convenance positive et actuelle de deux termes qui ne se conviennent nullement, ce qui est à la fois absolument inintelligible et absurde, parce que en dehors de l'être intelligible et sans aucun rapport possible avec lui. En dehors des propositions très manifestement contradictoires il en est d'autres qui contiennent, comme dans le système de Spinoza, une contradiction moins évidente, et parfois même une contradiction cachée; ainsi certains n'ont pas vu la contradiction de cette proposition : *incorporalia possunt esse ex se in loco*, et pourtant il répugne que l'esprit pur soit par lui-même dans un lieu, car il est d'un ordre supérieur à l'espace (cf. S. Thomas, Iª, q. II, a. 1) : *incorporalia non esse in loco est propositio per se nota apud sapientes tantum.* Il y a même des contradictions dont la répugnance n'apparaît qu'à la lumière de la Révélation divine, par exemple si quelqu'un disait qu'il y a quatre personnes en Dieu, c'est là une contradiction inévidente pour nous, mais évidente pour ceux qui savent de Dieu *quid est*, ce qu'il est, pour ceux qui ont la vision béatifique. Il y a bien des intermédiaires entre les contradictions absolument manifestes et les contradictions cachées; la négation du principe de causalité approche beaucoup des contradictions *in terminis* absolument évidentes.

Si le principe de causalité ne peut être nié ou mis en doute, sans qu'on nie ou qu'on mette en doute celui de contradiction, il suit que les preuves classiques de l'existence de Dieu entendues dans leur vrai sens, ne peuvent être rejetées sans qu'on mette l'absurde à la racine de tout. Il faut choisir : ou l'Être nécessaire et éternel qui seul peut dire : « je suis la vérité et la vie », ou bien l'absurdité radicale au principe de tout. Si Dieu est véritablement l'Être nécessaire, de qui tout dépend, il s'en suit très évidemment que sans lui tout devient absurde, ou que l'existence de tout le reste devient impossible. De fait, si l'on ne veut pas admettre l'existence d'une cause suprême et éternelle, qui est l'Être même et la Vie même, on doit se contenter de l'évolution créatrice, qui, n'ayant pas en soi sa raison d'être, ne peut être qu'une abstraction réalisée et une contradiction : un mouvement universel sans sujet distinct de lui, sans cause efficiente distincte de lui, sans direction déterminée, sans finalité, une évolution dans laquelle le plus parfait sort du moins parfait sans cause aucune. C'est contraire à tous les premiers principes de la pensée et du réel, aux principes de contradiction ou d'identité, de causalité efficiente et de finalité. Bref : sans l'Être nécessaire et éternel dont tout dépend, rien n'est et ne peut être. Affirmer, en niant l'existence de Dieu, l'existence de quoi que ce soit, c'est tomber dans une contradiction, qui n'apparaît pas toujours comme contradiction dans les termes ou immédiate, mais qui est pourtant, si on l'examine de près, une contradiction véritable. Si, dans la doctrine de Spinoza, beaucoup de conclusions, sans être immédiatement contradictoires dans les termes, le sont médiatement, à plus forte raison dans une doctrine athée qui nie l'existence de Dieu; par suite l'agnosticisme qui doute de l'existence de Dieu peut être conduit de même à douter de la valeur réelle du principe de contradiction, premier principe de la pensée et du réel.

Telle est, selon l'école thomiste, la valeur des preuves classiques de l'existence de Dieu, telles que saint Thomas les a résumées dans la *Somme théologique.*

3. *Point culminant vers lequel convergent les cinq preuves types de l'existence de Dieu.* — Saint Thomas montre fort bien, Iª, q. III, a. 4, que ce sommet n'est autre que l'*Être même subsistant.* Ces cinq voies sont comme cinq arcs qui aboutissent à la même clef de voûte. Chacune en effet se termine à un attribut divin : premier moteur des corps et des esprits, première cause efficiente, premier nécessaire, être suprême, suprême intelligence qui dirige tout. Or, chacun de ces attributs ne peut appartenir qu'à Celui qui est l'Être même subsistant et qui seul peut dire : *Ego sum qui sum.*

Le premier moteur doit être son activité même, or le mode d'agir suit le mode d'être, il doit donc être l'Être même. — *La cause première*, pour être incausée, doit avoir en elle la raison de sa propre existence. Or, elle ne peut se causer elle-même, car pour causer il faut être déjà. Elle n'a donc pas reçu l'existence, mais elle est l'existence même. — *L'Être nécessaire* implique aussi comme attribut essentiel l'existence, c'est-à-dire qu'il doit non pas seulement *avoir* l'existence, mais être son existence, ou l'existence même. — *L'Être suprême*, absolument simple et parfait, ne saurait non plus participer à l'existence, mais il doit être l'Être par essence. — *La première intelligence*, qui ordonne tout, ne peut elle-même être ordonnée à l'être et à la vérité comme à un objet distinct; il faut qu'elle soit l'Être même toujours actuellement connu. Il faut qu'elle puisse dire, non seulement : « j'ai la vérité et la vie », mais « je suis la vérité et la vie ».

Tel est le terme des preuves thomistes de l'existence de Dieu, le terme de la métaphysique ascendante qui s'élève des choses sensibles à Dieu, *via inventionis*, et le point de départ de la sagesse supérieure qui juge de tout, d'en haut, par les raisons suprêmes des choses, *via judicii;* cf. Ia, q. LXXIX, a. 9.

On voit par là que dans cet ordre des suprêmes raisons des choses, la vérité fondamentale, selon le thomisme, est celle-ci : *En Dieu seul l'essence et l'existence sont identiques*. Cf. N. del Prado, *De veritate fundamentali philosophiæ christianæ*, 1911.

C'est là en effet le principe suprême de la distinction réelle et essentielle de Dieu et du monde. Cette distinction réelle et essentielle apparaît d'abord parce que Dieu est *immuable* et le monde changeant (1a, 2a, 3a *via*); elle se précise parce que Dieu est *absolument simple* et le monde composé (4a et 5a *via*); elle trouve sa formule définitive lorsque Dieu apparaît comme *Celui qui est*, tandis que tout ce qui existe en dehors de lui est seulement par nature susceptible d'exister, est composé d'essence et d'existence. La créature *n'est pas* son existence, elle a l'existence après l'avoir reçue. Et si le verbe *est* exprime l'identité réelle du sujet et du prédicat, la négation *n'est pas* nie cette identité réelle.

Cela est vaguement saisi par le sens commun ou raison naturelle, qui a l'intuition confuse que le principe d'identité est la loi suprême du réel, comme il est celle de la pensée, et que la réalité suprême doit être à l'être, comme A est à A, absolument une et immuable et par là même transcendante, réellement et essentiellement distincte de l'univers, qui, lui, est essentiellement divers et changeant. Ce point culminant de la raison naturelle, ainsi précisé par la raison philosophique, est en même temps révélé en cette parole de Dieu à Moïse : *Ego sum qui sum*, Ex., III, 14.

On s'explique dès lors que la 23e des XXIV thèses ait été formulée ainsi : *Divina essentia per hoc quod exercitæ actualitati ipsius* ESSE *identificatur, seu per hoc quod est* IPSUM ESSE SUBSISTENS, *in sua veluti metaphysica ratione bene nobis constituta proponitur, et per hoc idem rationem nobis exhibet suæ infinitatis in perfectione*. Plus brièvement : *Solus Deus est ipsum esse subsistens, in solo Deo essentia et esse sunt idem*. Mais cette proposition capitale qui revient constamment chez saint Thomas (cf. l'index de ses œuvres, la *Tabula aurea*, au mot *Deus*, n. 27), perd sa signification profonde lorsqu'on se refuse, comme Scot et Suarez, à admettre la distinction réelle en toute créature de l'essence et de l'existence.

Selon saint Thomas et son école : « Dieu seul est son existence, l'existence même imparticipée; la créature n'est pas son existence, elle a une existence participée, reçue et limitée par la capacité réelle qui la reçoit, c'est-à-dire par son essence. » Cela est vrai en soi, *avant la considération de notre esprit*, et donc la composition d'essence et d'existence n'est pas seulement logique, mais *réelle*. (Cette proposition doit être d'une souveraine évidence, pour une créature intellectuelle qui voit Dieu immédiatement, qui voit l'*ipsum esse subsistens*, et se compare avec lui.) S'il en était autrement, la créature n'étant plus un composé réel de puissance et acte, est acte pur, et ne se distinguerait plus réellement et essentiellement de Dieu. Cf. Garrigou-Lagrange, *La distinction réelle et la réfutation du panthéisme*, dans *Revue thomiste*, oct. 1938.

Cette vérité capitale n'est pas le moins du monde mise en doute par les thomistes qui ont vu le formel constitutif de la nature divine, selon notre mode imparfait de connaître, dans l'*intelligere subsistens*, plutôt que dans *l'ipsum esse subsistens*. La différence de ces deux manières de voir est du reste moins grande qu'il ne paraît tout d'abord, car même les thomistes qui tiennent pour *l'ipsum esse subsistens*, enseignent d'abord avec saint Thomas, Ia, q. III, a. 1 et 2, que Dieu n'est pas un corps, mais un pur esprit; c'est ensuite qu'il montre qu'il est l'Être même subsistant dans sa spiritualité absolue au sommet de tout et qu'il est l'intelligence suprême et la vérité même qui ordonne tout (4a et 5a *via*).

Enfin tous les thomistes s'accordent à reconnaître que, s'il s'agit du *formel constitutif de Dieu*, non pas selon notre mode imparfait de connaître, mais *tel qu'il est en soi*, ce n'est ni l'*ipsum esse subsistens*, ni *l'ipsum intelligere subsistens*, mais *la Déité* même, qui ne peut être positivement connue *ut in se est*, que si elle est vue immédiatement, par la vision béatifique. En effet, tandis que l'*ipsum esse subsistens* ne contient qu'*actu implicite* les attributs divins qu'il faut progressivement déduire de lui, la Déité, telle qu'elle est en soi, contient *actu explicite* tous ces attributs dans son éminente simplicité; et les bienheureux qui la voient immédiatement n'ont nul besoin de déduire d'elle les différentes perfections divines.

Nous sommes ainsi conduits à dire ce qu'est, selon saint Thomas et les thomistes, l'éminence de la Déité telle qu'elle est en soi et comment elle peut être connue.

2° *L'éminence de la Déité*. — Cette question est traitée par saint Thomas et ses commentateurs Ia, q. XII et XIII; nous soulignerons ce qui s'y trouve de capital et de caractéristique, à propos 1. de la vision béatifique, et 2. de la connaissance analogique de Dieu.

1. *Le caractère essentiellement surnaturel de la vision béatifique*. Ia, q. XII. — La Déité ou l'essence divine telle qu'elle est en soi ne peut être naturellement connue par aucune intelligence créée ou créable. L'intelligence créée peut bien atteindre Dieu, comme être et Premier être, *sub ratione communi et analogica entis*, mais par ses forces naturelles elle ne peut atteindre positivement et proprement la Déité, *Deum sub ratione Deitatis*, Dieu dans sa vie intime, et surtout elle ne peut, par ses seules forces naturelles, voir Dieu immédiatement ou l'atteindre *sicuti est, sub ratione Deitatis clare visæ. Deum nemo vidit unquam*, Joa., I, 18; *Lucem habitat inacessibilem*, I Tim., VI, 16.

C'est là pour saint Thomas et son école une impossibilité absolue, qui dépend, non pas des décrets libres de Dieu, comme certains l'ont pensé, mais de la transcendance de sa nature. La raison en est que l'objet propre de l'intelligence créée c'est l'être intelligible qui lui est proportionné, c'est-à-dire tel qu'il apparaît dans le miroir des créatures, pour l'homme *in speculo sensibilium*, pour l'ange *in speculo rerum spiritualium*. Les facultés sont en effet spécifiées par leur objet formel, Ia, q. LXXVII, a. 3, l'intelligence humaine (naturellement unie aux sens à cause de sa faiblesse) par l'être intelligible des choses sensibles, l'intelligence angélique, plus vigoureuse, par l'être intelligible des réalités spirituelles, l'intelligence divine par l'essence divine elle-même. Ia, q. XII, a. 4. Dire que l'intelligence créée par ses seules forces naturelles, peut atteindre positivement et proprement l'essence divine, la Déité, et surtout la voir immédiatement, c'est dire qu'elle est spécifiée par le même objet formel que l'intelligence divine; c'est dire que la créature intellectuelle est de même nature que l'intelligence divine, que Dieu même, qu'elle est un Dieu créé et fini, ce qui est contradictoire; c'est la contradiction du panthéisme, qui confond la nature divine et les natures créées, et qui oublie que Dieu est Dieu et que la créature est créature. Il s'ensuivrait aussi que notre élévation à l'ordre de la grâce serait impossible, car déjà notre âme spirituelle par sa nature même serait, comme on le dit de la grâce sanctifiante, une participation formelle de la nature

divine, et donc déjà notre intelligence naturelle atteindrait au moins l'objet formel de la foi infuse, et notre volonté naturelle atteindrait de même l'objet formel de l'espérance infuse et celui de la charité infuse; dès lors ces vertus ne seraient plus essentiellement surnaturelles ou d'un autre ordre. Elles seraient seulement accidentellement infuses, comme la géométrie infuse. Il faudrait en dire autant pour l'ange.

Cette impossibilité pour une intelligence créée ou créable d'atteindre par ses seules forces positivement et proprement l'essence divine et surtout de la voir immédiatement est donc, pour les thomistes, une impossibilité absolue, métaphysique et physique, fondée sur la transcendance de la nature divine : les effets créés naturellement connaissables sont absolument inadéquats à la perfection souveraine de Dieu et ne peuvent nous la manifester telle qu'elle est en soi. Cf. Iª, q. XII, a. 12 : *creaturæ sensibiles sunt effectus Dei, virtutem causæ non adæquantes. Unde ex sensibilium cognitione non potest tota Dei virtus cognosci, et per consequens nec ejus essentia videri.* De même les créatures spirituelles sont des effets de Dieu inadéquats à sa puissance. Voir aussi *Cont. Gent.*, l. I, c. III.

Selon saint Thomas et son école, l'impossibilité de voir Dieu naturellement ne provient donc pas, comme le veut Duns Scot, d'un décret de la liberté divine, mais de la transcendance de la nature divine. Pour Scot, Dieu aurait pu vouloir que l'intelligence humaine puisse le voir naturellement, que la lumière de gloire et la vision béatifique soient une propriété de notre nature ou de celle de l'ange, mais de fait il ne l'a pas voulu; ainsi la distinction de l'ordre de la nature et de l'ordre de la grâce serait contingente et reposerait sur un décret libre de Dieu. Cf. Scot, *In Ium Sent.*, dist. III, q. III, n. 24, 25. Il reste que, pour Scot, il y a en notre âme un appétit naturel inné de la vision béatifique. *Prolog. Sent.*, q. I, et *In IVum Sent.*, dist. XLIX, q. X. On retrouve un vestige de cette doctrine scotiste dans la puissance obédientielle active de Suarez, *De gratia*, l. VI, c. V.

A cela les thomistes répondent : un appétit naturel *inné* de la vision béatifique et aussi une puissance obédientielle *active* seraient à la fois quelque chose d'essentiellement naturel (comme propriété de notre nature) et d'essentiellement surnaturel (comme spécifié par un objet essentiellement surnaturel). Aussi les thomistes n'admettent-ils qu'une puissance obédientielle *passive* ou aptitude de l'âme et de ses facultés à être élevée à l'ordre de la grâce. De plus ils disent généralement que le désir naturel de voir Dieu, dont parle saint Thomas, Iª, q. XII, a. 1, ne peut pas être un désir *inné*, mais *élicite* (postérieur à un acte naturel de connaissance) et un désir non pas absolu et efficace, mais *conditionnel* et *inefficace*, qui n'est réalisé que si Dieu veut gratuitement nous élever à l'ordre surnaturel. L'Église a condamné du reste, en 1567, la doctrine de Baïus qui admettait un désir efficace ou d'exigence, tel que l'élévation à l'ordre de la grâce serait due, *debita*, à l'intégrité de notre nature, et non pas gratuite, ce qui conduit à la confusion des deux ordres; cf. Denz.-Bannw., n. 1021. Un désir naturel efficace serait un désir d'*exigence*, la grâce serait *due* à la nature.

Souvent saint Thomas a parlé du désir conditionnel et inefficace en général, c'est le *primum velle*, antérieur à l'intention efficace de la fin. Il en parle plusieurs fois, à propos de celle-ci. Tel par exemple, chez l'agriculteur, le désir réel mais inefficace de la pluie, ou encore chez le marchand qui, pendant un naufrage, *voudrait* conserver ses marchandises, au lieu de les jeter à la mer. Iª-IIæ, q. VI, a. 6. Saint Thomas parle de même de la volonté divine antécédente, conditionnelle et inefficace du salut de tous les hommes; si elle était efficace, tous seraient sauvés. Iª, q. XIX, a. 6, ad 1um.

Le désir naturel et inefficace de voir Dieu, Iª, q. XII, a. 1, provient de ce que notre intelligence cherche naturellement à connaître *ce qu'est* la cause première des choses créées; or, elle ne connaît naturellement cette cause que par des concepts analogiques très imparfaits et multiples, qui ne peuvent manifester la nature de la cause première telle qu'elle est en soi, en son absolue perfection et sa souveraine simplicité. En particulier ces concepts limités et multiples ne peuvent montrer l'intime conciliation des attributs divins, de la justice et de la miséricorde, de la bonté toute puissante et de la permission du mal physique et moral. D'où le désir naturel conditionnel et inefficace de voir Dieu immédiatement, si Dieu voulait gratuitement nous élever à cette vision immédiate.

L'objet de ce désir naturel inefficace n'est pas formellement surnaturel, il ne l'est que matériellement, disent les thomistes, car c'est sous la lumière naturelle de la raison qu'on connaît que cet objet est désirable, et ce qu'on désire ici c'est la vision immédiate de Dieu auteur de la nature, dont l'existence est naturellement connue; il ne s'agit pas du désir surnaturel d'espérance ou de charité, qui, sous la lumière de la foi, se porte vers la vision de Dieu *trine* et auteur de la grâce. Cf. *Salmanticenses, In Iam*, q. XII, a. 1, n. 75, 77. Ainsi est sauvegardé le principe : les actes sont spécifiés par leur objet formel, qui doit être du même ordre qu'eux. Il n'en serait pas de même s'il s'agissait d'un désir *inné, ad modum ponderis naturæ*, antérieur à la connaissance naturelle et spécifié par un objet formellement surnaturel.

Ce désir naturel est un signe de la possibilité de la vision béatifique; il fournit en faveur de cette possibilité un argument de convenance très profond et qu'on peut toujours approfondir, mais non pas un argument apodictique. Telle est du moins le sentiment commun des thomistes, car il s'agit ici de la possibilité intrinsèque d'un don essentiellement surnaturel, de la vie éternelle, et ce qui est *essentiellement surnaturel* ne peut être *naturellement démontré*. Les mystères essentiellement surnaturels dépassent la portée des principes de la raison naturelle. Le concile du Vatican condamnera la doctrine selon laquelle *mysteria proprie dicta possunt per rationem rite excultam e naturalibus principiis intelligi et demonstrari.* Denz.-Bannw., n. 1816 et 1795. De même nous ne pouvons démontrer positivement la possibilité de la Trinité. Tout ce que l'intellect créé, humain ou angélique, par ses seules forces, peut prouver ici, c'est que les mystères essentiellement surnaturels, comme celui de la vie éternelle, ne sont pas impossibles, en ce sens que leur impossibilité ne saurait être démontrée.

Les thomistes s'accordent généralement à admettre cette proposition : *possibilitas et a fortiori existentia mysteriorum essentialiter supernaturalium non potest naturaliter probari, nec improbari, sed suadetur argumentis convenientiæ et sola fide firmiter tenetur.* Cf. *Salmanticenses, In Iam*, disp. I, dub. 3. C'est ce que nous avons établi plus longuement ailleurs; cf. Garrigou-Lagrange, *De Deo uno*, 1938, p. 264-269.

A la suite de saint Thomas, toute son école tient aussi que le don gratuit de la lumière de gloire est *absolument nécessaire* pour voir Dieu immédiatement. Iª, q. XII, a. 5. Il est en effet absolument nécessaire que la faculté intellectuelle créée (angélique ou humaine), qui est intrinsèquement incapable de voir Dieu immédiatement, si elle est appelée à le voir, en soit rendue capable par un don qui l'élève à une vie toute nouvelle et qui surélève jusqu'à sa vitalité, de telle sorte que la vitalité de nos actes essentiellement surnaturels soit elle-même surnaturelle, *vita nova*, c'est ce qui montre toute l'élévation de la vie éternelle qui dépasse non seulement toutes les forces mais toutes les

exigences de toute nature créée ou créable. Cf. Jean de Saint-Thomas sur la vitalité de la vision béatifique, *In Iam*, q. xii, disp. XIV, a. 2, n. 17, 18, 23. Ici les thomistes diffèrent notablement de Suarez, *De gratia*, l. VI, c. v, et de Vasquez. Voir aussi les *Salmanticenses*, *In Iam*, q. xii, disp. IV, dub. 4 et 5.

Saint Thomas et son école tiennent enfin, au sujet de la vision béatifique, qu'elle exclut toute idée créée, *omnem speciem creatam*, même toute idée infuse si parfaite qu'on la suppose. Ia, q. xii, a. 2. En effet une idée créée n'est intelligible que par participation, et par suite elle ne peut manifester tel qu'il est en soi Celui qui est l'Être même et l'*ipsum intelligere subsistens*, un pur éclair intellectuel éternellement subsistant.

Sans l'intermédiaire d'aucune idée créée, la vision béatifique atteint Dieu tel qu'il est en soi; elle ne peut cependant le comprendre comme il se comprend infiniment lui-même, ou le connaître autant qu'il est connaissable, c'est ainsi qu'elle ne peut découvrir en lui la multitude infinie des êtres possibles qu'il peut produire. Elle l'atteint immédiatement, mais *finito modo*, avec une pénétration limitée et proportionnée au degré de charité ou du mérite *in via*. Ainsi, dit saint Thomas, Ia, q. xii, a. 7, un disciple peut saisir *tout* un principe (sujet, verbe, attribut) sans saisir aussi bien que son maître la portée de ce principe, et surtout sans l'atteindre *totaliter*, c'est-à-dire sans voir tout ce qu'il contient virtuellement.

2. *La connaissance analogique de Dieu*. Ia, q. xiii. — Si la Déité, telle qu'elle est en soi, ne peut être connue naturellement, ni même surnaturellement *in via*, tant que nous n'avons que la foi infuse fondée sur la révélation divine, comment peut-elle être connue imparfaitement, de telle façon que cette connaissance quoique imparfaite soit certaine et même immuable comme les vérités de foi?

C'est la question de la valeur de la connaissance analogique (naturelle et surnaturelle) de Dieu, question sur laquelle les thomistes, les scotistes et Suarez ne sont pas parfaitement d'accord, car ils ne conçoivent pas de même l'analogie. Scot, on le sait, tend à admettre et même admet une certaine univocité entre Dieu et les créatures, *Op. Oxon.*, I, dist. III, q. ii, n. 5 sq.; dist. V, q. i; dist. VIII, q. iii, et Suarez a certainement subi son influence sur ce point; cf. *Disp. Met.*, II, sect. 2, n. 34; XV, sect. 9; XXX et XXXI.

Quel est l'enseignement de saint Thomas et de son école? Il est exposé surtout Ia, q. xiii; tous les articles de cette question montrent l'éminence de la Déité, et ils peuvent se résumer dans une formule qui est devenue courante : les perfections divines sont en Dieu, non pas seulement *virtualiter*, mais *formaliter eminenter*.

Quel est le sens exact de cette formule généralement reçue? On le voit par les cinq premiers articles de la q. xiii que nous venons de citer. Ils expriment une doctrine qui s'élève au milieu et au dessus de deux positions opposées entre elles : celle des nominalistes qui aboutit à l'agnosticisme en renouvelant l'opinion attribuée à Maimonide (Rabbi Moyses) et un certain anthropomorphisme, qui cherche à substituer à l'analogie un minimum d'univocité.

Saint Thomas montre en effet dans les trois premiers articles de cette question : *a)* que les perfections absolues *(perfectiones simpliciter simplices)* dont le constitutif formel n'implique pas imperfection et qu'il vaut mieux avoir que ne pas avoir, comme l'être, la vérité, le bien, la sagesse, l'amour, sont en Dieu *formellement*, car elles sont en lui *substantialiter* et *proprie;* d'abord *substantiellement* et non seulement d'une façon virtuelle et causale, car « Dieu est bon » ne signifie pas seulement qu'il est cause de la bonté des créatures; à ce compte en effet, on pourrait dire que Dieu est corps, car il est cause des corps, a. 2; de plus ces perfections absolues sont en Dieu *proprement*, c'est-à-dire selon leur *sens propre* et non seulement selon un sens métaphorique, comme lorsqu'on dit que Dieu est irrité. A. 3.

La raison de cette double assertion, c'est que les perfections absolues, à la différence des perfections mixtes, ne comportent aucune imperfection dans leur raison formelle, *in suo significato formali*, bien qu'elles existent toujours selon un mode fini dans les créatures. Il est manifeste en effet que la cause première doit avoir éminemment toutes les perfections des créatures, qui n'impliquent pas imperfection et qu'il vaut mieux avoir que ne pas avoir. S'il en était autrement la cause première n'aurait pu donner ces perfections aux créatures, car la perfection de l'effet doit se trouver dans la cause, et l'on ne peut la refuser à la cause première que si cela mettait en elle une imperfection. Ce point est communément admis par les théologiens. Les perfections absolues sont donc en Dieu substantiellement et au sens propre ou formellement.

b) Les noms qui expriment ces perfections absolues : être, vérité, bonté, etc., *ne sont pas synonymes*. A. 4. Cette assertion, qui est commune aux thomistes, aux scotistes et aux suaréziens, s'oppose aux nominalistes qui prétendaient qu'il n'y a qu'une distinction de raison raisonnante et quasi verbale entre les attributs divins, comme entre Tullius et Cicéron, parce que ces attributs s'identifient réellement en Dieu. S'il en était ainsi, comme on écrit indifféremment Cicéron à la place de Tullius et inversement, de même on pourrait indifféremment écrire justice divine pour miséricorde, et dire que Dieu punit par miséricorde et pardonne par justice; on aboutirait ainsi à l'agnosticisme complet, selon lequel Dieu est absolument inconnaissable.

c) Les perfections absolues sont attribuables à Dieu et aux créatures, non pas de façon univoque, ni de façon équivoque, mais *analogiquement*. Ceci précise l'expression reçue : *formaliter eminenter*, qui dès lors veut dire : *formaliter non univoce, sed analogice*. Saint Thomas en donne une raison profonde (a. 5) en ces termes qu'il faut citer dans sa langue à lui :

Omnis effectus non adæquans virtutem causæ recipit similitudinem agentis *non secundum eamdem rationem* (c'est-à-dire par le contexte : *non univoce*), sed *deficienter;* ita quod id quod divisim et multipliciter est in effectibus, in causa est simpliciter et eodem modo... Omnes rerum perfectiones, quæ sunt in rebus creatis divisim et multipliciter, præexistunt in Deo unite et simpliciter.

Ce texte est très important; il montre ce qu'est l'analogie pour saint Thomas, et l'on sait que Suarez ne lui est pas resté fidèle sur ce point. Les suaréziens définissent souvent ainsi l'analogie : *analoga sunt quorum nomen est commune, ratio vero per nomen significata est* SIMPLICITER EADEM, *et* SECUNDUM QUID DIVERSA. Les thomistes disent au contraire : *analoga sunt quorum nomen est commune, ratio vero per nomen significata est* SIMPLICITER QUIDEM DIVERSA *in analogatis*, et SECUNDUM QUID EADEM, *id est similis secundum quamdam proportionem, seu* PROPORTIONALITER EADEM.

Cette dernière formule coïncide parfaitement avec le texte de saint Thomas que nous venons de citer. Ia, q. xiii, a. 5. Dans le même article, il dit une seconde fois : *Non secundum eamdem rationem hoc nomen sapiens de Deo et de homine dicitur*. La sagesse est seulement proportionnellement semblable en Dieu et en l'homme, car en Dieu c'est une connaissance supérieure qui est cause des choses, tandis qu'en nous c'est une connaissance supérieure causée ou mesurée par les choses. Et ainsi en est-il des autres perfections abso-

lues; cf. Cajétan, *De analogia nominum*, c. v et vi; N. del Prado, *De veritate fundamentali philosophiæ christianæ*, 1911, p. 196 sq.

Cette manière de parler de saint Thomas est tout à fait conforme avec ce qu'on enseigne communément en logique sur la distinction de l'analogue et de l'univoque. Ainsi on dit que le genre animal ou l'animalité est univoque, car elle désigne partout un même caractère, *rationem simpliciter eamdem* : un corps doué de vie sensitive, bien que le ver n'ait pas les cinq sens extérieurs comme les animaux supérieurs. Au contraire le nom analogique de *connaissance* exprime une perfection essentiellement variée, *simpliciter diversa*, qui n'est que proportionnellement semblable dans la sensation et l'intellection, en ce sens que la sensation est au sensible, comme l'intellection à l'intelligible. De même *l'amour* n'est que proportionnellement semblable, suivant qu'il est sensitif ou spirituel. C'est pourquoi une perfection analogue, selon les thomistes, à l'opposé d'une perfection univoque, ne peut s'abstraire parfaitement des analogués, car elle exprime une similitude de proportions qui ne se conçoit pas, sans qu'on conçoive *actu implicite* les membres de cette proportionalité. Tandis qu'on peut abstraire parfaitement du lion et du ver de terre l'animalité ou le caractère d'un corps doué de vie sensitive, on ne peut abstraire parfaitement de la sensation et de l'intellection la connaissance. C'est pourquoi il est difficile de définir la connaissance en général de façon à ce que cette définition s'applique à la connaissance sensitive, à l'intellection humaine et à l'intellection incréée.

De ce que la perfection analogique est seulement *proportionnellement semblable*, il suit, comme le note saint Thomas, *De veritate*, q. ii, a. 11, qu'il peut y avoir une *distance infinie entre deux analogués*, bien que la notion analogique se vérifie encore au *sens propre*, et non pas seulement au sens métaphorique dans les deux; ainsi il y a une distance infinie entre l'être créé et l'être incréé, entre la sagesse humaine et la sagesse divine, bien que l'une et l'autre soit sagesse au sens propre du mot. Cela ne doit pas nous surprendre, car il y a déjà une distance immense, *sine mensura*, entre la sensation et l'intellection, qui, malgré leur différence essentielle, sont connaissance au sens propre de ce mot.

De plus la terminologie de saint Thomas et la définition thomiste de l'analogie, sont pleinement conformes à ces paroles du IV[e] concile du Latran : *Inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin sit semper major dissimilitudo notanda.* Denz.-Bannw., n. 432. Ce qui revient à dire que la perfection analogique est *simpliciter diversa* dans les analogués, et *secundum quid* ou *proportionaliter eadem*, et non pas inversement.

Tout cela montre que, lorsqu'on dit communément : « les perfections absolues sont formellement en Dieu », cela doit s'entendre : *formaliter, non univoce, sed analogice, attamen proprie et non solum metaphorice;* ainsi déjà dans l'ordre créé, la sensation et l'intellection sont dites analogiquement mais proprement connaissances. Ainsi, dans la formule reçue *formaliter eminenter*, s'explique le premier adverbe; reste à voir comment s'explique le second.

d) Que signifie *eminenter*, dans cette expression généralement admise *formaliter eminenter?* — Il suit de ce qui précède, selon les thomistes, que *le mode très éminent* selon lequel les attributs divins sont en Dieu *reste caché;* il n'est connu ici-bas et exprimé que de façon négative et relative, ainsi nous disons : sagesse non limitée, sagesse suprême, sagesse souveraine. Aussi dit saint Thomas : *Cum hoc nomen sapiens de homine dicitur, quodammodo describit et comprehendit rem significatam* (*distinctam ab essentia hominis, ab ejus esse, ab ejus potentia*, etc.), *non autem cum dicitur de Deo; sed relinquit rem significatam ut incomprehensam et excedentem nominis significationem.* I[a], q. xiii, a. 5. Ainsi s'explique déjà l'adverbe *eminenter* dans l'expression *formaliter eminenter*, mais il faut préciser encore.

De ce qui a été dit, il suit, contre Scot, que entre les perfections divines il ne peut y avoir une *distinction formelle actuelle ex natura rei.* Cette distinction, en effet, telle que Scot l'admet, est plus que virtuelle, car elle est antérieure à la considération de notre esprit. Or, une distinction qui précède la considération de notre esprit, si petite qu'elle soit, est déjà réelle, *in ipsa re, extra animam;* elle est par suite inconciliable avec la souveraine simplicité de Dieu. Et le concile de Florence affirme : *In Deo omnia sunt unum et idem, ubi non obviat relationis oppositio.* Denz.-Bannw., n. 703.

On ne peut donc admettre entre les attributs divins, qu'une *distinction virtuelle*, et même *virtuelle mineure*, en tant qu'un attribut contient les autres *actu implicite, non vero explicite.* Il les contient plus qu'un genre ne contient ses espèces, car le genre ne contient pas *actu implicite* les différences spécifiques qui lui sont extrinsèques, mais seulement *virtualiter.* Il faut cependant maintenir, contre les nominalistes, que les noms divins ne sont pas synonymes, que la justice et la miséricorde n'ont pas seulement entre elles une distinction quasi verbale comme Tullius et Cicéron.

Alors se pose pour les thomistes, la question difficile : comment les perfections divines *s'identifient-elles réellement* en Dieu, *sans se détruire*, mais en restant en lui formellement (c'est-à-dire substantiellement, proprement et sans être synonymes). Il s'agit ici de la difficile conciliation de ces deux adverbes *formaliter eminenter.* Il peut paraître que le second détruit le premier. On comprend sans doute facilement que les sept couleurs de l'arc-en-ciel soient *éminemment* dans la lumière blanche, mais elles *n'y* sont que *virtuellement (eminenter virtualiter)* et non pas formellement; en effet la lumière blanche *n'y* est pas formellement bleue ni rouge, tandis que Dieu et même la Déité est formellement vraie, bonne, intelligente, miséricordieuse. Dire qu'elle ne l'est que virtuellement (comme elle est virtuellement corporelle, parce qu'elle peut produire les corps), c'est revenir à l'erreur attribuée à Maimonide, et réfutée plus haut.

Comment les perfections divines peuvent-elles être *formellement* en Dieu, *si elles s'identifient en lui?* Scot a répondu; elles ne peuvent *être formellement* en Dieu que si en lui-même elles sont *formellement distinctes*, avant la considération de notre esprit. Cajétan a profondément examiné ce problème : comment les perfections divines peuvent-elles s'identifier, sans se détruire? et la solution qu'il en a donnée a été admise généralement par les thomistes comme conforme à la doctrine même de saint Thomas. *In I[am]*, q. xiii, a. 5, n. 7, il dit en substance : la sagesse et la miséricorde se détruiraient ou disparaîtraient si la première était identifiée formellement à la seconde ou la seconde à la première; mais elles ne se détruisent point et ne disparaissent point si elles sont identifiées à la perfection éminente d'ordre supérieur, qu'est la Déité, elles peuvent être en elle *formaliter eminenter.* Il dit exactement, *ibid.* :

Sicut *res*, quæ est sapientia, et *res* quæ est justitia in creaturis, elevantur *in unam rem* superioris ordinis, scilicet Deitatem, et ideo sunt una res in Deo; ita *ratio formalis* sapientiæ et *ratio formalis* justitiæ elevantur *in unam rationem formalem superioris ordinis*, scilicet rationem propriam Deitatis, et sunt una numero ratio formalis, *eminenter utramque rationem continens*, non tantum virtualiter ut ratio lucis continet rationem caloris, sed *formaliter*... Unde subtilissime divinum sancti Thomæ ingenium, ex hoc..

intulit : Ergo alia est ratio sapientiæ in Deo, et alia sapientiæ in creaturis.

C'est-à-dire, comme le formule Cajétan, *ibid.*, n. 15 : *non est una ratio simpliciter, sed proportionaliter una*, comme il le dit dans son traité *De analogia nominum* c. VI. La Déité apparaît ainsi, en sa raison formelle, absolument éminente, supérieure à l'être, à l'unité, à la vérité, à la bonté, à la sagesse, à l'amour, à la miséricorde, à la justice, et c'est pourquoi elle peut les contenir éminemment et formellement. Cela revient à dire ce qui est admis par tous les théologiens, que la Déité telle qu'elle est en soi et *clare visa* contient *actu explicite* toutes les perfections divines, et, en la voyant, les bienheureux n'ont certes pas besoin de déduire ces perfections, tandis que Dieu conçu comme l'Être même subsistant ne contient que *actu implicite* les attributs divins qu'il faut progressivement déduire de lui.

Les paroles de Cajétan que nous venons de rapporter donnent bien le sens thomiste de l'expression : *formaliter eminenter; formaliter* signifie à la fois : *substantialiter et non solum causaliter, proprie et non solum metaphorice, attamen analogice. Eminenter* exclut la distinction formelle actuelle des attributs divins et exprime leur identification, ou mieux leur identité en la raison formelle éminente de Déité, dont le mode propre, qui en soi nous reste caché, ne peut être connu *in via* que négativement et relativement. C'est ainsi que l'on dit : c'est un mode transcendant qui exclut toute distinction réelle et formelle antérieure à la considération de notre esprit, de telle sorte qu'il n'y a en Dieu de distinction réelle que celle des personnes divines opposées entre elles : *In Deo omnia sunt unum et idem ubi non obvial relationis oppositio. Conc. Florent.*, Denz.-Bannw., n. 703.

Telle est selon les thomistes l'éminence de la Déité. Cette doctrine est équivalemment exprimée en ces textes de saint Thomas, Iᵃ, q. XIII, a. 4 :

Hæ quidem perfectiones in Deo præexistunt *unite* et simpliciter, in creaturis vero recipiuntur *divise* et multipliciter... Ita variis et multiplicibus conceptibus intellectus nostri respondet *unum omnino simplex*, secundum hujusmodi conceptiones imperfecte intellectum. Iᵃ, q. XIII, a. 4.

Et encore : Rationes plures horum nominum non sunt cassæ et vanæ, quia omnibus eis respondet *unum quid simplex*, per omnia hujusmodi multipliciter et imperfecte repræsentatum. *Ibid.*, ad 2ᵘᵐ. De même, art. 5, corp.

Les attributs divins s'identifient donc sans se détruire dans l'éminence de la Déité. Ils sont en elle formellement, mais pas formellement distincts.

Bien plus les perfections divines, loin de se détruire, en s'identifiant dans l'éminence de la Déité, sont en elle, et seulement en elle, à l'état pur sans aucun mélange d'imperfection. Ainsi Dieu seul est l'Être même par essence, l'Intellection subsistante, la Bonté par essence, l'Amour subsistant.

Cette identification est plus facile à expliquer pour les perfections qui sont *dans la même ligne* et qui n'ont entre elles qu'une distinction virtuelle extrinsèque, fondée non pas en Dieu mais sur les créatures. Ainsi l'intelligence divine, l'intellection divine et la vérité divine toujours connue s'identifient manifestement, dès lors que Dieu apparaît comme l'intellection subsistante, *ipsum intelligere subsistens*.

Il est plus difficile d'expliquer l'identification des perfections qui appartiennent à des lignes différentes, comme l'intellection et l'amour, ou encore comme la justice et la miséricorde. Cependant ce qui précède montre qu'elles s'identifient dans la Déité, qui est éminemment et formellement intellection et amour, miséricorde et justice. Des expressions comme « lumière de vie », « connaissance affective », « regard aimant », « amour terrible et doux » font pressentir cette identification, qui ne peut être clairement connue que par la vision béatifique dont l'objet propre et immédiat est *Deitas clare visa, super ens, super unum etc.* C'est ce que les grands mystiques, comme la bienheureuse Angèle de Foligno appellent « la grande ténèbre », car la splendeur éclatante donne l'impression de l'obscurité à l'esprit encore trop faible pour la supporter, comme le soleil paraît obscur à l'oiseau de nuit.

Pour la même raison il n'y a pas de distinction formelle-actuelle, mais seulement une distinction virtuelle-mineure entre l'essence divine et les relations divines qui constituent les trois personnes divines, par exemple entre la nature divine communicable et la paternité incommunicable au Fils et au Saint-Esprit. C'est ce qui fait dire à Cajétan :

Secundum se, non quoad nos loquendo, est in Deo *unica ratio formalis*, non pure absoluta, nec pure respectiva, non pure communicabilis, nec pure incommunicabilis, sed *eminentissime ac formaliter* continens et quidquid absolutæ perfectionis est et quidquid Trinitas respectiva exigit... Quoniam *res divina* prior est ente et omnibus differentiis ejus : est enim *super ens* et *super unum*, etc. *In Iᵃᵐ*, q. XXXIX, a. 1, n. 7.

Pour la même raison la réalité divine telle qu'elle est en soi est supérieure à l'absolu et au relatif qu'elle contient formellement-éminemment.

3. *Corollaires.* — De cette haute doctrine de l'éminence de la Déité dérivent une foule de corollaires. Nous en noterons ici trois très importants en dogmatique.

a) On voit par là que la raison par ses seules forces, en constatant ainsi la transcendance et l'inaccessibilité de la Déité, peut démontrer l'existence en Dieu d'un ordre de vérité et de vie qui reste inaccessible à toute connaissance naturelle créée, c'est-à-dire d'un ordre de vérité et de vie surnaturelles; la raison ne l'atteint ainsi que négativement, comme l'existence de quelque chose qui est naturellement inaccessible. Cela revient à dire que la Déité, objet propre de l'intelligence divine, dépasse manifestement les forces naturelles de toute intelligence créée et créable. C'est ce que dit saint Thomas, *Cont. Gent.*, l. I, c. III, n. 3 : *Quod sint aliqua intelligibiliorum divinorum, quæ humanæ rationis penitus excedunt ingenium, manifestissimum est.* Quelques lignes plus bas, il montre que la Déité comme telle est inaccessible à la connaissance naturelle des anges. Nous avons longuement développé ailleurs cette conséquence; cf. *De revelatione*, t. I, c. XI, p. 347-354.

b) Il suit encore de là que la *grâce sanctifiante*, qui est définie « une participation de la nature divine », est vraiment une participation physique, formelle et analogique de la *Déité telle qu'elle est en soi*, et non pas seulement telle qu'elle est conçue par nous, comme Être subsistant, ou Intellection subsistante. C'est pourquoi la grâce sanctifiante consommée sera principe radical de la vision béatifique qui atteint la Déité *sicuti est.* De ce point de vue supérieur on voit qu'il ne faut pas accorder trop d'importance à la question : la grâce est-elle une participation de l'infinité divine? Certainement elle n'est pas subjectivement une participation de l'infinité divine, car participation dit limitation; mais elle nous ordonne à voir *sicuti est* la Déité, dont elle est la participation formelle.

Déjà les minéraux ressemblent analogiquement à Dieu comme être, les plantes lui ressemblent en tant qu'elles ont la vie, l'homme et l'ange par nature lui ressemblent en tant qu'ils sont intelligents, la grâce seule lui ressemble en tant que Dieu est Dieu, selon sa *Déité*, dont la grâce est une participation.

c) Enfin cette doctrine de l'éminence de la Déité, explique pourquoi nous ne pouvons *in via* connaître

l'intime conciliation de la volonté salvifique universelle et de la gratuité de la prédestination. Ce serait connaître comment se concilient intimement, dans l'éminence de la Déité, l'infinie miséricorde, l'infinie justice et la suprême liberté, qui a miséricordieusement choisi celui-ci plutôt que celui-là.

Cette contemplation théologique de l'éminence de la Déité, si elle est unie à l'amour de Dieu, peut disposer à recevoir la contemplation infuse, qui procède de la foi vive éclairée par les dons d'intelligence et de sagesse; celle-ci atteint dans l'obscurité d'une façon supérieure et ineffable la Déité, que saint Paul, I Tim., VI, 16, appelle « la lumière inaccessible, que nul homme n'a vu ni ne peut voir », tant qu'il n'a pas reçu la lumière de gloire.

3° *La science de Dieu.* — La doctrine de saint Thomas sur la science ou la connaissance intellectuelle de Dieu, si on la considère en ses principes, se ramène à ces lignes essentielles : cf. Iª, q. XIV.

1. *La science de Dieu en général.* — L'immatérialité est la raison pour laquelle un être est connaissant, et plus il est immatériel, plus il est connaissant. Or, Dieu est souverainement immatériel, car il dépasse non seulement les limites de la matière, mais toute limite d'essence, puisqu'il est l'Être même, infiniment parfait. Il est donc souverainement intelligent. A. 1.

Il se connaît lui-même et se comprend autant qu'il est connaissable, c'est-à-dire infiniment, a. 2 et 3; bien plus, comme il est Acte pur, il n'y a pas en lui une faculté intellectuelle distincte de l'acte d'intellection et de l'objet divin connu, mais il est la Pensée même ou l'intellection éternellement subsistante. Pour se connaître, il n'a pas besoin comme nous de se former une idée de lui-même, un verbe intérieur qui soit comme un accident, un mode de sa pensée, car son essence n'est pas seulement intelligible en acte, mais elle est la Vérité même toujours actuellement connue, *non solum intelligibilis in actu, sed intellecta in actu.* Si la Révélation nous dit que Dieu le Père s'exprime en son Verbe, ce n'est pas par indigence, par le besoin de se faire une idée de lui-même, mais par surabondance; du reste le Verbe divin n'est pas accidentel, comme le nôtre, mais substantiel. Il n'y a donc dans l'Acte pur aucune distinction entre le sujet connaissant, l'intelligence, l'intellection, l'idée et l'essence divine connue. Son acte de pensée ne peut être un accident de sa substance; il s'identifie avec elle. A. 4. Comme l'avait dit Aristote, Dieu est la Pensée de la Pensée, un pur éclair intellectuel éternellement subsistant, *ipsum intelligere subsistens.*

Comment Dieu connaît-il ce qui n'est pas lui, les réalités possibles, celles actuellement existantes et les événements futurs? Saint Thomas, a. 5, montre d'abord que la connaissance divine ne peut, comme la nôtre, *dépendre* des choses créées, être mesurée par elles; ce serait admettre en Dieu une passivité, qui est inconciliable avec la perfection de l'Acte pur. Bien au contraire les choses ne sont possibles, existantes et futures qu'en dépendance de l'Être par essence, car il est clair que rien ne peut exister en dehors de lui sans un rapport de causalité ou de dépendance à son égard. Aussi saint Thomas a-t-il écrit : *Alia a se videt Deus non in ipsis (dependenter ab ipsis), sed in seipso, ibid.*, a. 5; tandis que nous ne connaissons les choses divines et les spirituelles que dans le miroir des choses sensibles, ou d'en bas, Dieu connaît les choses sensibles et toutes les réalités créées d'en haut, en lui-même, en sa spiritualité absolue. Il faut donc dire, et c'est la solution du problème : Dieu connaît parfaitement tout ce qu'il est, tout ce qu'il peut, tout ce qu'il veut réaliser dans le temps, tout ce qu'il réalise actuellement, tout ce qu'il voudrait réaliser s'il n'avait en vue une fin plus haute, et enfin tout ce qu'il permet pour un bien supérieur. Tout cela s'exprime aisément sans néologismes, sans terminologie spéciale, il suffit des termes généralement reçus, pourvu qu'on en pénètre bien le sens. Ainsi il connaît *en lui-même* tout ce qui est connaissable, tout ce à quoi s'étend son omniscience.

Dès lors en effet que Dieu connaît tout ce qu'il peut produire, il connaît tous les possibles, leur multitude absolument innombrable et véritablement infinie; tout ce qui ne répugne pas à l'existence, tous les mondes possibles et les multiples combinaisons de chacun. A. 6.

Connaissant tout ce qu'il *veut* réaliser dans le temps et tout ce qu'il réalise actuellement, Dieu connaît tous les êtres qui se succèdent dans le temps et tous leurs actes et il les connaît non pas seulement en général de façon confuse, mais en particulier et distinctement, a. 6, car tout ce qu'il y a de réel en eux vient de lui comme de la cause première, même la matière qui est le principe d'individuation des corps. Les moindres particularités des créatures sont encore de l'être, du réel, qui ne peut être produit sans que Dieu le réalise, soit sans le concours des causes secondes (création), soit avec leur concours (motion). La science divine des choses n'est donc pas discursive, mais intuitive, c'est l'intuition que Dieu a de tout ce qu'il peut réaliser et réalise. A. 7.

Cette science divine est cause des choses, en tant qu'elle s'unit à la volonté divine qui, parmi tous les possibles, veut librement réaliser ceux-ci plutôt que les autres. A. 8. La science divine des possibles, ne supposant aucun décret de la volonté divine, s'appelle science de simple intelligence. La science divine, qui porte sur les réalités existantes, passées ou futures, du fait qu'elle suppose un décret de la volonté divine s'appelle science d'approbation à l'égard de tout ce qu'il y a de réel et de bon dans l'univers.

Dieu connaît le mal par opposition au bien et en tant qu'il ne l'empêche pas, ou le permet. A. 10. Nul mal physique ou moral ne peut arriver sans que Dieu le permette pour un bien supérieur. Et donc par cela seul que Dieu connaît tout ce qu'il permet, il connaît tout le mal qui est, a été et sera dans le monde.

2. *Que faut-il entendre par la science des futurs conditionnels?* — Cela dérive de ce qui précède. Le bien opposé au mal permis, Dieu ne l'a pas efficacement voulu, mais il a pu *le vouloir conditionnellement.* En ce sens il voudrait conserver la vie de la gazelle, s'il ne permettait pas sa mort pour la vie du lion; il empêcherait la persécution, s'il ne jugeait bon de la permettre pour la sanctification des justes et la gloire des martyrs; il voudrait le salut de tel pécheur, de Judas par exemple, s'il ne permettait pas sa perte pour manifester la justice divine.

Dieu connaissant tout ce qu'il *voudrait* réaliser et tout ce qu'il réaliserait, s'il n'y renonçait pas pour une fin plus haute, connaît ainsi les *futurs conditionnels* ou *futuribles*, qui supposent un décret conditionnel de la volonté divine. Les futuribles sont en effet un milieu entre les possibles et les futurs; ce serait une grave erreur de les confondre avec les possibles. Tel est l'enseignement de tous les thomistes, en quoi ils s'opposent à la théorie moliniste de « la science moyenne », ou de la connaissance divine des futurs libres conditionnels antérieurement à tout décret divin. Cette théorie, aux yeux des thomistes, conduit à admettre en Dieu une *dépendance*, une *passivité* de sa science, à l'égard d'une détermination d'ordre créé qui ne viendrait pas de lui. Si Dieu, disent les thomistes, n'est pas *déterminant*, il est *déterminé*, il n'y a pas de milieu. Ce dilemme leur paraît insoluble.

La science que Dieu a des futurs contingents ne porte pas sur eux comme futurs, mais comme pré-

sents dans l'éternité. Cette science en effet n'est pas mesurée par le temps, elle n'attend pas l'arrivée des événements pour les connaître; elle est mesurée, comme l'être de Dieu, par l'unique instant de l'immobile éternité, qui enveloppe toute la durée des siècles : *æternitas ambit totum tempus.* Ainsi le sommet d'une pyramide correspond à chacun des points de sa base et un observateur placé sur le sommet d'une montagne voit d'un seul regard toute une armée qui défile dans la vallée. A. 13. Mais il est bien évident, comme le remarquent tous les thomistes, que tel événement futur ne serait pas *présent dans l'éternité,* si Dieu ne l'avait pas *voulu* ou tout au moins *permis,* suivant qu'il s'agit d'un bien ou d'un mal. Il est clair par exemple que la conversion de saint Paul plutôt que sa résistance est présente de toute éternité au regard de Dieu, seulement parce que Dieu l'a voulue, et le péché de Judas uniquement parce que Dieu l'a permis.

Ainsi à l'égard des événements, qui en eux-mêmes sont futurs, la connaissance divine reste intuitive, car c'est la connaissance de ce que Dieu veut réaliser, réalise ou de ce qu'il permet. Il voit son action réalisatrice qui est éternelle, bien que l'effet de celle-ci soit temporel et ne se produise qu'à l'instant choisi par Dieu de toute éternité. Il voit aussi ses éternelles permissions en vue d'un bien supérieur, dont lui seul est juge.

Nos actes libres et salutaires, Dieu les voit de toute éternité dans la décision éternelle qu'il prend de nous donner sa grâce pour les accomplir. Il les voit dans sa lumière à lui, il les voit librement accomplis sous sa grâce, qui *fortiter et suaviter* actualise notre liberté au lieu de la détruire, il les voit concourir à sa gloire et à la nôtre. C'est ce que montre plus explicitement la doctrine thomiste relative à la volonté divine.

4° *La volonté de Dieu et son amour.* — L'intelligence divine, qui connaît le bien suprême, ne peut pas exister sans la volonté divine qui aime et veut le bien, et se complaît en lui. Cette volonté ne peut être, comme en nous, une simple faculté de vouloir; elle serait imparfaite si elle n'était pas par elle-même toujours en acte, et l'acte premier de la volonté, c'est l'amour du bien, amour tout spirituel comme l'intelligence qui le dirige; tous les actes de volonté procèdent en effet de l'amour du bien, qui a pour conséquence la haine du mal. Il y a donc nécessairement en Dieu un acte tout spirituel et éternel d'amour du bien, du souverain Bien qui n'est autre que l'infinie perfection de Dieu, la plénitude de l'être. Cet acte d'amour est parfaitement spontané, mais il n'est pas libre; il est au dessus de la liberté : Dieu s'aime nécessairement lui-même, parce qu'il est la bonté infinie, qui ne peut pas ne pas être aimée lorsqu'elle est immédiatement connue telle qu'elle est en soi; Dieu s'aime infiniment et cet amour s'identifie avec le souverain Bien toujours aimé. Cf. Iª, q. XIX, a. 1; q. XX, a. 1.

1. *Souveraine liberté de la volonté divine.* — De ces principes communément reçus, saint Thomas déduit que Dieu, comme l'enseigne la Révélation, veut très librement l'existence des créatures, sans aucune nécessité ni physique, ni morale. Il est incliné sans doute à la vouloir, car le bien est diffusif de soi, la bonté est communicative; mais c'est très librement qu'il crée, car sa souveraine bonté peut exister sans aucune créature, et celles-ci ne peuvent accroître en rien son infinie perfection. Le bien sans doute est diffusif de soi, mais il faut distinguer l'aptitude à se communiquer et la communication actuelle. De plus cette communication actuelle, dans les causes déterminées *ad unum* ou nécessaires, est elle-même nécessaire, ainsi le soleil éclaire et réchauffe, tandis que, dans les causes libres ou non déterminées *ad unum,* cette communication actuelle est libre, ainsi le sage communique librement sa sagesse et sa bonté. Ainsi encore Dieu crée librement et la communication qu'il nous fait d'une participation de sa bonté ne rend pas Dieu lui-même plus parfait, c'est la créature qui est perfectionnée par le don reçu.

Tandis que Leibniz disait : « Dieu ne serait ni bon ni sage s'il n'avait pas créé », *Théod.*, c. 7, Bossuet répondait : « Dieu n'est pas plus grand pour avoir créé l'univers. » C'est l'expression très simple et splendide de la doctrine contenue dans l'article 3 de la question XIX de saint Thomas. L'acte créateur n'ajoute pas à Dieu une perfection nouvelle, *non melioratus est Deus.* Cet acte libre s'identifie du reste avec l'amour que Dieu se porte à lui-même, mais à l'égard de Dieu cet acte d'amour spontané *(non coactus)* est nécessaire, et à l'égard des créatures il est libre, car les créatures n'ont pas droit à l'existence, et Dieu n'a pas besoin d'elles pour posséder son infinie perfection et y trouver sa béatitude essentielle. La fin qui attire à elle et l'agent qui agit perfectionnent, mais ne sont pas par là-même rendus plus parfaits. On voit par cet article 3 de la question XIX quelle distance sépare ici saint Thomas de Platon et d'Aristote, pour qui le monde est une irradiation nécessaire de Dieu.

2. *En quel sens faut-il dire que la volonté divine est cause des choses,* a. 4 ? — Ce n'est pas seulement en ce sens que Dieu les produit et les conserve librement, mais en ce sens qu'il les produit et les conserve *par sa volonté.* En cela il diffère par exemple de l'homme, qui engendre librement sans doute, mais en raison de sa nature même et non pas par volonté; d'où il suit que l'homme ne peut engendrer qu'un homme et non pas des êtres d'espèce différente.

Saint Thomas formule très exactement à ce sujet, a. 4, le principe d'induction : une même cause naturelle ou déterminée *ad unum,* dans les mêmes circonstances produit toujours le même effet, l'homme engendre l'homme, le bœuf engendre le bœuf :

Agens naturale secundum quod est tale, agit, unde quamdiu est tale non facit nisi tale; omne enim agens per naturam, habet esse determinatum. Cum igitur esse divinum non sit determinatum (seu limitatum), sed contineat in se totam perfectionem essendi, non potest esse quod agat per necessitatem naturæ, nisi forte causaret aliquid indeterminatum et infinitum in essendo, quod est impossibile (q. VII, a. 2). Non igitur agit per necessitatem naturæ, sed effectus determinati ab infinita ipsius perfectione procedunt secundum determinationem voluntatis et intellectus ipsius.

C'est la réfutation d'une des principales thèses de l'averroïsme. Les effets les plus variés procèdent de l'infinie perfection de Dieu *selon la détermination de sa volonté et de son intelligence. Ibid.*, a. 4. Ce vouloir de Dieu n'a pas de cause extérieure à lui, et il n'y a pas en Dieu deux actes : le vouloir de la fin et celui des moyens; mais un seul et même acte par lequel il veut la fin et les moyens pour elle : *vult hoc esse propter hoc, sed non propter hoc vult hoc. Ibid.*, a. 5.

On s'explique dès lors que *la volonté efficace de Dieu s'accomplit toujours infailliblement,* c'est le sens de la parole du Psaume CXXXIV, 6 : *Omnia quæcumque voluit Deus, fecit.* Rien de réel et de bon en effet ne peut arriver en dehors de la causalité universelle de Dieu, car nulle cause seconde ne peut agir qu'avec son concours, et le mal n'arrive jamais sans une permission divine. *Ibid.*, a. 6.

Mais cela pose la question de *la volonté inefficace,* surtout de celle par laquelle Dieu veut sauver tous les hommes, alors que de fait tous ne sont pas sauvés. Comment concevoir en Dieu cette volonté inefficace? Saint Thomas (*ibid.*, a. 6, ad 1um) répond : c'est une volonté conditionnelle, dite *antécédente,* qui porte sur ce qui est *bien en soi,* indépendamment des circons-

tances, par exemple le salut de tous, mais non pas sur le bien considéré *hic et nunc;* or, il n'est réalisable et réalisé que *hic et nunc.* Cette volonté conditionnelle reste inefficace, parce que Dieu permet que tel bien n'arrive pas, que les créatures défectibles défaillent parfois, que tel mal se produise; il le permet pour un plus grand bien, dont lui seul est juge. Ainsi il permet pour une fin plus haute que bien des fruits de la terre n'arrivent pas à maturité, que tel animal devienne la proie d'un autre, que la persécution éprouve les justes, que des pécheurs ne se convertissent pas et meurent dans l'impénitence finale. Il le permet pour un bien supérieur, par exemple pour manifester sa justice contre l'obstination dans le mal.

Tel est pour saint Thomas et son école le sens de la distinction entre la volonté divine *antécédente* (et inefficace) et la volonté *conséquente* (ou efficace). Cette distinction ainsi comprise est, selon les thomistes, le fondement suprême de la distinction entre *la grâce suffisante* (qui dépend de la volonté antécédente ou conditionnelle et inefficace) et de *la grâce efficace* (qui dépend de la volonté conséquente ou absolue et efficace). La grâce suffisante rend l'accomplissement des préceptes *réellement possible,* elle donne *le pouvoir réel* de les accomplir; la grâce efficace nous donne de les *accomplir* librement et effectivement *hic et nunc.* Et il y a *plus* dans l'accomplissement du précepte que dans le pouvoir réel de l'accomplir, comme il y a plus dans l'acte de vision que dans la faculté de voir. Il faut surtout lire sur ce point I^a, q. XIX, l'article 8 très longuement commenté par les thomistes.

Par exemple, Dieu de toute éternité a voulu efficacement (volonté conséquente) la conversion de saint Paul; celle-ci arrive infailliblement mais librement, car la volonté divine porte *fortiter et suaviter,* sans la violenter, la volonté de Paul à se convertir. Au contraire Dieu n'a pas voulu efficacement la conversion de Judas après sa faute; il l'a voulue d'une façon conditionnelle et inefficace (volonté antécédente) et il a permis l'impénitence finale de Judas pour des motifs supérieurs, parmi lesquels il y a la manifestation de la justice divine. Nous avons plus longuement exposé ailleurs cette doctrine : *De Deo uno,* 1938, p. 410-434, et *Revue thomiste,* mai 1937, *Le fondement suprême de la distinction des deux grâces, suffisante et efficace.*

De cette doctrine de l'efficacité de la grâce s'éloigne le molinisme qui refuse d'admettre que la grâce efficace soit efficace de soi ou intrinsèquement, parce que Dieu l'a voulu; elle ne serait efficace que d'une façon extrinsèque, par notre consentement prévu par Dieu par la science moyenne. Cf. Molina, *Concordia,* éd. Paris, 1876, p. 230, 356, 459, 565.

A cela les thomistes répondent par le dilemme : *si Dieu n'est pas déterminant,* il est *déterminé :* la science moyenne est *dépendante* de nos déterminations libres, qui formellement comme *déterminations,* même en ce qu'elles ont de réel et de bon, ne viennent pas de Dieu.

La volonté de Dieu et sa motion efficace, loin de violenter la liberté du pécheur au moment de sa conversion, actualisent cette liberté et la portent fortement et suavement à se déterminer dans le bon sens. De toute éternité Dieu a voulu efficacement que Paul se convertît à telle heure sur le chemin de Damas et se convertît librement; la volonté divine est descendue à tout ce détail, et elle s'accomplit infailliblement en *actualisant,* sans la violenter, la liberté créée. De même Dieu a voulu efficacement de toute éternité que Marie, le jour de l'annonciation, donnât librement son consentement à la réalisation du mystère de l'incarnation, et cette volonté divine infailliblement s'accomplit.

Sur ce point de doctrine les thomistes ont beaucoup écrit contre le concours simultané de Molina et de Suarez et contre une motion divine *indifférente* qui pourrait être suivie de fait de l'acte mauvais ou de l'acte bon. Ils ont défendu les décrets divins prédéterminants et la prémotion physique, en insistant sur ceci que cette prédétermination n'est pas nécessitante, puisqu'elle actualise en nous et avec nous *le mode libre* de notre choix volontaire au lieu de le détruire. Si une créature très aimée peut nous conduire à vouloir librement ce qu'elle veut que nous voulions, à plus forte raison Dieu créateur, qui est plus intime à nous que nous-mêmes. Nous avons longuement exposé sur ce point la manière de voir des thomistes, ici même, articles PRÉMOTION PHYSIQUE, t. XIII, col. 31-77; et PRÉDESTINATION, t. XII, col. 2940-2958 et 2983-2989.

Nous voudrions seulement noter ici le rapport de la doctrine thomiste sur ce point avec les principes généralement reçus par tous les théologiens. Tous les théologiens admettent que ce qu'il y a de *meilleur* dans l'âme des saints ou des justes, qui sont encore sur la terre, vient de Dieu. Or, qu'est-ce qu'il y a de meilleur en leur âme, tant qu'ils sont encore dans les conditions du mérite? C'est *la détermination libre de leurs actes méritoires,* surtout de leurs actes de charité. Il est clair en effet que la grâce sanctifiante, supérieure à la nature même de l'âme qui la reçoit, et les vertus infuses, en particulier la charité, sont ordonnées aux actes libres et méritoires, surtout à l'acte libre d'amour de Dieu et du prochain. Cet acte n'est ce qu'il est que par la *détermination libre* qui le constitue; sans elle, il n'y aurait pas de mérite et la vie éternelle doit être méritée.

Et donc cette *détermination comme telle* doit venir de Dieu, qui seul peut la susciter en nous par sa grâce. Pensons à ce qu'il y a eu de meilleur dans l'âme de saint Pierre et de saint Paul au moment de leur martyre; pensons aussi aux mérites de Marie au pied de la croix, et enfin à la détermination libre et méritoire de l'acte d'amour de la sainte âme de Jésus, surtout lorsqu'il dit sur le calvaire : *Consummatum est.*

Selon le molinisme, cette détermination libre de l'acte méritoire *non est a Deo movente,* elle ne vient pas de la motion divine, mais seulement de nous, en présence de l'objet proposé par Dieu, et d'une grâce de lumière et d'attrait objectif qui sollicite aussi bien celui qui ne se convertit pas que celui qui se convertit. Cf. Molina, *Concordia,* éd. Paris, 1876, p. 51, 565. Le concours simultané est aussi également donné aux *deux.*

Si l'on soutient que ce qui vient de Dieu, c'est seulement la nature et l'existence de l'âme et de ses facultés, la grâce sanctifiante, la grâce actuelle par manière d'attrait objectif, comme la proposition du bien qui attire, et aussi le concours général ou une motion divine indifférente sous laquelle l'homme peut vouloir soit le bien, soit le mal; si l'on soutient cela, il faut dire alors que *de deux justes* qui ont reçu *également* tous ces dons naturels et surnaturels, lorsque l'un d'eux se détermine à un nouvel acte méritoire peut-être héroïque, tandis que l'autre faiblit, commet une faute grave et perd la grâce sanctifiante, ce par quoi le premier est *meilleur* que l'autre ne vient pas de Dieu, *la détermination libre et méritoire* qui le rend meilleur (et qui n'est rien, si elle n'est pas déterminée) ne vient pas de Dieu. Alors Dieu n'étant pas *déterminant* à l'égard de cette détermination libre et méritoire, est *déterminé par elle,* au moins dans sa prescience des futurs conditionnels; il a été spectateur et non pas auteur de cette libre détermination, qui est ce qu'il y a de meilleur dans le cœur des saints. Cette doctrine peut-elle se concilier avec la souveraine indépendance de Dieu, auteur de tout bien?

Saint Thomas a dit au contraire : *Cum amor Dei sit causa bonitatis rerum, non esset aliquid alio melius,*

si Deus non vellet uni majus bonum quam alteri. Iª, q. xx, a. 3. Saint Thomas, *Cont. Gent.*, l. I, c. LXXXIX, explique les paroles des Proverbes, XXI, 1 : *Cor regis in manu Dei et quocumque voluerit, inclinabit illud* et celles de saint Paul, Philipp., II, 13 : *Deus est qui operatur in nobis et velle et perficere pro bona voluntate*, et il remarque :

Quidam vero non intelligentes qualiter motum voluntatis Deus in nobis causare possit absque præjudicio libertatis voluntatis, conati sunt has auctoritates male exponere, ut scilicet dicerent quod Deus causat in nobis *velle et perficere* in quantum dat nobis *virtutem volendi*, non autem sic *quod faciat nos velle hoc vel illud*, sicut Origenes exponit in tertio Periarchon... Quibus quidem auctoritatibus sacræ Scripturæ resistitur evidenter. Dicitur enim apud Isaïam XXVI, 12 : « Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine. » Unde non solum virtutem volendi a Deo habemus, sed etiam operationem.

Si Dieu est cause de nos facultés, à plus forte raison l'est-il de leur acte qui est meilleur encore, puisque la faculté est pour l'acte. La détermination libre est tout entière de Dieu comme de la cause première, et tout entière de nous comme de la cause seconde, comme le fruit est tout entier de l'arbre et tout entier du rameau qui le porte.

On a objecté ce que dit ailleurs saint Thomas :

Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor, ad universale objectum voluntatis quod est bonum, et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle : sed homo per rationem determinat *se* ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum. Iª-IIæ, q. IX, a. 6, ad 3um.

Les thomistes ont toujours répondu : certainement comme cause seconde l'homme se détermine lui-même, c'est même pour cela qu'il délibère, comme tout le monde le dit. Et, au terme de la délibération, il se détermine soit au bien salutaire avec le secours de la grâce actuelle coopérante, soit au bien apparent qui est un mal, avec la motion universelle qui n'est pas plus cause du désordre, que l'énergie qui fait marcher le boîteux n'est cause de sa claudication. Mais le texte de saint Thomas qui vient d'être cité ne prouve pas du tout que la motion divine à l'acte libre salutaire n'est jamais prédéterminante, et qu'elle reste *indifférente*, de telle sorte que d'elle ne résulterait pas plus l'acte bon que l'acte mauvais. Bien plus, immédiatement après le texte cité, dans la même réponse ad 3um, saint Thomas dit : *Sed tamen interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum, sicut in his quos movet per gratiam ut infra dicetur.* Iª-IIæ, q. CXI, a. 2. Cela est particulièrement vrai de la grâce opérante, ou inspiration spéciale; et si, même dans un seul cas, la motion divine de soi efficace porte infailliblement à un acte salutaire qui reste libre, comme le *fiat* de Marie ou la conversion de saint Paul, il est faux de prétendre qu'une telle motion ne peut s'exercer sans détruire la liberté.

On a objecté aussi que saint Thomas a écrit :

Quia voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa, sic Deus ipsam movet quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus ejus contingens et non necessarius, nisi in his, ad quæ naturaliter movetur. Iª-IIæ, q. X, a. 4.

Ce texte s'oppose-t-il à la doctrine communément reçue chez les thomistes? Nullement, car, dans l'expression : *non ex necessitate ad unum eam determinat*, *non* tombe sur *ex necessitate* et non pas sur *determinat*. On peut s'en rendre compte par le contexte, car dans toute cette même question, saint Thomas emploie toujours l'expression *non ex necessitate movet*, dans le sens exact de *movet sed non ex necessitate;* cf. *ibid.*, a. 2 : *voluntas ab aliquo objecto ex necessitate movetur, ab alio autem non;* a. 3 : *voluntas hominis non ex necessitate movetur ab appetitu sensitivo.* Bien plus dans l'article 4, d'où est tirée la difficulté proposée, il est dit ad 3um : *Si Deus movet voluntatem ad aliquid, incompossibile est huic positioni quod voluntas ad illud non moveatur. Non tamen est impossibile simpliciter. Unde non sequitur, quod voluntas a Deo ex necessitate moveatur.* La motion divine peut obtenir infailliblement son effet, ou mouvoir au choix volontaire en tel sens déterminé sans pourtant nécessiter ce choix. Ainsi la motion divine a porté infailliblement la vierge Marie le jour de l'annonciation à dire librement son *fiat* sans la nécessiter, cette motion actualisait sa liberté au lieu de la détruire. Il peut y avoir un contact virginal de la grâce efficace et de la liberté, contact qui ne violente pas mais qui enrichit.

Un texte du *De malo*, q. VI, a. 1, ad 3um, résume les précédents; saint Thomas y examine une objection qu'on n'a jamais cessé de faire depuis lors aux thomistes :

Si voluntas hominis immobiliter (seu infallibiliter) movetur a Deo, sequitur quod homo non habeat liberam electionem suorum actuum. — Le saint docteur répond : Deus movet quidem voluntatem immutabiliter propter efficaciam virtutis moventis, quæ deficere non potest (il ne dit pas : propter divinam prævisionem consensus nostri); sed propter naturam voluntatis motæ, quæ indifferenter se habet ad diversa, non inducitur necessitas, sed manet libertas.

Dieu meut les causes libres selon leur nature, en *actualisant* en elles *le mode libre* de leurs actes au lieu de le détruire, tout comme il actualise le mode vital des actes de la vie végétative dans la plante, et de ceux de la vie sensitive dans l'animal. Il meut chaque être comme il convient à la nature de celui-ci. Ainsi l'artiste touche différemment la harpe, le violon et les autres instruments à corde. Si l'artiste sait actualiser leurs vibrations et par elles exprimer son inspiration, à combien plus forte raison Dieu, plus intime à notre liberté qu'elle-même, sait-il la faire vibrer de telle façon ou de telle autre, et en tirer des accords qui s'expriment ici dans une épître de saint Paul, ou dans une autre de saint Jean, ou encore dans la générosité de leur vie.

Saint Thomas dit encore : *Si ex intentione Dei moventis est, quod homo, cujus cor movet, gratiam (sanctificantem) consequatur, infallibiliter ipsam consequitur.* Iª-IIæ, q. CXII, a. 3. Pourquoi? parce que, comme il est dit trois lignes plus haut : *quia intentio (efficax) Dei deficere non potest, secundum quod Augustinus dicit* (*De dono persever.*, c. XIV) *quod per beneficia Dei certissime liberantur, quicumque liberantur.* Saint Thomas a du reste parlé plusieurs fois de la prédétermination divine non nécessitante. Par exemple : *Comm. in Joann.*, II, 4, sur ces paroles du Christ : *nondum venit hora mea*, il dit : *Intelligitur hora passionis, sibi, non ex necessitate, sed secundum divinam providentiam determinata.* Il faut en dire autant des actes librement accomplis par le Christ à cette heure ainsi déterminée : *Sic ergo intelligenda est hora ejus, non ex necessitate fatali, sed a tota Trinitate præfinita. Ibid.*, VII, 30. Voilà bien le décret divin déterminant et sans aucune allusion à ce que pourrait faire pressentir la théorie de la science moyenne, qui serait dépendante du consentement libre prévu. De même *ibid.*, XII, 1; XVII, 1.

En ces textes il est manifestement question d'une prédétermination non nécessitante; l'expression se trouve bien chez saint Thomas lui-même. Il admet une prédétermination non nécessitante des actes libres et méritoires du Christ impeccable, du consentement libre de Marie à l'incarnation qui devait infailliblement s'accomplir; de même pour la conversion de saint Paul et celle du bon larron. Et si, dans ces cas, la prédétermination divine non nécessitante n'a pas dé-

truit la liberté, pourquoi la détruirait-elle lorsqu'il s'agit de nos actes salutaires?

Si du reste Dieu n'était pas *déterminant*, il serait *déterminé* et *dépendant*, dans la prescience des futuribles, de la détermination créée qui ne viendrait pas de lui. C'est à cela qu'il faut toujours revenir.

Il faut dire selon saint Thomas, qu'aucun bien n'arrive *hic et nunc*, sans que Dieu l'ait *efficacement voulu* de toute éternité, et aucun mal sans que Dieu l'ait permis.

Ainsi saint Thomas après saint Paul et saint Augustin, a entendu la parole de Ps., CXXXIV, 6 : *In cælo et in terra omnia quæcumque voluit Deus, fecit.*

Il dit équivalemment Iª, q. XIX, a. 6, ad 1um : *Quidquid Deus simpliciter vult, fit; licet illud quod antecedenter vult, non fiat.* Ainsi Dieu a voulu *simpliciter* la conversion libre du bon larron, et *antecedenter* celle de l'autre. Il y a là certes un mystère impénétrable, celui de la prédestination, mais il faut tenir que tout ce qu'il y a de bon dans notre détermination libre vient de Dieu comme de la cause première, et qu'aucun bien n'arrive *hic et nunc* sans que Dieu l'ait efficacement voulu de toute éternité.

Constamment saint Thomas affirme que tout ce qu'il y a de réel et de bon, *quidquid perfectionis est*, dans nos actes libres vient de Dieu, auteur de tout bien; c'est seulement ce qui est *désordonné* en nos actes qui ne vient pas de lui, tout comme la claudication ne vient pas de l'énergie qui porte le boîteux à marcher. *Motio divina perfecte præscindit a malitia actus mali*, disent toujours les thomistes, pour cette bonne raison que la malice ou le mal moral est en dehors de l'objet adéquat de la volonté et de la puissance de Dieu, au moins autant que le son est en dehors de l'objet de la vue. *Nihil magis præcisivum est quam objectum formale alicujus potentiæ*, disent les mêmes théologiens; rien de plus précisif que l'objet formel d'une puissance; c'est ainsi que le bien réel est atteint par l'intelligence comme vrai et par la volonté comme bien désirable. La volonté divine ne peut pas vouloir le désordre, ni la puissance divine ne peut le réaliser, il vient donc uniquement de la cause seconde défectible et déficiente.

Résumé : Pour condenser cette doctrine sur l'efficacité de la volonté divine par rapport à nos actes libres salutaires, et montrer son lien avec les principes communément reçus, rappelons que tous les théologiens accordent que ce qu'il y a de meilleur dans l'âme des saints sur la terre vient de Dieu; or, ce qu'il y a de meilleur en eux, c'est précisément la détermination libre de leurs actes méritoires, surtout de leurs actes d'amour de Dieu et du prochain. A cette détermination en effet sont ordonnés tous les dons qu'ils ont reçus : la grâce habituelle, les vertus infuses, les dons du Saint-Esprit, les grâces actuelles de lumière, d'attrait, de force. C'est dire que les principes généraux acceptés par tous les théologiens inclinent certainement à admettre la doctrine thomiste. On ne peut soustraire à la causalité divine ce qu'il y a de meilleur en nous; le soustraire, ce serait poser en Dieu, en sa prescience des futuribles, une dépendance à l'égard de nos déterminations, qui, comme telles ou formellement, ne viendraient pas de lui. Tel est le sens à la fois simple et profond de la doctrine thomiste sur l'efficacité du vouloir divin.

A la lumière de ces principes, saint Thomas montre ce qu'est l'amour de Dieu pour nous, comment il aime davantage les meilleurs, en leur donnant ce par quoi ils sont meilleurs. Iª, q. XX, a. 3 et 4. Il montre aussi que la miséricorde et la justice sont les deux grandes vertus de la volonté divine et que leurs actes procèdent de l'amour du souverain Bien. L'amour du Bien suprême, en tant que celui-ci a *droit* à être préféré à tout autre, est le principe de la justice. L'amour du Bien suprême, en tant que celui-ci est diffusif de soi, est le principe de la miséricorde, qui l'emporte sur la justice, en ce sens qu'elle est, comme la bonté rayonnante, la première expression de l'Amour. Cf. Iª, q. XXI, a. 4.

5° *Providence et prédestination.* — Après avoir exposé les principes de la synthèse thomiste relatifs à la science et à la volonté de Dieu, il n'est pas nécessaire d'insister beaucoup sur les conclusions qui dérivent de ces principes au sujet de la providence et de la prédestination. Nous avons du reste exposé ici-même la doctrine de saint Thomas et des thomistes sur ces deux points, aux articles PROVIDENCE, t. XIII, col. 998-1023, et PRÉDESTINATION, t. XII, col. 2940-2959 et 2984-3022. Nous ne noterons ici que l'essentiel.

1. *Preuve.* — La preuve *a posteriori* de l'existence de la providence est tirée de l'ordre du monde, Iª, q. II, a. 3, nous en avons parlé plus haut. La preuve *quasi a priori* dérive de ce qui a été dit de l'intelligence et de la volonté divines. Elle peut se résumer ainsi : En tout agent intelligent préexiste la raison ou l'idée de chacun de ses effets. Or, Dieu, par son intelligence, est cause de tout bien créé et par suite de l'ordre des choses à leur fin, surtout à leur fin ultime. Donc en Dieu préexiste la raison de l'ordre des choses à leur fin ou leur ordination suprême, que nous appelons la providence.

Cette notion n'implique aucune imperfection; aussi, par analogie avec la prudence et la prévoyance du père de famille ou du chef d'État, nous pouvons et devons parler de la providence divine au sens propre du mot, et non pas seulement par métaphore. Elle est dans l'intelligence divine, la raison de l'ordre ou de l'ordination de toutes choses à leur fin, et le gouvernement divin est l'exécution de cet ordre. Iª, q. XXII, a. 1.

La providence (comme prévision et ordination) est dans l'intelligence divine, mais elle présuppose la volonté de la fin à atteindre. Nul en effet ne dispose et ne prescrit ce qu'il faut faire en vue d'une fin sans la vouloir.

2. *Nature.* — Comme l'expliquent généralement les thomistes : 1. Dieu veut comme fin manifester sa bonté; 2. il juge des moyens aptes à cette fin, et parmi les mondes possibles, connus par sa science de simple intelligence antérieure à tout décret, il a jugé comme apte à la fin voulue ce monde possible, où se subordonnent les ordres de la nature et de la grâce, avec la permission du péché, et l'ordre d'union hypostatique constitué par l'incarnation rédemptrice; 3. il a choisi librement ce monde possible et ses parties comme moyen de manifester sa divine bonté; 4. il commande l'exécution de ces moyens par un acte intellectuel, l'*imperium*, qui suppose les deux actes efficaces de volonté appelés l'intention de la fin et l'élection ou choix des moyens. La providence, selon saint Thomas et son école, consiste formellement dans cet *imperium* ou commandement. Iª, q. XXII, a. 1, ad 1um. Quant au gouvernement divin, il est l'exécution dirigée par la providence, ou l'exécution du plan providentiel. *Ibid.*, ad 2um.

On voit dès lors que la providence présuppose non seulement la volonté divine *antécédente* ou conditionnelle et inefficace, mais aussi la volonté divine *conséquente*, absolue et efficace, de manifester la bonté de Dieu par les moyens choisis par lui, c'est-à-dire par l'ordre de la nature, l'ordre de la grâce (avec permission du péché) et par celui de l'incarnation rédemptrice. Cela suppose manifestement *la volonté antécédente* de sauver tous les hommes (en vertu de laquelle Dieu, qui ne commande jamais l'impossible, rend l'accomplissement de ses préceptes réellement possible à tous) et *la volonté conséquente* de conduire efficacement au salut tous ceux qui de fait seront sauvés. C'est

ainsi que la prédestination est, à raison de son objet, une partie de la providence et la plus élevée.

Il faut conclure de cela, comme le font généralement les thomistes, que la providence lorsqu'elle suppose *la volonté conséquente* de la fin, est doublement *infaillible*, quant à l'ordination des moyens et quant à l'obtention de la fin, tandis qu'elle est infaillible seulement pour l'ordination des moyens, quand elle suppose seulement la *volonté antécédente* ou conditionnelle et inefficace de la fin. En cela la providence générale, qui s'étend à tous les hommes et leur rend le salut *réellement possible*, diffère de la prédestination qui conduit infailliblement les élus au terme de leur destinée. Cf. S. Thomas, *De veritate*, q. VI, a. 1. Telle est selon lui la nature de la providence et ce qu'elle présuppose du côté de l'intelligence et de la volonté de Dieu.

3. *Extension.* — Pour ce qui est de l'extension de la providence, comment explique-t-il qu'elle s'étend à toutes les choses, même aux plus infimes, ainsi que le dit l'Évangile : « Il ne tombe pas un passereau sur la terre sans la permission de votre Père; les cheveux même de votre tête sont tous comptés. » Matth., x, 29-30? Comment la providence s'étend-elle à tous ces détails, sans supprimer la contingence des événements, le caractère fortuit de plusieurs, la liberté de notre choix et sans être responsable du mal?

Saint Thomas répond, Iª, q. XXII, a. 2 : « Comme tout agent agit pour une fin, l'ordination des effets à leur fin s'étend aussi loin que s'étend la causalité (efficiente) de l'agent premier... Or, celle-ci s'étend à tous les êtres, non seulement quant à leurs caractères spécifiques, mais quant à leurs caractères individuels. Donc il est nécessaire que tout ce qui a l'être, de quelque manière que ce soit, soit ordonné par Dieu à une fin, ou soit soumis à la providence. » Les moindres détails même des choses matérielles sont encore de l'être et Dieu peut les connaître, car il est cause non seulement de la forme spécifique de ces choses, mais de la matière, qui est principe d'individuation. Iª, q. XIV, a. 11.

Quant aux événements fortuits, ils sont appelés ainsi par rapport aux causes secondes, mais non pas par rapport à Dieu qui a prévu toutes les séries de causes et toutes leurs rencontres accidentelles.

Pour ce qui est du mal, il n'est pas, comme tel, quelque chose de positif, mais la privation d'un bien, et Dieu ne le permet que parce qu'il est assez puissant et assez bon pour en tirer un bien supérieur; ainsi il permet la persécution pour la patience héroïque et la gloire des martyrs. Iª, q. XXII, a. 2, ad 2um. Sa motion, nous l'avons vu plus haut, loin de détruire la liberté, actualise celle-ci. Iª, q. XIX, a. 8; q. XXII, a. 4.

Il est dit explicitement Iª, q. XXII, a. 4, ad 3um : « Le mode de contingence et le mode de nécessité sont des modes de l'être; ils tombent donc sous la providence de Dieu, qui est cause universelle de l'être. » Comme un grand poète exprime aussi bien les sentiments les plus forts et les plus doux, ainsi Dieu, qui peut faire non seulement ce qu'il veut, mais *comme* il le veut, fait que la pierre tombe nécessairement et que l'homme agisse librement; il meut chacun des êtres selon la nature qu'il lui a donnée.

Il suit de là que le chrétien, tout en travaillant de son mieux à son salut, doit s'abandonner à la providence de Dieu, à cause de sa sagesse et de sa bonté. Nous sommes plus sûrs de la rectitude de ses desseins que de la droiture de nos intentions les meilleures. Nous n'avons donc, en nous abandonnant à Dieu, rien à craindre que de ne pas lui être assez soumis. Comme le dit saint Paul, Rom., VIII, 28 : « Toutes choses concourent au bien de ceux qui aiment Dieu » et qui persévèrent dans son amour. Cet abandon ne dispense pas évidemment de faire ce qui est en notre pouvoir pour accomplir la *volonté divine signifiée* par les préceptes, les conseils, les événements; mais, quand nous l'avons fait, nous pouvons et nous devons nous abandonner pour le reste à la *volonté divine de bon plaisir*, non encore manifestée, si mystérieuse qu'elle soit. L'abandon est ainsi une forme supérieure de l'espérance ou confiance, unie à l'amour de Dieu pour lui-même. Il s'exprime par la prière de demande et d'adoration. Celle-ci n'a pas pour but de changer les dispositions providentielles, mais Dieu même la fait jaillir de notre cœur, comme un père résolu d'avance d'accorder un bienfait à ses enfants, les porte à le lui demander. IIª-IIæ, q. LXXXIII, a. 2.

4. *La prédestination* est la partie la plus élevée de la providence. Nous ne pouvons ici que résumer brièvement, du point de vue des principes, ce qu'en disent saint Thomas et son école; nous l'avons exposé longuement ici-même à l'article PRÉDESTINATION, t. XII, col. 2940-2959 et 2984-3082.

a) Fondement scripturaire. — Saint Thomas a étudié d'abord de très près, dans ses commentaires sur l'évangile de saint Jean et sur les épîtres de saint Paul, les textes scripturaires relatifs à la prédestination, à sa gratuité, à son infaillibilité, en particulier les suivants : Joa., XVII, 12 : « J'ai gardé ceux que vous m'avez donnés et aucun d'eux ne s'est perdu, sinon le fils de perdition, afin que l'Écriture fût accomplie. » Joa., x, 27 : « Mes brebis entendent ma voix, je les connais et elles me suivent. Je leur donne la vie éternelle, et elles ne périront jamais et personne ne les ravira de ma main. Mon Père, qui me les a données, est plus grand que tous, et personne ne peut les ravir de la main de mon Père. Le Père et moi nous sommes un. » Matth., XXII, 14 : « Il y a beaucoup d'appelés, peu d'élus. » D'après ces paroles il y a des élus choisis de toute éternité par Dieu, ils seront infailliblement sauvés, Dieu les relèvera de leurs fautes et leurs mérites ne seront pas perdus. D'autres se perdront, comme le fils de perdition. Pourtant Dieu ne commande jamais l'impossible, et il rend réellement possible à tous l'accomplissement de ses préceptes à l'heure où ils obligent et dans la mesure où ils sont connus. Le repentir était réellement possible pour Judas, mais de fait il n'a pas existé. Il y a une notable différence entre la puissance et l'acte. Le mystère se trouve surtout dans la conciliation de la volonté salvifique universelle et de la prédestination, non pas de tous, mais d'un certain nombre connu de Dieu seul.

Ce mystère est nettement affirmé par saint Paul à plusieurs reprises, implicitement et explicitement, en des textes que saint Thomas commente longuement, en y montrant la gratuité de la prédestination : I Cor., IV, 7 : « Qui est-ce qui te distingue? Qu'as-tu, que tu ne l'aies reçu? Et, si tu l'as reçu, pourquoi te glorifier, comme si tu ne l'avais pas reçu? » Ce qui revient à dire : nul ne serait meilleur qu'un autre, s'il n'était pas plus aimé et plus aidé par Dieu, bien que pour tous l'accomplissement des préceptes soit réellement possible. Phil., II, 13 : « C'est Dieu qui opère en nous le vouloir et le faire, selon son bon plaisir. »

Pour saint Thomas et son école, comme pour saint Augustin, saint Paul parle explicitement de la prédestination aux Éphésiens, I, 4 : « En lui (en Jésus) Dieu nous a élus, avant la fondation du monde, pour que nous soyons saints et irrépréhensibles devant lui. Il nous a prédestinés dans son amour à être ses enfants adoptifs par Jésus-Christ, suivant le bon plaisir de sa volonté, pour faire éclater la gloire de sa grâce, par laquelle il nous a rendus agréables à ses yeux en son (Fils) bien aimé. » Saint Thomas note que saint Paul met en relief tantôt le bon plaisir de la volonté divine, tantôt le propos ou le dessein de l'intelligence divine,

d'où résulte toujours la liberté de l'acte qu'est la prédestination.

Plus clairement encore il est dit Rom., VIII, 28-30 : « Nous savons que toutes choses concourent au bien de ceux qui aiment Dieu, de ceux qui sont appelés selon son dessein. Car ceux qu'il a connus d'avance, il les a aussi prédestinés à être semblables à l'image de son Fils, afin que son Fils fût le premier-né entre plusieurs frères. Et ceux qu'il a prédestinés, il les a aussi appelés; et ceux qu'il a appelés, il les a aussi justifiés; et ceux qu'il a justifiés, il les a aussi glorifiés. » Comment saint Thomas a-t-il entendu les termes « *quos præscivit et prædestinavit*, ceux qu'il a connus d'avance, il les a aussi prédestinés? » En son commentaire sur l'épître aux Romains et partout ailleurs, saint Thomas a entendu ces paroles comme saint Augustin. Il ne s'agit pas de la prescience divine de nos mérites, cela n'aurait aucun fondement chez saint Paul et s'opposerait à plusieurs de ses affirmations, en particulier Eph., I, 4; I Cor., IV, 7; Rom., IX, 15-16. Le sens est : « ceux que Dieu a connus d'avance d'un regard de bienveillance, il les a prédestinés. » Et dans quelle intention? « Afin que son Fils fût le premier-né entre plusieurs frères. » Tel est pour saint Augustin et saint Thomas le sens du *præscivit*. De même saint Thomas montre dans son commentaire de l'épître aux Romains, IX-XII, que saint Paul y expose la souveraine indépendance de Dieu dans la dispensation de ses grâces : les Juifs, qui étaient le peuple élu, sont rejetés à cause de leur incrédulité, et le salut est annoncé aux païens. Il s'agit d'abord ici des peuples, mais les mêmes principes s'appliquent aux personnes. Saint Paul formule en effet ici le principe de prédilection qui s'applique aux peuples et aux individus. « Que dirons-nous? Y a-t-il en Dieu de l'injustice? Loin de là! Car il dit à Moïse : Je ferai miséricorde à qui je veux et j'aurai compassion de qui je veux. Ainsi donc cela ne dépend ni de celui qui veut, ni de celui qui court, mais de Dieu qui fait miséricorde. » Rom., IX, 14. Si la prédestination comporte un acte positif de Dieu, l'endurcissement n'est que permis par lui et provient du mauvais usage que l'homme fait de sa liberté. L'homme n'a pas à demander des comptes au Seigneur. D'où la conclusion : « O profondeur inépuisable de la sagesse et de la science de Dieu! Que ses jugements sont insondables et ses voies incompréhensibles!... *Qui lui a donné le premier*, pour qu'il ait à recevoir en retour? C'est de lui, par lui et pour lui que sont toutes choses. A lui la gloire dans tous les siècles! Amen. » Rom., XI, 33.

b) Définition. — Tels sont les textes scripturaires qui sont le fondement de la doctrine augustinienne et thomiste de la prédestination. Saint Augustin les a résumés en cette définition : *Prædestinatio est præscientia et præparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur quicumque liberantur.* La prédestination est la prescience et la préparation des bienfaits par lesquels sont certainement sauvés tous ceux qui sont sauvés. *De dono perseverantiæ*, c. XIV. Saint Augustin dit encore plus explicitement au *De prædestinatione sanctorum*, c. X : « *Prædestinatione sua Deus ea præscivit quæ fuerat ipse facturus.* Par sa prédestination, Dieu a prévu ce qu'il devait faire, pour conduire infailliblement ses élus à la vie éternelle. »

Saint Thomas conserve cette définition de la prédestination, Iª, q. XXIII, a. 1 : *Ratio transmissionis creaturæ rationalis in finem vitæ æternæ prædestinatio nominatur, nam destinare est mittere.* La prédestination est, dans l'esprit de Dieu, le plan de l'aboutissement de tel homme ou de tel ange à la fin ultime surnaturelle. C'est ce plan, à la fois ordonné et voulu, qui, de toute éternité, détermine les moyens efficaces qui conduiront tel homme ou tel ange à sa fin dernière. Saint Thomas est ainsi pleinement fidèle à la définition par laquelle saint Augustin a résumé les paroles de l'Écriture.

c) Raisons de la prédestination. — Pourquoi Dieu a-t-il élu certains, qu'il relève toujours de leurs fautes, et réprouvé certains autres après avoir permis leur impénitence finale?

Saint Thomas, *ibid.*, a. 5, ad 3ᵘᵐ, répond qu'il a voulu, dans les prédestinés, représenter sa bonté par manière de miséricorde, en pardonnant, et dans les autres représenter sa justice. Cette réponse est immédiatement fondée sur la Révélation, telle qu'elle s'exprime dans l'épître aux Romains, IX, 22 : « Si Dieu voulant manifester sa colère (c'est-à-dire sa justice), et faire connaître sa puissance, a supporté (c'est-à-dire permis) avec une grande patience des vases de colère, prêts pour la perdition et s'il a voulu faire connaître aussi les richesses de sa gloire à l'égard des vases de miséricorde, qu'il a préparés d'avance pour la gloire... (où est l'injustice?) » La bonté divine, d'une part, tend à se communiquer, et par là elle est le principe de la miséricorde, et, d'autre part, elle a un droit imprescriptible à être aimée par dessus tout, elle est ainsi le principe de la justice. Il convient que la bonté suprême soit manifestée sous ses deux aspects et que la splendeur de l'infinie justice apparaisse comme l'éclat de l'infinie miséricorde. Le mal n'est ainsi permis par Dieu que pour un bien supérieur dont la sagesse infinie est juge et que contempleront les élus. Les thomistes n'ajoutent rien à cet enseignement, ils se contentent de le défendre. Ils font de même pour la question suivante.

d) Pour quelle raison Dieu a-t-il prédestiné celui-ci plutôt que celui-là? — Saint Augustin avait dit, *In Joannem*, tr. XXVI : *Quare hunc trahat et illum non trahat, noli velle dijudicare si non vis errare.* Au contraire la réponse serait bien facile si le choix divin était fondé sur la prescience de nos mérites; il suffirait de dire : Dieu prédestine celui-ci plutôt que celui-là parce que le premier et non pas l'autre a voulu faire bon usage de la grâce qui lui était offerte ou même accordée. Mais alors celui-ci serait par lui-même meilleur que l'autre, sans avoir été plus aimé et plus aidé par Dieu. Ce serait contraire à l'enseignement de saint Paul dans I Cor., IV, 7, et Phil., II, 13. Jésus lui-même a dit : « Sans moi vous ne pouvez rien faire. » Joa., XV, 5. Bref les mérites des élus, loin d'être la cause de la prédestination, sont les effets de celle-ci; cf. *ibid.*, a. 5 : *Quidquid est in homine ordinans ipsum in salutem, comprehenditur totum sub effectu prædestinationis, etiam ipsa præparatio ad gratiam.*

Saint Thomas éclaire toute cette question par le principe de prédilection qu'il a formulé Iª, q. XX, a. 3, en ces termes : *Cum amor Dei sit causa bonitatis rerum, non esset aliquid alio melius, si Deus non vellet uni majus bonum quam alteri.* Nul ne serait meilleur qu'un autre, s'il n'était plus aimé et plus aidé par Dieu. C'est pourquoi le saint Docteur dit que la dilection divine précède l'élection et celle-ci la prédestination; cf. Iª, q. XXIII, a. 4 : *Voluntas Dei, qua vult bonum alicui diligendo, est causa quod illud bonum ab eo præ aliis habeatur. Sic patet quod dilectio præsupponitur electioni secundum rationem, et electio prædestinationi. Unde omnes prædestinati sunt electi et dilecti.* Le même article enseigne la priorité de la prédestination à la gloire sur la prédestination à la grâce : *Non præcipitur aliquid ordinandum in finem, nisi præexistente voluntate finis.*

Pour les pélagiens, Dieu est seulement le spectateur, non l'auteur du bon consentement salutaire qui distingue le juste de l'impie; les semipélagiens disent la même chose de l'*initium fidei et bonæ voluntatis*. Pour saint Thomas, comme pour saint Augustin, tout ce qu'il y a de bon et de salutaire en nous doit dériver de

Dieu, source de tout bien, et donc le commencement de la bonne volonté et ce qu'il y a de meilleur et de plus intime dans la détermination libre du consentement salutaire.

Dès lors à la question du motif de la prédestination de celui-ci plutôt que de celui-là, saint Thomas répond nettement, Iª, q. xxiii, a. 5, que les mérites futurs des élus ne peuvent être le motif de leur prédestination, puisqu'ils sont au contraire l'effet de celle-ci. Et il ajoute, *ibid.*, ad 3ᵘᵐ : *Quare hos elegit in gloriam et illos reprobavit, non habet rationem nisi divinam voluntatem.* Pourquoi de deux pécheurs mourants également mal disposés, Dieu porte-il celui-ci à se convertir, et permet-il l'impénitence de l'autre? il n'y a pas d'autre réponse que le bon plaisir divin. Cf. Rom., ix, 14; xi, 33; Eph., i, 7.

Les thomistes ne font que défendre cette doctrine contre le molinisme et le congruisme, ils ne lui ajoutent rien de positif; les termes plus explicites qu'ils emploient n'ont d'utilité à leurs yeux que pour écarter de fausses interprétations favorables au concours simultané ou à une prémotion indifférente.

Il y a certes dans cette doctrine un mystère insondable, mais inévitable : celui de la conciliation de la prédestination gratuite avec la volonté salvifique universelle. Ce mystère se ramène à celui de l'intime conciliation de l'infinie miséricorde, de l'infinie justice et de la souveraine liberté. Il y aurait là une contradiction, si Dieu ne rendait pas réellement possible à tous les hommes l'accomplissement de ses préceptes. Il commanderait alors l'impossible, contrairement à sa bonté, à sa miséricorde, à sa justice. Mais, si les préceptes sont réellement possibles pour tous, ils sont actuellement observés par un certain nombre d'hommes et non pas par tous (il y a ici encore la différence de la puissance et de l'acte); ceux qui les observent effectivement en cela sont meilleurs, et cela montre qu'ils ont plus reçu.

Saint Thomas le rappelle en terminant, Iª, q. xxiii, a. 5, ad 3ᵘᵐ : *In his quæ ex gratia dantur, potest aliquis pro libito suo dare cui vult plus vel minus, dummodo nulli subtrahat debitum absque præjudicio justitiæ. Et hoc est quod dicit paterfamilias* (Matth., xx, 15) : *Tolle quod tuum est, et vade; an non licet mihi, quod volo, facere?* Dans l'ordre des choses gratuites, on peut, sans préjudice de la justice donner librement plus à celui-ci qu'à celui-là pourvu qu'on ne refuse à aucun ce qui lui est dû. C'est ce qui est dit dans la parabole des ouvriers de la dernière heure. La foi commune apporte ici son témoignage : lorsque de deux pécheurs également mal disposés, l'un se convertit, le sens chrétien dit : c'est l'effet d'une miséricorde spéciale de Dieu à son égard.

Le grand mystère qui nous occupe, celui de la conciliation de la prédestination restreinte avec la volonté salvifique universelle, se trouve surtout, aux yeux de saint Augustin et de saint Thomas, dans l'union incompréhensible et ineffable de l'infinie justice, de l'infinie miséricorde et de la souveraine liberté. C'est ce que ces deux grands docteurs ont formulé en disant : Si Dieu accorde la grâce de la persévérance finale à celui-ci, c'est par miséricorde; et s'il ne l'accorde pas à cet autre, c'est par un juste châtiment de fautes antérieures et d'une dernière résistance au dernier appel.

Pour éviter ici toute déviation, soit dans le sens du prédestinatianisme, du protestantisme et du jansénisme, soit dans celui du pélagianisme et du semipélagianisme, il faut maintenir les deux principes qui s'équilibrent : « Dieu ne commande jamais l'impossible » et « nul ne serait meilleur qu'un autre s'il n'était plus aimé et plus aidé par Dieu. » Ces deux principes, en s'équilibrant, nous permettent de pressentir que l'infinie justice, l'infinie miséricorde et la souveraine liberté s'unissent parfaitement et même s'identifient, sans se détruire, dans l'éminence de la Déité, qui nous reste cachée, tant que nous n'avons pas la vision béatifique. Dans ce clair-obscur, la grâce, qui est une participation de la Déité, tranquillise le juste, les inspirations du Saint-Esprit le consolent en confirmant son espérance, en rendant son amour plus pur, plus désintéressé et plus fort, de sorte que dans l'incertitude du salut, il a de plus en plus la certitude de l'espérance, qui est « une certitude de tendance » vers le salut, dont Dieu est l'auteur. Le motif formel de l'espérance infuse n'est pas en effet notre effort, mais l'infinie miséricorde auxiliatrice, *Deus auxilians*, qui suscite notre effort et le couronnera. Cf. IIª-IIæ, q. xviii, a. 4.

6° *Toute-puissance, création, motion divine.* — Le principe immédiat des œuvres extérieures de Dieu est sa toute-puissance. L'action qui les produit ne peut être formellement transitive, elle impliquerait nécessairement une imperfection, elle serait un accident, qui émanerait de l'agent divin et serait reçu dans un être créé. Cette action est formellement immanente, elle s'identifie ainsi avec l'être même de Dieu, mais elle est virtuellement transitive, en tant qu'elle produit un effet en dehors de Dieu.

Dieu possède une *puissance active infinie*, car plus un être est en acte et parfait, plus il peut agir, et le mode d'agir suit le mode d'être. Or, Dieu est Acte pur, l'Être même infini, il a donc une puissance infinie, il peut donner l'être à tout ce qui ne répugne pas à l'existence. Cette toute-puissance n'est pas principe d'une action divine qui serait en Dieu un accident inadmissible, mais elle est principe d'un effet extérieur créé. Iª, q. xxv, a. 1.

1. *Création.* — La toute-puissance nous est manifestée par la création. Selon la Révélation, Dieu a librement créé de rien le ciel et la terre, non pas de toute éternité, mais dans le temps, à l'origine du temps. Il y a là trois vérités : *a)* que Dieu a créé l'univers *ex nihilo; b)* qu'il l'a créé *librement; c)* qu'il l'a créé *non ab æterno*. Les deux premières vérités sont démontrables par la seule raison, elles appartiennent aux *préambules de la foi*. La troisième, selon saint Thomas, est indémontrable, c'est un article de foi, cf. Iª, q. xlvi, a. 2. Examinons-les brièvement l'une après l'autre.

a) Dieu a créé l'univers *ex nihilo* ou *ex nullo præsupposito subjecto, veluti causa materiali*, c'est-à-dire que tout l'être des choses créées a été produit par Dieu; avant cette production rien de leur être n'existait, pas même la matière si informe qu'on la puisse supposer. C'est une production de tout l'être *ex nihilo sui et subjecti*. Cette production a une cause efficiente, une cause finale, une cause exemplaire (l'idée divine), mais elle n'a pas de cause matérielle.

Saint Thomas, *ibid.*, a. 1, 2, 5, montre qu'il y a une distance infinie entre créer de rien, ou créer au sens propre, et produire même génialement quelque chose de nouveau. Le statuaire fait la statue, non pas de rien, mais avec une certaine matière, marbre ou argile; si fort soit-il, il a besoin d'une matière; de même l'architecte; de même le père n'engendre pas son fils de rien; quelque chose de la substance du fils préexistait, la matière, le germe qui s'est développé. Le penseur qui édifie un système ne le crée pas de rien, il part de certains faits et de certains principes qui éclairent les faits. Notre volonté, qui émet un acte libre, ne le crée pas de rien; cet acte n'est qu'une modification accidentelle d'elle-même, il suppose une puissance réelle dont il est l'acte. Le maître qui forme un disciple ne fait que façonner son intelligence, il ne la crée pas. Nul agent fini ne peut créer au sens propre

du mot, mais seulement transformer ce qui existe déjà. Saint Thomas enseigne, *ibid.*, a. 5, que même par miracle la puissance créatrice ne peut être communiquée à aucune créature. Cela dérive pour lui de la distinction de Dieu et du monde : *in solo Deo essentia et esse sunt idem;* Dieu seul, qui est l'Être par essence, pur être, peut produire *ex nihilo* l'être par participation (composé d'essence et d'existence); si pauvre que soit celui-ci, même s'il ne s'agit que d'un grain de poussière, Dieu seul peut le créer de rien, produire tout son être. Suarez, qui a des principes notablement différents sur l'essence et l'existence, est beaucoup moins clair et affirmatif sur ce point. *Disp. Met.*, XX, sect. 1, 2 et 3.

On voit par là la distance considérable qu'il y a sur cette question entre Aristote et saint Thomas. Platon et Aristote ne se sont pas élevés à la notion explicite de création *ex nihilo* même *ab æterno;* cf. S. Thomas, Iª, q. XLIV, a. 2. Ils ont vaguement conçu la dépendance du monde à l'égard de Dieu, sans pouvoir préciser le mode de cette dépendance; ils n'ont pas vu non plus que l'acte créateur est *libre*, souverainement libre; chez eux le monde paraît être le rayonnement nécessaire de Dieu, comme les rayons solaires procèdent du soleil. Cette double vérité de la création *libre* et *ex nihilo*, qui vient de la Révélation, mais qui pourtant est accessible à la raison, est capitale dans la philosophie chrétienne et constitue un immense progrès par rapport à Aristote.

Mais saint Thomas, Iª, q. XLV, a. 5, explique que Dieu seul peut créer quelque chose de rien, par un principe qui a été formulé par Aristote, *Mét.*, l. V (IV), c. II : « L'effet le plus universel relève de la cause la plus universelle ». Puis il ajoute : Or, l'être en tant qu'être est l'effet le plus universel. Et donc la production de l'être en tant qu'être ou de tout l'être d'une chose (si petite qu'elle soit) ne peut s'attribuer qu'à la cause la plus universelle, qui est la cause suprême. Comme le feu chauffe, comme seule la lumière éclaire, ainsi l'Être même et lui seul peut produire l'être, tout l'être d'une chose si minime qu'elle soit. L'objet adéquat de la toute-puissance est l'être et nulle puissance créée ne peut avoir un objet aussi universel.

On comprend beaucoup mieux dès lors que par les textes d'Aristote (*Mét.*, l. I) que la métaphysique, qui est la connaissance des choses par leur cause suprême, soit la science de l'être en tant qu'être; Aristote l'avait dit sans en donner explicitement la raison : car l'être comme être de chaque chose finie est l'effet propre de la cause suprême.

Cet immense progrès accompli à la lumière de la Révélation est néanmoins le fruit d'une démonstration philosophique, par laquelle la doctrine traditionnelle de la puissance et de l'acte, qui était dans l'adolescence chez Aristote, arrive à l'âge adulte. La Révélation a seulement facilité cette démonstration philosophique en montrant le terme à atteindre, elle n'a pas fourni le principe de la preuve. Dans le milieu chrétien, la doctrine de la puissance et de l'acte peut produire de nouveaux fruits, qui dérivent bien de ses principes, quoique Aristote lui-même ne les ait pas vus.

Saint Thomas ajoute une confirmation, *ibid.*, a. 5, ad 3um. « Plus la matière à transformer est pauvre, en d'autres termes, plus la puissance passive est imparfaite, plus la puissance active doit être grande. Et donc lorsque la puissance passive n'est plus rien, la puissance active doit être infinie; aucune créature ne peut donc créer. » Cf. la 24e proposition des XXIV thèses thomistes.

b) La liberté de l'acte créateur n'est pas moins importante que l'affirmation de la création *ex nihilo*. Nous en avons déjà donné la raison en parlant de la volonté divine : Dieu n'a nul besoin des créatures pour posséder son infinie bonté et en jouir, et celle-ci ne peut s'accroître par la production d'un bien fini. L'acte libre créateur, lui-même, n'ajoute pas à la perfection infinie de Dieu une perfection nouvelle. « Dieu n'est pas plus grand pour avoir créé l'univers », comme l'a dit Bossuet : *Élévations sur les mystères*, IIIe semaine, 1e élev., contre Leibniz, *Théod.*, § VIII. Il n'était pas moins parfait avant la création du monde, et il n'eût pas été moins parfait, si de toute éternité il n'avait pas voulu créer. Il y aurait toujours eu, nous dit la Révélation, la fécondité infinie de la nature divine par la génération du Verbe et la spiration du Saint-Esprit; la bonté divine est communicative d'elle-même *ad intra* nécessairement, avant de l'être librement *ad extra*.

Saint Thomas a beaucoup insisté sur la liberté de l'acte créateur contre les averroïstes, dans le *Cont. Gent.*, l. II, c. XXII : *Quod Deus omnia possit;* c. XXIII : *Quod Deus non agat ex necessitate naturæ;* c. XXIV : *Quod Deus agit per suam sapientiam;* c. XXVI-XXIX : *Quod divinus intellectus non coarctatur ad determinatos effectus, nec divina voluntas;* c. XXX : *Qualiter in rebus creatis possit esse necessitas absoluta;* et l. III, c. XCVIII et XCIX : *Quod Deus operari potest præter ordinem naturæ.* Cf. *De potentia*, q. VI; *Summa theol.*, Iª, q. CV, a. 6.

Les raisons exposées dans ces articles valent également contre le déterminisme panthéistique de Spinoza, contre celui de nombreux philosophes modernes, et même contre le déterminisme de la nécessité morale de Leibniz et son optimisme absolu selon lequel « la suprême sagesse devait créer et n'a pu manquer de choisir le meilleur des mondes possibles ». *Théodicée*, § VIII.

Saint Thomas avait dit, Iª, q. XXV, a. 5 : « Le plan réalisé de fait par la sagesse infinie ne lui est pas adéquat; il n'épuise pas son idéal, ni ses inventions. Le sage ordonne toutes choses en vue d'une fin, et quand la fin est proportionnée aux moyens, ceux-ci sont par là même déterminés et s'imposent. Mais la bonté divine, qui est la fin universelle, dépasse infiniment toutes les choses créées (et créables) et n'a avec elles aucune proportion. La sagesse divine n'est donc pas bornée à l'ordre actuel des choses, elle peut en concevoir un autre. » Leibniz a trop considéré ce problème comme un problème mathématique. *Dum Deus calculat, fit mundus*, a-t-il dit; il a oublié que, si dans un problème de mathématique les divers éléments ont entre eux une proportion déterminée, il n'en est pas de même des biens finis par rapport à l'infinie bonté qu'ils manifestent.

A l'objection : Dieu, en sa sagesse, n'a pu manquer de choisir le meilleur, saint Thomas avait déjà répondu Iª, q. XXV, a. 6, ad 1um : « La proposition Dieu peut faire mieux qu'il ne fait peut s'entendre de deux façons. Si le terme « mieux » est pris substantivement, dans le sens d'objet meilleur, la proposition est vraie, car Dieu peut rendre meilleures les choses qui existent et faire de meilleures choses que celles qu'il a faites, *qualibet re a se facta potest facere aliam meliorem.* Mais si le mot « mieux » est pris adverbialement et signifie : d'une manière plus parfaite, alors on ne peut dire que Dieu peut faire mieux qu'il ne fait, car il ne saurait agir avec plus de sagesse et plus de bonté. » Le monde actuel est un chef-d'œuvre, mais un autre chef-d'œuvre est possible. Ainsi l'organisme de la plante, étant donnée la fin qu'il doit réaliser, ne saurait être mieux disposé, mais l'organisme animal, ordonné à une fin supérieure, est plus parfait. Telle symphonie de Beethoven est un chef-d'œuvre, mais elle n'a pas épuisé son génie.

Ainsi sont résolues les difficultés qui paraissent avoir arrêté Aristote dans l'affirmation de la liberté divine et de l'existence de la providence.

c) Création dans le temps. — D'après la Révélation, Dieu a créé l'univers dans le temps, à l'origine du temps, *non ab æterno;* en d'autres termes : le monde a commencé, il y a eu un premier jour. Ce point de doctrine, selon saint Thomas, ne saurait être démontré, c'est un article de foi. Iª, q. XLVI, a. 2.

Pourquoi? Parce que la création dépend de la liberté divine, et que Dieu aurait pu créer des milliards de siècles plus tôt, et toujours plus tôt, de telle sorte même que le monde n'aurait pas commencé, et n'aurait eu à l'égard de Dieu qu'une postérité de nature et de causalité; il n'y aurait pas eu de premier jour. Ainsi l'empreinte du pied dans le sable suppose le pied, mais si le pied était *ab æterno* dans le sable, l'empreinte y serait aussi dès toujours. D'après la Révélation, les créatures spirituelles ne finiront pas, les corps eux-mêmes après la résurrection générale dureront toujours, de même le monde aurait pu ne pas commencer, il aurait pu être créé *ab æterno* et conservé par Dieu. Cf. *Cont. Gent.*, l. II, c. XXXIV, et surtout XXXVIII.

Ce que saint Thomas montre, *ibid.*, c. XXXI-XXXVII, contre les averroïstes de son temps, c'est qu'il n'est pas nécessaire que le monde ait été produit par Dieu *ab æterno.* Sans doute l'action créatrice en Dieu est éternelle, elle est en lui formellement immanente et virtuellement transitive, mais, comme elle est libre, elle peut faire que son effet commence dans le temps à tel instant choisi de toute éternité. Il y a ainsi *novitas divini effectus absque novitate actionis divinæ*; cf. *ibid.*, l. II, c. XXXV et Iª, q. XLVI, a. 1, ad 9um.

2. *Conservation.* — Si l'on entend bien cette doctrine de la création, on voit qu'elle a pour conséquence celle de la conservation. Iª, q. CIV. Si Dieu cessait un instant de conserver les créatures, elles seraient aussitôt annihilées, comme la lumière cesse lorsque le soleil disparaît. La raison en est que l'être des créatures, composées d'essence et d'existence, est de l'être par participation, qui dépend toujours de l'Être par essence, en qui seul l'essence et l'existence sont identiques. Cf. N. del Prado, *De veritate fundamentali philosophiæ christianæ*, 1911, p. 404-415.

Dieu en effet n'est pas seulement cause du devenir des créatures, mais aussi et directement de leur être. Le père qui engendre un fils n'est directement cause que du devenir, de la génération de celui-ci, qui par suite peut continuer à vivre après la mort de son père. Il y a au contraire des causes dont dépend la conservation de l'être de leur effet : supprimez la pression atmosphérique et la chaleur solaire, l'animal le plus vigoureux ne tardera pas à mourir. Si la lumière n'est pas conservée par le foyer d'où elle provient, elle disparaît; si la sensation n'est pas conservée par l'influence de l'objet senti, elle disparaît aussi. De même dans l'ordre intellectuel, si l'on oublie les principes on ne peut plus saisir la valeur des conclusions et, si l'on ne veut plus la fin, le désir des moyens disparaît.

C'est le propre d'une cause de même espèce que son effet, d'être seulement cause du devenir de celui-ci. Il est de toute évidence que l'être de l'effet ne peut dépendre d'elle directement, car elle est aussi pauvre que lui, elle participe comme lui à une perfection, que l'un et l'autre ne peuvent tenir que d'une cause supérieure.

C'est au contraire le propre d'une cause qui reste d'ordre supérieur à ses effets d'être cause directe non seulement de leur devenir, mais de leur être. Ainsi le principe à l'égard de ses conséquences et la valeur de la fin à l'égard des moyens. Or, Dieu, cause suprême, est l'Être même subsistant et toute créature est être par participation, composé d'essence et d'existence. Et donc toute créature a besoin d'être conservée par Dieu pour continuer à exister. L'action conservatrice, supérieure au mouvement et au temps, est la continuation de l'action créatrice, un peu comme l'influx continu du soleil conserve la lumière. Iª, q. CIV, a. 1, ad 4um.

Dieu, qui conserve ainsi immédiatement l'existence même des créatures, est, par son action conservatrice, plus intime aux choses qu'elles-mêmes. Iª, q. VIII, a. 1.

3. *Motion divine.* — Enfin Dieu meut toutes les causes secondes à leurs opérations, Iª, q. CV, a. 5, selon les paroles de l'Écriture, Is., XXVI, 12 : *Omnia operatus es in nobis;* Act., XVII, 28 : *In ipso enim vivimus, movemur et sumus;* I Cor., XII, 6 : *Operatur omnia in omnibus.*

Il ne faut point l'entendre, comme les occasionnalistes, en ce sens que Dieu seul agirait en toutes choses, que le feu ne chaufferait pas, mais Dieu dans le feu ou à l'occasion du feu. On ne doit pas non plus aller à l'autre extrême et soutenir que la cause seconde peut agir sans motion divine, qu'elle est plutôt coordonnée que subordonnée à la cause première, comme deux hommes qui tirent un navire.

Saint Thomas prend ici une position supérieure à ces deux conceptions opposées entre elles. L'agir suit l'être et le mode d'agir suit le mode d'être. Donc Dieu seul, qui est l'Être par soi, agit par soi, tandis que la créature qui est être par participation en dépendance de Dieu, n'agit aussi qu'en dépendance de la motion divine. Cf. Iª, q. CV, a. 5 : « Dieu non seulement donne aux créatures leur forme ou nature, mais il les conserve dans l'être, les applique à agir, *applicat eas ad agendum*, et il est la fin de leurs actions. » *Ibid.*, ad 3um. Si la créature passait de la puissance à l'acte d'agir sans motion divine, le plus sortirait du moins, contrairement au principe de causalité, et les preuves de l'existence de Dieu par le mouvement et par les causes efficientes perdraient leur valeur. Cf. *Cont. Gent.*, l. III, c. LXVII; *De potentia*, q. III, a. 7, où il est dit : *Sic ergo Deus est causa actionis cujuslibet in quantum dat virtutem agendi, et in quantum conservat eam et in quantum applicat actioni, et in quantum ejus virtute omnia alia virtus agit.* Et *ibid.*, ad 7um : *Rei naturali conferri non potuit quod operaretur absque operatione divina.* Les thomistes n'ont rien dit de plus explicite. Cf. la 24e des XXIV thèses thomistes.

On sait que Molina, *Concordia*, éd. Paris, 1876, p. 152, a écrit : *Duo sunt quæ mihi difficultatem pariunt circa doctrinam hanc D. Thomæ. Primum est, quod non videam, quidnam sit motus ille et applicatio in causis secundis, qua Deus illas ad agendum moveat et applicet.* Pour Molina le concours général de Dieu est un concours simultané, il n'influe pas sur la cause pour l'appliquer à agir, mais immédiatement sur son effet, *non secus ac cum duo trahunt navim.* Cf. *ibid.*, p. 158. Suarez a conservé cette manière de voir, cf. *Disp. Met.*, XXII, sect. 2, n. 51; sect. 3, n. 12; sect. 4.

A cela les thomistes répondent : la cause seconde serait alors *coordonnée* et non pas *subordonnée* dans *sa causalité* à la cause première, et son passage de la puissance à l'acte ne s'expliquerait pas. Il faut dire au contraire que ce sont deux causes dont l'une est subordonnée à l'autre; de la sorte tout l'effet est de Dieu comme de la cause première et il est tout entier de la créature comme de la cause seconde; ainsi le fruit est tout entier de l'arbre comme de son principe radical, et du rameau qui le porte, comme de son principe prochain. Et de même que Dieu, cause première, actualise la vitalité des fonctions de la plante et de l'animal, ainsi il peut éclairer, fortifier notre intelligence, et actualiser notre liberté, sans la violenter en rien, comme nous l'avons vu plus haut, en parlant de la volonté divine.

Nous n'insistons pas sur cette question que nous avons longuement traitée ici-même à l'article PRÉMOTION PHYSIQUE, t. XIII, col. 31-77.

Dans la *Somme théologique*, le traité *De Deo uno* s'achève par la question XXVI : *De beatitudine Dei*, qui en est le couronnement. La béatitude divine provient de ce que Dieu connaît autant qu'elle est connaissable son infinie perfection, sa divine bonté, et l'aime autant qu'elle peut être aimée, c'est-à-dire infiniment, tandis qu'une créature même béatifiée ne peut la connaître et l'aimer que d'une façon finie, proportionnée à ses facultés et au degré, variable avec les individus, de grâce et de gloire reçu.

V. La Sainte Trinité. — Au sujet de la synthèse thomiste relative au mystère de la Trinité, nous examinerons d'abord ce que saint Thomas doit ici à saint Augustin, et quelle est sa doctrine et celle de son école sur les processions, les relations, les personnes divines et les actes notionnels de génération et de spiration. Nous verrons mieux ensuite pourquoi la sainte Trinité n'est pas naturellement connaissable, puis ce qu'il faut entendre par l'appropriation, et enfin comment concevoir, selon les thomistes, l'habitation de la sainte Trinité dans les âmes justes. Nous considérerons ces problèmes du seul point de vue des principes, et du progrès de la science théologique.

1° *Les bases du traité de saint Thomas; ce qu'il doit à saint Augustin.* — Saint Thomas, dans ses commentaires sur saint Matthieu, sur saint Jean et les épîtres de saint Paul, a examiné tous les textes du Nouveau Testament relatifs à la sainte Trinité, depuis ceux des synoptiques, y compris la formule du baptême, Matth., XXVIII, 19, jusqu'aux textes les plus élevés contenus dans les discours de Jésus avant la Passion, rapportés par saint Jean, c. XIV-XVII, et dans les épîtres de saint Paul, I Cor., II, 10; VI, 11, 19; XII, 3-6; II Cor., XIII, 13; Rom., VIII, 26. Il a particulièrement analysé avec grand soin du point de vue théologique chacun des versets du Prologue de saint Jean, en s'éclairant par ce qu'en ont dit les Pères grecs et latins dans leur réfutation de l'arianisme et du sabellianisme.

Par l'examen de ces textes et des explications qu'en ont données les Pères, saint Thomas s'est bien rendu compte du progrès accompli par saint Augustin dans l'intelligence des paroles les plus élevées du Sauveur sur le mystère suprême. Il importe de le noter attentivement au début, pour saisir ce qui suit. Il y a là toute une filière d'idées très intéressantes. On ne comprend bien la doctrine thomiste de la Trinité, qu'en rappelant d'abord les avantages de la conception augustinienne et les difficultés qu'elle laisse subsister.

Les Pères grecs, dans leur conception de la sainte Trinité et leur réfutation de Sabellius, qui niait la distinction réelle des personnes, d'Arius et Macédonius, qui niaient la divinité soit du Fils, soit du Saint-Esprit, partaient de la Trinité des personnes affirmée par la Révélation et cherchaient ensuite à montrer comment elle se concilie avec l'unité de nature par *la consubstantialité*, dont la notion se précisa ainsi de plus en plus, jusqu'à ce qu'elle fût définie par le concile de Nicée. Les Pères grecs, en particulier saint Athanase, affirment que le Père engendre le Fils, en lui communiquant sa nature et non pas seulement une participation de celle-ci; il suit de là que le Fils est Dieu, cf. S. Athanase, *Cont. arianos*, I, 14, 16, 25, 27; III, 6; II, 24, d'où la valeur infinie de ses mérites comme Rédempteur. De même le Saint-Esprit, qui procède du Père et du Fils, est Dieu, sans quoi il ne pourrait sanctifier les âmes. S. Athanase, *Epist. ad Serapion.*, I, 23 sq.; III, 1-5.

Les Pères grecs considéraient les processions plutôt comme des *donations* que comme des opérations de l'intelligence et de la volonté divines. Le Père, en engendrant son Fils, lui donne sa nature; le Père et le Fils la donnent au Saint-Esprit. Et ils ajoutaient que le mode selon lequel se fait la génération éternelle et la spiration est inscrutable. De plus les Pères grecs, dans leur explication du mystère de la Trinité, suivaient l'ordre du Symbole des Apôtres, où le Père est dit créateur, le Fils sauveur, le Saint-Esprit sanctificateur. Mais il restait dans ces explications de grandes obscurités.

Pourquoi y a-t-il deux processions et deux seulement? En quoi la première diffère-t-elle de la seconde? Pourquoi elle seule est-elle appelée génération, pourquoi le Fils est-il Fils unique? Pourquoi le Saint-Esprit n'est-il pas engendré? Surtout il restait à expliquer pourquoi le Père est-il appelé créateur dans le Symbole, alors que pourtant le Fils et le Saint-Esprit le sont aussi d'après les textes les plus incontestables du Prologue de saint Jean : *Omnia per ipsum (Verbum) facta sunt* et des épîtres de saint Paul? La puissance créatrice est une propriété de la nature divine commune aux trois personnes, et donc elle doit appartenir aux trois. En quel sens le Père est-il dit créateur plutôt que le Fils et le Saint-Esprit? La théorie latine de l'appropriation donnera une réponse, qui ne se trouve pas encore explicitement chez les Pères grecs.

Saint Thomas en lisant le *De Trinitate* de saint Augustin et en commentant lui-même le Prologue de saint Jean, comprit que saint Augustin avait fait faire un grand pas à la théologie de la Trinité. Dans ses spéculations sur ce mystère, saint Augustin part de l'unité de nature, déjà philosophiquement démontrée, et sous la lumière de la Révélation, il cherche à rejoindre la trinité des personnes; il suit donc en sens inverse le chemin tracé par les Pères grecs. Saint Thomas fera de même.

De plus saint Augustin est surtout frappé de ceci que dans le Prologue de saint Jean, le *Filius unigenitus*, ℣. 18, procède du Père comme Verbe : *Et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum. Hoc erat in principio apud Deum. Omnia per ipsum facta sunt.* Le Fils unique procède du Père comme Verbe, comme parole, non pas extérieure, mais intérieure, comme verbe mental ou intellectuel, dit de toute éternité par le Père, et expression de son essence, de sa nature spirituelle infinie, parfaitement connue de toute éternité. Par là le mode intime de la génération éternelle du Fils, mode déclaré inscrutable par les Pères grecs, commence à s'éclairer. Le Père engendre de toute éternité son Fils par un acte intellectuel, comme notre esprit conçoit son verbe mental; cf. S. Augustin, *De Trinitate*, l. IX et X. Mais, tandis que notre verbe mental n'est qu'un mode accidentel de notre intelligence, le Verbe divin est substantiel comme la pensée divine, *ibid.*, l. V, c. VI, XVI, XVII; et, tandis que notre esprit conçoit lentement et difficilement ses idées toujours imparfaites, bornées et par suite nécessairement multiples, pour exprimer les divers aspects du réel, les différentes natures créées et les diverses perfections divines, le Père, lui, conçoit de toute éternité un Verbe substantiel, unique et adéquat, qui est Dieu de Dieu, lumière de lumière, vrai Dieu de vrai Dieu, expression parfaite de la nature divine, de tout ce qu'elle est et de tout ce qu'elle peut produire et produit en dehors d'elle. Le mode intime de la génération éternelle du Verbe s'éclaire ainsi beaucoup, si l'on rapproche les divers passages du *De Trinitate* de saint Augustin, notamment l. XV, c. X-XVI.

Par suite s'éclaire aussi le mode intime de la *spiration*; cf. *De Trinitate*, l. IX, X, XV, c. XVII-XXVIII. L'âme humaine selon l'Écriture a été créée à l'image de Dieu; or, l'âme humaine est douée d'intelligence et d'amour; non seulement elle conçoit le bien, mais elle l'aime; ce sont là les deux formes supérieures de son activité. Si donc le Fils unique procède du Père comme Verbe intellectuel, tout porte à penser que le Saint-Esprit procède d'eux selon une *procession d'amour*, et

qu'il est le terme de cette procession, comme le Verbe est le terme de la procession intellectuelle. D'où les relations divines, dont saint Augustin parle, surtout *De Trinitate*, l. V tout entier et l. XV, c. IV, 5, où il est dit : *Demonstratur non omne quod de Deo dicitur secundum substantiam dici, sed dici etiam retative, id est, non ad se, sed ad aliquid, quod ipse non est.* Le Père est dit tel *ad Filium*, le Fils *ad Patrem*, le Saint-Esprit *ad Patrem et Filium;* cf. *ibid.*, l. V, c. VI, XVI, XVII, et J. Tixeront, *Hist. des dogmes*, t. II, p. 364-366. C'est la base de la doctrine thomiste des relations divines.

On s'explique par là qu'il y ait en Dieu *deux processions et deux seulement*, et que le Saint-Esprit procède non seulement du Père, mais du Fils, comme en nous l'amour procède de la connaissance du bien. Saint Augustin cependant ne voit pas encore pourquoi seule la première procession est génération, pourquoi on ne peut dire que l'Esprit saint est engendré. Saint Thomas le précisera sur ce point et sur beaucoup d'autres.

De plus, saint Augustin en ses spéculations sur la Trinité, partant, à l'opposé des Pères grecs, de l'unité de nature philosophiquement démontrée, et non pas de la Trinité des personnes, montre facilement que ce n'est pas le Père seul qui est *créateur*, mais aussi le Fils et le Saint-Esprit, car la puissance créatrice, propriété de la nature divine, est commune aux trois personnes. Ainsi peu à peu se précise la vérité capitale, sur laquelle revient toujours saint Thomas, que *les trois personnes sont un seul et même principe d'opération ad extra.* Les premiers documents qui expriment cette vérité s'éclairent alors de plus en plus; cf. Denz.-Bannw., n. 19, 77, 79, 254, 281, 284, 421, 428. Si donc, dans le Symbole des Apôtres, le Père est dit spécialement créateur, c'est par une appropriation, à cause de l'affinité qui existe entre la puissance et la paternité, comme les œuvres de sagesse sont appropriées au Verbe et celles de sanctification à l'Esprit d'amour. Cette théorie de l'appropriation esquissée par saint Augustin, *De Trin.*, l. VI, c. II, se précise chez saint Thomas, Iª, q. XXXIX, a. 7, 8; q. XLVI, a. 3; q. XLV, a. 6, ad 2um.

Ainsi apparaît de plus en plus la vérité du principe qui éclaire tout le traité de la Trinité : *In Deo omnia sunt unum et idem ubi non obviat relationis oppositio*, dont le concile de Florence donnera la formule définitive. Denz.-Bannw., n. 703.

Il reste pourtant encore dans la conception augustinienne bien des difficultés auxquelles saint Thomas apporte une solution. Cf. Th. de Régnon, *Études positives sur le mystère de la Trinité*, 1892-1898, t. I, p. 303 sq. Notons seulement ici les principales. La génération du Verbe se fait par manière d'intellection; or, l'intellection appartient aux trois personnes, il semble donc que les trois devraient engendrer, et ainsi à l'infini. Il faudra distinguer, avec saint Thomas, l'intellection essentielle commune aux trois personnes, et la diction propre au Père. Iª, q. XXXIV, a. 1, ad 3um. Il y a une difficulté semblable au sujet de la seconde procession, qui se fait par mode d'amour; en effet les trois personnes aiment, il semble donc que toutes les trois devraient spirer une autre personne, et l'on irait ainsi à l'infini. Il faudra distinguer ici, avec saint Thomas l'amour essentiel commun aux trois personnes, l'amour notionnel ou la spiration active, et l'amour personnel qui est le Saint-Esprit lui-même. Iª, q. XXXVII, a. 1.

Ces distinctions ne sont pas explicitement chez Augustin, saint Thomas les propose et les explique à la lumière des principes qui éclairent tout le traité. En le lisant on se rend de mieux en mieux compte pourquoi la conception augustinienne de la Trinité a prévalu sur celle des Pères grecs : 1. Elle procède méthodiquement après la constitution du traité *de Deo uno*, en passant du plus connu, de l'unité de nature philosophiquement démontrée, au moins connu, au mystère surnaturel de la Trinité des personnes. — 2. Elle explique par l'analogie de la vie de l'âme, de l'intellection et de l'amour, le mode ou le caractère propre et le nombre des processions divines, que les Pères grecs déclaraient inscrutables. Elle montre ainsi qu'il doit y avoir deux *processions* et deux seulement, et pourquoi le Saint-Esprit procède non seulement du Père mais du Fils, comme l'amour procède de la connaissance du bien. — 3. Elle montre beaucoup mieux que les trois personnes sont un principe unique d'opération *ad extra*, car cette opération dérive de la toute puissance qui leur est commune. Ce qui explique aussi que nous ne puissions connaître naturellement la sainte Trinité par les créatures, puisque la *virtus creativa* est commune aux trois personnes. Iª, q. XXXII, a. 1. Ce sont là des convenances positives, qui montrent que les idées de saint Augustin complètent ce qu'avaient dit d'un autre point de vue les Pères grecs. Quant aux difficultés de la conception augustinienne, elles ne proviennent pas d'un manque de méthode, mais de l'élévation du mystère, tandis que plusieurs des difficultés de la conception grecque proviennent de l'imperfection d'une méthode, qui descend du mystère surnaturel de la Trinité à l'unité de nature, au lieu de s'élever de l'évidence de celle-ci à l'obscurité des relations trinitaires.

Examinons maintenant la structure du traité de la Trinité de saint Thomas dans la *Somme théologique*, en insistant sur les parties fondamentales, qui contiennent virtuellement le reste : celles relatives aux processions, aux relations et aux personnes. Nous noterons, au cours de cet exposé, comment cet enseignement se précise dans les formules généralement admises par les commentateurs.

2° *Les processions divines.* — 1. *Génération du Fils.* — D'après ce que la Révélation et surtout le Prologue de saint Jean dit du Verbe « qui est en Dieu et qui est Dieu », saint Thomas, Iª, q. XXVII, a. 1, montre qu'il y a en Dieu une procession intellectuelle du Verbe *secundum emanationem intelligibilem Verbi intelligibilis a dicente.*

Cette procession ne peut être celle de l'effet à l'égard de la cause (arianisme), ni du simple être de raison (modalisme), mais elle est intérieure et réelle. Bien plus le Verbe a la même nature que le Père. La convenance de cette procession apparaît, ad 2um, à la lumière de ce principe : « Ce qui procède intellectuellement *ad intra* d'un principe n'est pas d'une autre nature que ce principe, et même plus il en procède parfaitement, plus il est uni à ce principe »; c'est ainsi que, plus notre conception est parfaite, plus elle est unie à notre intelligence. Aussi le Verbe conçu de toute éternité par le Père n'est pas d'une autre nature que lui, ils sont un par nature; ce n'est pas un verbe accidentel comme le nôtre, mais un *Verbe substantiel*, car l'intellection en Dieu n'est pas un accident, elle est subsistante.

Cette haute raison de convenance est longuement développée, *Cont. Gent.*, l. IV, c. XI, où saint Thomas énonce ce principe : « *Quanto aliqua natura est altior, tanto id quod ex ea emanat est magis intimum :* plus une nature est élevée, plus ce qui émane d'elle lui est intimement uni. » On le voit inductivement : la plante et l'animal engendrent un être semblable extérieur à eux, tandis que l'intelligence humaine conçoit un verbe intérieur à elle; cependant celui-ci n'est encore qu'un accident transitoire de notre esprit comme telle pensée qui succède à une autre. En Dieu l'intellection est subsistante et, si elle s'exprime en un Verbe, comme le dit la Révélation, ce Verbe doit être non pas accidentel, mais *substantiel;* il doit être non pas seu-

lement l'idée de Dieu ou Dieu représenté, mais vrai Dieu, *Deus verus de Deo vero*.

Saint Thomas conserve ainsi sous cette forme le principe auquel les augustiniens, en particulier saint Bonaventure, ont ici recours : *Bonum est essentialiter diffusivum sui;* le bien est diffusif de lui-même et plus il est d'ordre élevé, plus il se communique abondamment et intimement. Saint Thomas cite même ce principe, Iª, q. XXVIII, a. 5, ad 2um, et il l'invoque IIIª, q. I, a. 1, pour montrer la convenance de l'incarnation. On voit la vérité de ce principe en suivant l'échelle des êtres : le soleil répand autour de lui sa lumière et sa chaleur, la plante arrivée à l'âge adulte engendre une autre plante, de même l'animal adulte; dans un ordre supérieur l'intelligence humaine conçoit son verbe intérieur, de même le sage veut communiquer sa sagesse et le vertueux veut susciter la vertu autour de lui. Or, Dieu est le souverain bien; il convient donc qu'il se communique le plus possible, de la façon la plus abondante et la plus intime, qu'il communique non pas seulement une participation de l'être, de la vie, de l'intelligence, comme il le fait par la création de la pierre, de la plante, de l'animal, de l'homme, non pas seulement une participation de sa nature, comme il le fait par la justification du pécheur, mais qu'il communique sa nature infinie et indivisible. C'est ce qui a lieu par la procession du Verbe ou du Fils unique dont parle la Révélation : *Filius meus es tu, ego hodie genui te.* Ps., II, 7; Hebr., I, 5. C'est la plus parfaite diffusion dans la plus intime communion.

Saint Thomas montre aussi, Iª, q. XXVII, a. 2, que cette procession intellectuelle mérite le nom de génération comme l'indique l'expression *Filius unigenitus*, Joa., I, 18. Le vivant, en effet, naît du vivant et reçoit une nature semblable à celle de l'engendrant; or, en Dieu, le Fils reçoit la même nature, qui n'est pas causée en lui, mais communiquée. On dit communément que notre intelligence conçoit son verbe; la conception est la formation initiale d'un vivant; mais en nous la conception intellectuelle ne devient pas génération, car notre verbe n'est qu'un accident de notre esprit, et, lorsque nous nous concevons nous-mêmes, il n'est qu'une similitude accidentelle de nous, tandis qu'en Dieu le Verbe est substantiel, il n'est pas seulement une représentation de Dieu, mais il est réellement Dieu; la conception ici devient génération. En d'autres termes, lorsque « la conception intellectuelle » est purifiée de toute imperfection, elle devient une « génération intellectuelle », comme la conception corporelle aboutit à une génération corporelle. C'est la plus haute application de la méthode d'analogie. Le Verbe de Dieu n'est pas seulement une similitude représentative de Dieu le Père; il est substantiel comme lui, vivant comme lui, il est une personne comme lui et distincte de lui. Cf. *Cont. Gent.*, l. IV, c. XI, et Jean de Saint-Thomas, *In Iam*, q. XXVII, a. 2.

2. *Spiration.* — Il y a en Dieu une autre procession par voie d'amour, comme en nous l'amour du bien procède de la connaissance du bien. Iª, q. XXVII, a. 3. Mais cette seconde procession n'est pas une génération, a. 4, car l'amour, à l'opposé de la connaissance, ne s'assimile pas son objet, il ne conçoit pas une similitude de son objet, il tend vers lui : *amor meus, pondus meum*, disait saint Augustin.

Il ne peut y avoir en Dieu que ces deux processions comme notre activité supérieure, purement spirituelle, ne comporte que l'intellection et l'amour, a. 5; et en Dieu le terme de la seconde procède du terme de la première, comme en nous l'amour dérive de la connaissance du bien.

Plus loin saint Thomas résout plusieurs des difficultés de la conception augustinienne relatives aux processions. Il montre, q. XXXIV, a. 1, ad 3um, que les trois personnes ont *une même intellection essentielle*, mais que *seul le Père dit le Verbe*, qui est un Verbe adéquat et par suite unique. Ainsi il arrive, que trois hommes étant placés devant un problème difficile, un seul *dit* la solution adéquate, et tous les trois la comprennent parfaitement.

De même les trois personnes divines aiment par *le même amour essentiel*, mais *seuls le Père et le Fils spirent* (amour notionnel) *le Saint-Esprit*, qui est *l'amour personnel;* cf. Iª, q. XXXVII, a. 1. Ainsi l'amour en Dieu est soit essentiel, soit notionnel, soit personnel, mais toujours substantiel. Ainsi sont résolues plusieurs des difficultés de la conception augustinienne.

3° *Les relations divines.* — Il y a en Dieu, selon les processions réelles, des relations réelles. Comme, dans l'ordre créé, la génération temporelle fonde deux relations du père au fils et du fils au père, analogiquement la génération éternelle du Verbe fonde les relations de paternité et de filiation. De même la procession d'amour fonde les relations de spiration active et de spiration dite passive. Iª, q. XXVIII, a. 1.

Ces relations réelles ne sont pas réellement distinctes de l'essence divine, car en Dieu il n'y a pas d'accident, et donc l'*esse in* (ou l'inhérence) des relations est d'ordre substantiel, et s'identifie réellement avec l'essence ou substance et l'existence de Dieu. A. 2. D'où il suit que *tres personæ non habent nisi unum esse.* IIIª, q. XVII, a. 2, ad 3um. On dit communément : *esse accidentis est inesse;* or, en Dieu l'*esse in* des relations est substantiel, donc il s'identifie avec l'*esse*, l'existence de l'essence, et par suite il est unique. Cela paraît extrêmement simple à saint Thomas; ce sera pourtant nié par Suarez, qui part de principes différents sur l'être, l'essence, l'existence, la relation. Cf. Suarez, *De mysterio SS. Trinitatis*, l. III, c. V; pour la critique de cette position suarézienne, voir N. del Prado, O. P., *De veritate fundamentali philosophiæ christianæ*, 1911, p. 537-544. Pour Suarez il n'y a pas dans l'ordre créé de distinction réelle entre l'essence et l'existence, ni entre l'*esse in* de la relation accidentelle et son *esse ad* qui est son essence; et alors les relations divines ne peuvent être réelles, selon lui, que par une existence propre. Ainsi est-il conduit à nier ce qu'affirme nettement saint Thomas, *in divinis est unum esse tantum*. C'est une divergence importante, semblable à celle qui se trouve dans le traité de l'incarnation au sujet de cette proposition de saint Thomas : *est unum esse in Christo*, IIIª, q. XVII, a. 2; toutes ces divergences procèdent de la même source.

Les relations divines qui sont *opposées entre elles* sont *réellement distinctes les unes des autres*, en vertu même de cette opposition. A. 3. Le Père *n'est pas* le Fils, car nul ne s'engendre soi-même; et le Saint-Esprit *n'est* ni le Père ni le Fils. Cependant le Père *est* Dieu, le Fils *est* Dieu, le Saint-Esprit *est* Dieu. Ainsi se précise le principe qui éclaire tout le traité de la Trinité et qui sera défini au concile de Florence : *In Deo omnia sunt unum et idem, ubi non obviat relationis oppositio.* Denz.-Banrw., n. 703. En Dieu tout est un, là où il n'y a pas d'opposition de relation.

On voit dès lors comment saint Thomas répond à l'objection qui est souvent faite contre le mystère de la Trinité : *Quæ sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se*, les choses qui sont réellement identiques à une même troisième sont réellement identiques entre elles; or, les relations divines (et les personnes) sont réellement identiques à l'essence divine, comme il a été dit, a. 2; donc elles ne sont pas réellement distinctes entre elles.

Saint Thomas, a. 3, ad 1um, répond : les choses qui sont réellement identiques à une troisième sont réellement identiques entre elles, si elles ne s'opposent pas plus entre elles qu'elles ne s'opposent à cette troisième, je le concède; si elles s'opposent entre elles, je le nie.

Ainsi les trois angles d'un triangle sont réellement distincts entre eux, par une opposition de relation, bien qu'ils aient la même surface et ne s'opposent nullement à cette surface qui leur est commune.

Suarez, *De mysterio SS. Trinitatis*, l. IV, c. III, a méconnu la valeur de cette réponse, parce qu'il se fait une autre idée de la relation. Au lieu d'admettre comme saint Thomas, IIIª, q. XVII, a. 2, ad 3um, que les trois personnes divines, par leur *esse in* commun, n'ont qu'une existence, *unum esse*, il admet en Dieu *trois existences relatives*. Il lui est alors fort difficile de résoudre l'objection dont nous venons de parler, et il dit même *(ibid.)* que l'axiome *quæ sunt eadem uni tertio sunt eadem inter se* n'est vrai que dans les créatures, qu'il n'est pas vrai dans toute son universalité et comme applicable à Dieu.

A quoi les thomistes répondent : cet axiome dérive immédiatement du principe de contradiction ou d'identité, qui doit manifestement s'appliquer analogiquement à Dieu, car c'est une loi de l'être en tant qu'être, c'est-à-dire une loi absolument universelle; il n'y a en dehors d'elle que l'absurde, irréalisable.

Comme le montre le P. N. del Prado, *op. cit.*, p. 529-544, la doctrine de saint Thomas sauvegarde parfaitement l'éminente simplicité de l'être de Dieu, *tres personæ habent unum esse;* il suit de là que les relations ne font pas composition avec l'essence, que les trois personnes constituées par les relations opposées entre elles, sont absolument égales en perfection. Voir aussi L. Billot, *De Trinitate*, epilogus. — Sur les différences à ce sujet entre saint Thomas et Duns Scot, cf. Cajétan, *In Iam*, q. XXVIII, a. 2.

Saint Thomas déduit enfin de ce qui précède qu'il y a quatre relations réelles en Dieu : la paternité, la filiation, la spiration active et la procession (ou spiration dite passive). Mais l'une des quatre, la spiration active, ne s'oppose qu'à la spiration dite passive, et non pas à la paternité ni à la filiation; elle n'est donc pas réellement distincte de ces deux dernières. Iª, q. XXVIII, a. 4. Cf. RELATIONS DIVINES, t. XIII, col. 2149 sq.

Cette doctrine parfaitement cohérente montre la valeur de la conception augustinienne qui lui sert de base et explique pourquoi celle-ci a prévalu.

4° *Les personnes divines.* — Ce qui vient d'être dit des processions divines et des relations permet de se faire une idée des personnes divines.

La personne en général est un sujet intelligent et libre, ou comme l'a dit Boèce : un sujet individuel de nature raisonnable ou intellectuelle, *rationalis naturæ individua substantia.* Iª, q. XXIX, a. 1. La personne ne diffère donc pas de l'hypostase ou suppôt, sujet doué d'intelligence. A. 2. De plus, comme la personne signifie la substance en ce qu'elle a de plus parfait (une substance intellectuelle), elle peut être en Dieu, non pas certes avec le mode imparfait de la personne créée, mais analogiquement et pourtant au sens propre, selon un mode tout à fait éminent. Et comme, selon la Révélation, le Père et le Fils sont des noms de personne, il faut en dire autant du Saint-Esprit, qui est du reste manifesté aussi comme une personne en plusieurs textes du Nouveau Testament. A. 3.

Puisqu'il y a en Dieu trois personnes, ce qui les distingue entre elles ne peut être que les trois relations opposées entre elles de paternité, de filiation et de spiration dite passive, car en Dieu tout est un et identique, là où il n'y a pas d'opposition de relation, comme il a été dit.

Ces relations réelles étant subsistantes (puisqu'elles ne sont pas des accidents) et d'autre part incommunicables (car opposées entre elles), peuvent constituer les personnes divines opposées entre elles. On trouve en effet, en ces relations subsistantes, les deux caractères de la personne : *la subsistence* et *l'incommunicabilité* d'un sujet intelligent et libre.

Une personne divine est donc, selon saint Thomas et son école, une *relation subsistante, relatio ut subsistens.* A. 4. Saint Thomas dit plus explicitement, *De potentia*, q. IX, a. 4 : *Persona nihil aliud est quam distinctum relatione subsistens in essentia divina.* Cf. Iª, q. XL, a. 1 et 2.

On s'explique ainsi qu'il y ait en Dieu, au sens propre, et non pas seulement métaphorique, trois personnes, ou *trois sujets intelligents et libres*, bien qu'ils aient la même nature, bien qu'ils connaissent par la même intellection essentielle, s'aiment par le même amour essentiel, et aiment librement les créatures par le même acte libre de dilection.

C'est ce qui permet de dire : Le Père *est* Dieu, le Fils *est* Dieu, le Saint-Esprit *est* Dieu, mais le Père *n'est pas* le Fils, et le Saint-Esprit *n'est* ni le Père, ni le Fils. En ces propositions, expression de la foi commune, le verbe *être* exprime l'identité réelle des personnes et de la nature, et la négation *n'est pas* exprime la distinction réelle des personnes entre elles.

La paternité, la filiation et la spiration dite passive sont donc des *personnalités relatives incommunicables.* Ainsi il ne peut y avoir plusieurs Pères en Dieu, mais un seul; la paternité rend la nature divine incommunicable de son côté à elle, quoique la nature divine puisse être communiquée par ailleurs aux deux autres personnes; ainsi, dans un triangle le premier angle construit rend sa surface incommunicable de son côté, bien qu'elle soit ensuite communiquée aux deux autres angles; et le premier la leur communique, sans se communiquer lui-même, car il s'oppose aux deux autres, tandis qu'aucun des trois ne s'oppose à la surface qui leur est commune.

On voit par là que, comme le dit Cajétan, *In Iam*, q. XXXIX, a. 1, n. 7, la réalité divine telle qu'elle est en soi n'est pas quelque chose de purement absolu (désigné par le mot nature), ni quelque chose de purement relatif (désigné par le nom des personnes divines) mais quelque chose d'éminent, qui contient *formaliter eminenter* ce qui correspond aux concepts d'absolu et de relatif, de nature et de personnalité relative. C'est ainsi qu'on enseigne assez communément avec saint Thomas et les thomistes qu'il n'y a qu'une distinction de raison (ou virtuelle mineure) entre la nature divine et les personnes, bien qu'il y ait distinction réelle entre celles-ci à raison de leur opposition.

5° *Les actes notionnels de génération et de spiration.* — Cette doctrine se précise enfin par celle des *actes* dits *notionnels*, parce qu'ils font connaître les personnes divines; ce sont les actes de génération et de spiration. Saint Thomas en traite en faisant la synthèse finale et comme la récapitulation de son traité. Iª, q. XL, a. 4; q. XLI. Cf. NOTIONS, t. XI, col. 802 sq.

Il pose à ce sujet la plus difficile des objections qui aient été faites contre la conception augustinienne qu'il défend.

Cette objection est celle-ci; cf. Iª, q. XL, a. 4, 2ª obj. et *sed contra.* La relation de paternité se fonde sur la génération active, et donc elle ne peut la précéder. Or, la personnalité du Père doit précéder, dans l'ordre des concepts, la génération active, qui est l'opération du Père. Donc la personnalité du Père ne peut pas être constituée par la relation subsistante de paternité. Il y aurait là un cercle vicieux.

Saint Thomas répond, *ibid.* corps de l'art. fin : « La propriété personnelle du Père peut être considérée de deux façons. Premièrement *comme relation* et ainsi du point de vue de notre esprit, elle présuppose l'acte notionnel de génération, car la relation de paternité comme telle est fondée sur cet acte. Deuxièmement on peut considérer la propriété personnelle du Père

comme constitutive de sa personne, et ainsi elle doit être conçue par nous avant l'acte notionnel de génération, comme la personne est antérieure à son action. » Il n'y a pas là contradiction ni cercle vicieux, car la paternité divine n'est pas considérée sous le même point de vue comme *antérieure* à la génération éternelle et comme *postérieure* à elle. Ainsi, disons-nous, dans l'ordre créé de la génération humaine, à l'instant indivisible où l'âme spirituelle est créée de rien et unie au corps, la disposition ultime du corps à la recevoir précède la création de l'âme dans l'ordre de causalité matérielle, et la suit dans l'ordre de causalité formelle, efficiente et finale; car c'est l'âme à l'instant indivisible où elle est créée qui donne au corps humain la disposition tout à fait ultime à la recevoir, et de ce point de vue cette disposition est dans le corps humain comme une propriété qui dérive de la nature de l'âme. De même encore, bien que l'image précède l'idée, l'image tout à fait appropriée à l'expression d'une idée neuve suit celle-ci, et au même instant où le penseur saisit profondément ce qu'exprime une idée originale, il trouve l'image appropriée capable de la traduire sensiblement. De même encore l'émotion de la sensibilité précède l'amour spirituel et ensuite l'exprime à titre de passion non plus antécédente, mais conséquente. Il n'y a pas là de cercle vicieux. Autre exemple plus frappant : à la fin de la délibération, au même instant indivisible, le dernier jugement pratique précède l'élection volontaire, qu'il dirige, mais cette élection volontaire fait que ce jugement pratique soit le dernier, du fait qu'elle l'accepte. Il n'y a là aucune contradiction. De même dans le mariage, au moment où il est contracté, le consentement du mari s'exprime d'un mot, qui ne vaut définitivement que s'il est accepté par sa future épouse : ainsi l'expression du consentement de l'homme précède celle du consentement de la femme, et alors elle n'est pas encore actuellement relative au consentement de celle-ci, qui n'est pas encore donné; aussitôt après, cette relation actuelle existe *in actu exercito* et de façon indissoluble.

De même encore dans le triangle équilatéral, le premier angle construit, lorsqu'il est encore seul, constitue déjà une figure géométrique, mais il n'a pas encore une relation actuelle aux deux autres qui ne sont pas encore tracés.

Il n'y a pas là contradiction; il n'y en a pas non plus lorsqu'on dit que la *paternité divine*, selon notre manière de penser, constitue la personne du Père antérieure à l'acte éternel de génération, bien que la paternité comme relation actuelle au Fils suppose cet acte éternel.

Les actes notionnels de génération et de spiration doivent être attribués aux personnes. Iª, q. XLI, a. 1. Ils ne sont pas libres, mais nécessaires, cependant le Père veut spontanément engendrer son Fils, comme il veut être Dieu. La spiration active procède de la volonté prise comme nature : *procedit a voluntate, non ut libera, sed ut natura*, comme en nous le désir naturel du bonheur. A. 2. La puissance d'engendrer appartient à la nature divine en tant qu'elle est dans le Père, *ut est in Patre*, et la puissance spiratrice appartient à la nature divine en tant qu'elle est dans le Père et dans le Fils. C'est ainsi que le Saint-Esprit procède d'eux comme d'un principe unique, *per unicam spirationem;* il n'y a même qu'un *spirator (substantive)* bien qu'il y ait deux *spirantes (adjective)*. A. 5 et q. XXXVI, a. 4.

Si ces puissances d'engendrer et de spirer appartenaient à la nature en tant que telle, commune aux trois personnes, les trois personnes engendreraient, spireraient, comme les trois connaissent et aiment. Le IVᵉ concile du Latran a dit de même : *non est essentia vel natura quæ generat, sed Pater per naturam*. Denz.-Bannw., n. 432. D'où l'expression reçue chez les thomistes : *potentia generandi significat in recto naturam divinam et in obliquo relationem paternitatis.* Q. XLI, a. 5.

Aussi les thomistes enseignent-ils communément que le principe *quo* immédiat des processions divines est la nature divine, en tant qu'elle est modifiée par les relations de paternité et de spiration (cette dernière est commune au Père et au Fils). Ainsi dans l'ordre créé nous disons : lorsque Socrate engendre un fils, le principe *quo* de cette génération est la nature humaine, en tant qu'elle est en Socrate; autrement, si c'était la nature humaine en tant que commune à tous les hommes, tous les hommes sans exception engendreraient, comme tous désirent le bonheur. De même encore nous disons : dans le triangle, la surface, en tant qu'elle est dans le premier angle construit, est communiquée au deuxième et par celui-ci au troisième; mais en tant qu'elle est dans le troisième elle n'est plus communicable; ainsi la nature divine en tant qu'elle est dans le Saint-Esprit, n'est plus communicable; autrement il y aurait une quatrième personne, et pour la même raison une cinquième et ainsi de suite à l'infini. Telle est la doctrine thomiste des actes notionnels: elle est parfaitement cohérente avec ce qui précède.

6° *L'égalité des personnes et leur intime union.* — Il suit de là que les personnes sont égales, q. XLII, de par l'unité numérique de nature et d'existence *(unum esse)*, qui a pour suite l'unité de sagesse, d'amour essentiel, de puissance. Ainsi les trois angles d'un triangle équilatéral sont rigoureusement égaux. C'est pourquoi en Dieu il n'est pas plus parfait d'engendrer que d'être engendré; car la génération éternelle *ne cause pas* la nature divine du Fils, mais seulement la lui *communique*. Cette nature préexiste actuellement dans le Père, et dans le Fils et le Saint-Esprit elle n'est pas moins incréée que dans le Père. Le Père n'est pas une cause dont l'être du Fils et du Saint-Esprit dépendrait; il est *le principe* dont le Fils et le Saint-Esprit procèdent dans l'identité numérique de la nature infinie qui est communiquée. De même encore dans le triangle équilatéral, il y a ordre d'origine, sans causalité. Le premier angle construit n'est pas cause, mais principe du second et par le second du troisième. Tous les trois sont aussi parfaits l'un que l'autre, et l'on peut même indifféremment retourner le triangle, de telle façon que l'une ou l'autre des extrémités de la base devienne le sommet. Image certes fort lointaine, mais encore utile à une intelligence qui ne s'exerce pas sans le concours de l'imagination.

On voit par là que les rapports des trois personnes sont l'expression de la plus haute vie intellectuelle et de la plus haute vie d'amour. La bonté est essentiellement communicative et plus elle est d'ordre élevé, plus elle se communique abondamment et intimement. Le Père communique ainsi toute sa nature infinie et indivisible à son Fils sans la multiplier et par son Fils au Saint-Esprit. Par suite les trois personnes se comprennent aussi intimement que possible, puisqu'elles sont la même vérité et qu'elles se connaissent par le même acte de pensée, par la même intellection essentielle.

C'est aussi la plus haute vie d'amour : les trois personnes s'aiment infiniment par le même amour essentiel, qui s'identifie avec la bonté infinie pleinement possédée et goûtée.

Les trois personnes purement spirituelles sont ainsi ouvertes l'une à l'autre, et elles ne se distinguent que par leurs mutuelles relations. Toute la personnalité du Père consiste dans sa relation subsistante et incommunicable au Fils; de même le moi du Fils est sa relation au Père; le moi du Saint-Esprit est sa relation aux deux premières personnes dont il procède, comme d'un principe unique.

Chacune des trois personnes ne se distingue des autres que par sa relation aux autres, de sorte que, sans aucun égoïsme, cela même qui les distingue les unit en les rapportant l'une à l'autre, comme les trois angles d'un triangle. On entrevoit par là la virtualité du principe qui éclaire tout le traité : *In Deo omnia sunt unum et idem ubi non obviat relationis oppositio.* Les trois personnes divines essentiellement relatives l'une à l'autre constituent ainsi l'exemplaire éminent de la vie de la charité. Chacune peut dire à l'autre : *Et mea omnia tua sunt, et tua mea sunt;* tout ce qui est à moi est à toi, et tout ce qui est à toi est à moi. Joa., xvii, 10. L'union de charité qui doit exister entre les âmes doit être un reflet de l'union des divines personnes; c'est la prière du Sauveur : *ut omnes unum sint, sicut tu, Pater in me, et ego in te, ut et ipsi in nobis unum sint.* Joa., xvii, 21. Comme le Père et le Fils sont un par nature, les croyants doivent être un par la grâce, qui est une participation de la nature divine.

7° *La Trinité n'est pas naturellement connaissable.* — Tout ce qui précède montre que la Trinité n'est pas naturellement connaissable, en d'autres termes qu'elle est un mystère essentiellement surnaturel. Saint Thomas le montre beaucoup mieux qu'on ne l'avait fait avant lui, Iª, q. xxxii, a. 1 : « Par la raison naturelle on ne peut connaître de Dieu que ce qui lui convient comme cause des êtres créés. Or, il en est cause, par la puissance créatrice, qui est commune aux trois personnes, comme la nature divine dont elle est un attribut. Donc par la raison naturelle on ne peut connaître la distinction des personnes, mais seulement ce qui convient à l'unité de nature. » Ainsi la distinction de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel apparaît de plus en plus explicitement.

Il suit même de là, comme le remarquent généralement les thomistes, que la raison naturelle ne peut pas démontrer positivement la possibilité intrinsèque de ce mystère surnaturel qui dépasse la sphère de la démonstrabilité. On montre bien qu'il n'y a pas dans ce mystère de répugnance manifeste, mais on ne montre pas apodictiquement par la seule raison qu'il ne contient aucune contradiction latente. Le concile du Vatican dit au sujet des mystères proprements dits : *E naturalibus principiis non possunt intelligi et demonstrari.* Denz.-Bannw., n. 1861.

Si du reste la seule raison démontrait positivement et apodictiquement la possibilité réelle ou la parfaite non-répugnance de la Trinité, elle démontrerait aussi son existence. Pourquoi? Parce que, pour les choses nécessaires — et la Trinité n'est pas contingente — de la réelle possibilité se déduit l'existence : *in necessariis ex reali possibilitate sequitur existentia;* si par exemple la sagesse infinie est possible en Dieu, elle existe en lui.

Au sujet de la possibilité et de l'existence de la Trinité, la théologie peut donner des raisons de convenance très profondes sans doute, et qu'on peut toujours scruter davantage, mais celles-ci ne sont pas démonstratives. La théologie peut aussi montrer la fausseté ou au moins la faiblesse des objections faites contre ce mystère et établir que ces objections sont *aut falsæ aut non necessariæ*, comme le dit saint Thomas, *In Boetium de Trinitate*, a. 3. L'enseignement reçu chez les thomistes et chez la généralité des théologiens est le suivant : *possibilitas et a fortiori existentia mysteriorum supernaturalium non probatur, nec improbatur, sed suadetur et defenditur contra negantes.*

Les analogies invoquées pour l'intelligence du mystère de la Trinité ont de la valeur dans la mesure où elles sont indiquées par la Révélation elle-même. Ainsi, d'après le Prologue de saint Jean, le Fils unique de Dieu procède de lui comme son Verbe mental. De là on est conduit à penser que la seconde procession se fait par voie d'amour.

8° *Noms propres et appropriations.* — La distinction des personnes nous est mieux manifestée par les noms propres de chacune.

Les noms propres de la première sont *Père* et *inengendré*, *ingenitus*, ou principe sans autre principe, *principium non de principio.* Iª, q. xxxiii. Par appropriation le Père est appelé créateur, car la puissance créatrice commune aux trois personnes a une affinité spéciale avec sa personne, en ce sens que le Père a la vertu créatrice par lui-même et ne l'a pas reçue d'une autre personne. Iª, q. xlv, a. 6, ad 2um.

Les noms propres de la deuxième personne sont *Fils, Verbe, Image.* Iª, q. xxxiv, xxxv. Par appropriation on lui attribue les œuvres de sagesse, qui ont une affinité spéciale avec le Verbe.

Les noms propres de la troisième personne sont *Esprit-Saint, Amour*, c'est-à-dire amour non pas essentiel, ni notionnel, mais personnel, et *Don incréé.* Cf. Iª, q. xxxvi, xxxvii, xxxviii. Par appropriation on lui attribue les œuvres de sanctification et d'amour, et pour la même raison l'habitation dans l'âme juste, car cette habitation suppose la charité : *caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis.* Rom., v, 5. La charité nous assimile plus au Saint-Esprit, que la foi obscure ne nous assimile au Verbe; l'assimilation plus parfaite au Verbe se fera quand nous recevrons la lumière de gloire.

9° *L'habitation de la sainte Trinité dans les âmes justes.* — Nous ne pouvons exposer ici la doctrine de saint Thomas sur les missions des personnes divines, Iª, q. xliii; mais nous devons au moins dire ce en quoi consiste, pour lui et son école, l'habitation de la sainte Trinité dans les âmes justes.

Cette doctrine repose surtout sur ces paroles du Sauveur : « Si quelqu'un m'aime, il observera ma parole, et mon Père l'aimera, et nous viendrons en lui et nous ferons en lui notre demeure. » Joa., xiv, 23. Qui viendra? Non pas seulement des effets créés : la grâce sanctifiante, les vertus infuses et les sept dons; mais les personnes divines, le Père et le Fils, dont n'est jamais séparé l'Esprit-Saint, promis du reste par Notre-Seigneur et visiblement envoyé à la Pentecôte; cf. Joa., xiv, 16, 26; I Joa., iv, 9-16; Rom., v, 5; I Cor., iii, 16; vi, 19. Cette présence spéciale de la Trinité dans les justes est notablement différente de la présence universelle de Dieu en toutes créatures, comme cause conservatrice.

Diverses explications de cette *habitation* ont été proposées; celle de saint Thomas, celle de Suarez et celle de Vasquez.

Vasquez réduit toute présence réelle de Dieu en nous à la présence générale d'immensité, selon laquelle Dieu est présent en toutes les choses qu'il conserve dans l'existence. A titre d'objet connu et aimé, Dieu n'est pas réellement présent dans le juste, il y est seulement comme représenté à la manière d'une personne absente, mais très aimée. Cette opinion diminue beaucoup la présence spéciale de Dieu dans les justes.

Suarez, au contraire, soutient que, même si Dieu n'était pas déjà présent dans les justes par sa présence générale d'immensité, il deviendrait réellement et substantiellement présent en eux, à raison de la charité qui nous unit à lui. — Cette opinion se heurte à cette très forte objection : bien que, par la charité, nous aimions l'humanité du Sauveur et la sainte Vierge, il ne s'ensuit pas qu'ils soient réellement présents en nous, qu'ils habitent en notre âme. La charité par elle-même constitue une union affective sans doute, et fait désirer l'union réelle, mais comment constituerait-elle celle-ci?

Jean de Saint-Thomas, *In Iam*, q. xliii, a. 3, disp. XVII, n. 8-10, et le P. A. Gardeil, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, 1927, t. ii, p. 7-60, ont

fait voir que la pensée de saint Thomas domine les deux conceptions opposées de Vasquez et de Suarez.

Selon le Docteur angélique, Iª, q. XLIII, a. 3, contrairement à ce que dit Suarez, la présence spéciale de la sainte Trinité dans les justes suppose la présence générale d'immensité; mais pourtant (et c'est ce que n'a pas vu Vasquez), par la grâce sanctifiante, les vertus infuses et les dons, Dieu est rendu réellement présent d'une nouvelle manière, comme objet expérimentalement connaissable dont l'âme juste peut jouir, et qu'elle *connaît expérimentalement* quelquefois de façon *actuelle*. Il n'y est pas seulement comme une personne absente très aimée, mais il y est réellement et parfois il se fait sentir à nous.

La raison en est, selon saint Thomas, *loc. cit.*, que l'âme en état de grâce, *sua operatione (cognitionis et amoris) attingit ad ipsum Deum... « ita ut habeat potestatem fruendi divina persona »*.

Pour que les personnes divines *habitent* en nous, il faut que nous puissions les connaître, non pas seulement de façon abstraite, comme une personne distante, mais de façon quasi expérimentale et aimante fondée sur la charité infuse, qui nous donne une connaturalité ou sympathie avec la vie intime de Dieu. IIª-IIæ, q. XLV, a. 2. C'est le propre en effet de la connaissance expérimentale de se terminer à l'objet réellement présent et non pas distant.

Pour que la sainte Trinité habite en nous, il n'est pourtant pas nécessaire que cette connaissance quasi expérimentale soit actuelle, il suffit que nous en ayons le pouvoir par la grâce des vertus et des dons. Ainsi l'habitation de la sainte Trinité dure, dans le juste, même pendant son sommeil, et tant qu'il reste en état de grâce. Mais, de temps en temps, il arrive que Dieu se fait sentir à nous comme l'âme de notre âme, la vie de notre vie. C'est ce que dit saint Paul : « Vous avez reçu un Esprit d'adoption en qui nous crions : Abba, Père! Cet Esprit lui-même rend témoignage à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu. » Rom., VIII, 14. Saint Thomas dit dans son commentaire sur cette Épître : « Le Saint-Esprit rend ce témoignage à notre esprit par l'effet d'amour filial qu'il produit en nous. » Cette connaissance quasi expérimentale de Dieu présent en nous procède de la foi vive éclairée par le don de sagesse; cf. S. Thomas, IIª-IIæ, q. XLV, a. 2 : *Rectum judicium habere de rebus divinis, secundum quamdam connaturalitatem ad ipsas, pertinet ad sapientiam, quæ est donum Spiritus sancti;* et *In Ium Sent.*, dist. XIV, q. II, a. 2, ad 3um : *Non qualiscumque cognitio sufficit ad rationem missionis (et habitationis divinæ personæ), sed solum illa quæ accipitur ex aliquo dono appropriato personæ, per quod efficitur in nobis conjunctio ad Deum, secundum modum proprium illius personæ, scilicet per amorem, quando Spiritus sanctus datur, unde cognitio ista est quasi experimentalis.* Cf. *ibid.*, ad 2um.

C'est pourquoi le Sauveur a dit : « L'Esprit de vérité, (que mon Père vous enverra) sera en vous; il vous enseignera toutes choses, et vous rappellera tout ce que je vous ai dit. » Joa., XIV, 26.

La sainte Trinité habite ainsi dans l'âme juste comme dans un temple, I Cor., III, 16, dans un temple vivant mais encore obscur, qui connaît et aime. Elle habite à plus forte raison dans les âmes bienheureuses qui la contemplent sans voile. Telle est la doctrine thomiste de l'habitation, on peut s'en rendre compte en particulier en lisant Jean de Saint-Thomas, *In Iam*, q. XLIII, a. 3, et les autres commentateurs au même article.

Ainsi s'achève le traité de la Trinité par cette question à laquelle se rattache le traité de la grâce; car la grâce est le don créé produit et conservé en nous par le don incréé qu'est l'Esprit saint (appropriation) et par la sainte Trinité tout entière présente en nous. Saint Thomas dit en effet, IIIª, q. III, a. 5, ad 2um : *Filiatio adoptiva est quædam participata similitudo filiationis naturalis; sed fit in nobis appropriate a Patre, qui est principium naturalis filiationis, et per donum Spiritus Sancti, qui est amor Patris et Filii.* Et encore : IIIª, q. XXIII, a. 2, ad 3um : *Adoptatio licet sit communis toti Trinitati, appropriatur tamen Patri ut auctori, Filio ut exemplari, Spiritui Sancto ut imprimenti in nobis similitudinem hujus exemplaris.* La grâce, selon sa nature même, dépend de la nature divine commune aux trois personnes et, en tant que méritée à tous les hommes rachetés, elle dépend du Christ rédempteur.

VI. TRAITÉ DES ANGES. — 1° *Bases du traité.* — On est parfois porté à penser que le traité des anges de saint Thomas est une construction *a priori*, sans autre fondement que le livre du pseudo-Denys *De cælesti hierarchia.*

En réalité saint Thomas s'appuie surtout sur ce que l'Écriture dit de l'existence des anges, de leur intelligence, de leur nombre, de la bonté des uns, de la malice des autres, et de leurs rapports avec les hommes. Les textes de l'Ancien Testament sont nombreux dans la Genèse, Job, Tobie, Isaïe, Daniel, les Psaumes. Le Nouveau Testament confirme cet enseignement par ce qui est dit des anges à propos de la naissance du Sauveur, de la passion, de la résurrection. Les Épîtres de saint Paul sont plus explicites encore et distinguent « les trônes, les dominations, les principautés, les puissances ». Col., I, 16; II, 10; Rom., VIII, 38, etc. Telle est la véritable base du traité des anges, beaucoup plus que les écrits de Denys.

De ces témoignages, il résulte que les anges sont des créatures supérieures à l'homme, qui apparaissent parfois sous une forme sensible, mais qui sont généralement appelés *spiritus*, ce qui permet d'affirmer que ce sont des créatures purement spirituelles, quoique plusieurs Pères des premiers siècles, en aient douté, du fait qu'ils concevaient difficilement une créature réelle sans un corps, au moins éthéré.

Pour la distinction dans les anges de *la nature* et *de la grâce*, à la lumière des principes généraux sur la vie intime de Dieu, sur le caractère essentiellement surnaturel de la vision béatifique pour toute intelligence inférieure à Dieu, sur la grâce et les vertus infuses, saint Thomas est conduit à préciser de plus en plus ce que dit saint Augustin *De civitate Dei*, l. XII, c. IX : *Bonam voluntatem quis fecit in angelis, nisi ille, qui eos... creavit, simul in eis condens naturam et largiens gratiam.*

Pour donner brièvement une juste idée de la structure de ce traité, nous en soulignerons les principes essentiels, en notant au fur et à mesure l'opposition qu'ils ont trouvée chez Duns Scot, et en partie chez Suarez, qui ici comme souvent cherche un milieu entre saint Thomas et le Docteur subtil. On peut ainsi se rendre compte de la différence de leurs doctrines relativement à la nature des anges, à leur connaissance, à leur amour, et à la grâce principe du mérite. Cf. Scot, *De rerum principio*, q. VII, VIII; *Op. Oxon.*, dist. III, q. V, VI, VII, etc. et Suarez, *De angelis;* nous n'indiquerons pas le détail des références faciles à trouver en ces ouvrages. Nous insistons un peu sur ces différents points, parce qu'ils éclairent d'en haut, par comparaison, le traité de l'homme.

2° *Nature des anges.* — Saint Thomas enseigne clairement que les anges sont des créatures purement spirituelles, des formes subsistantes sans aucune matière. Iª, q. L, a. 1 et 2. Scot dit qu'ils sont composés de forme et de matière incorporelle, sans quantité, car il y a en eux quelque chose de potentiel. Les thomistes répondent : cet élément potentiel, c'est leur essence réellement distincte de leur existence; et ils ajoutent :

il y a aussi distinction réelle en eux de la personne ou suppôt et de l'existence, en d'autres termes du *quod est* et de l'*esse*, et enfin distinction réelle de la substance, des facultés et de leurs actes; ces distinctions sont déjà explicitement formulées par saint Thomas. Iª, q. LIV, a. 1, 2, 3.

De cette doctrine de la pure spiritualité des anges, il suit, pour saint Thomas, qu'il ne peut y avoir deux anges de même espèce, car l'individuation de la forme substantielle ou spécifique se fait par la matière, capable de telle quantité plutôt que de telle autre, c'est ainsi que deux gouttes d'eau parfaitement semblables se distinguent l'une de l'autre. Or il n'y a pas de matière dans les anges. Q. L, a. 4. — Pour Scot au contraire, qui admet une certaine matière en eux, il peut y avoir plusieurs anges de même espèce. Suarez, en son éclectisme, admet cette conclusion de Scot, quoiqu'il soutienne avec saint Thomas que les anges sont des esprits purs sans aucune matière. A cela les thomistes répondent : si les anges sont purement spirituels, on ne peut trouver en eux aucun principe d'individuation capable de les multiplier dans la même espèce : *forma irrecepta in materia est unica; si albedo esset irrecepta, esset unica;* le nier, c'est nier le principe par lequel on démontre l'unicité de Dieu : *ipsum esse irreceptum est subsistens et unicum.* Cf. S. Thomas, Iª, q. VII, a. 1; q. XI, a. 3.

3° *Connaissance des anges.* — Saint Thomas détermine ce qu'est leur connaissance purement intellectuelle, par l'objet propre qui la spécifie, comparé à celui qui spécifie l'intelligence humaine. Il montre que l'objet de l'intelligence en général, c'est l'être intelligible, que l'objet propre de l'intelligence humaine, en tant qu'humaine, c'est l'être intelligible des choses sensibles, ou l'essence des choses sensibles plus ou moins confusément connue, car la dernière des intelligences, la plus faible de toutes, a pour objet proportionné le dernier des intelligibles dans l'ordre des choses sensibles. Par opposition l'objet propre de l'intelligence angélique est l'être intelligible des créatures spirituelles, ou l'essence angélique de chacun des anges, comme l'objet propre de l'intelligence divine est l'essence divine. Iª, q. XII, a. 4. Ainsi sont nettement distingués trois ordres de vie intellectuelle.

Il suit de là, pour saint Thomas, que, tandis que l'idée humaine est abstraite des choses sensibles singulières par la lumière de l'intellect agent, l'idée angélique n'est pas abstraite des choses sensibles, mais elle est *naturaliter indita*, infuse par Dieu, au moment de la création de l'ange, comme une suite de sa nature spirituelle. Dès lors l'idée angélique est à la fois *universelle et concrète;* elle représente en même temps par exemple la nature du lion et les individus de cette espèce, individus actuellement existants et même les individus passés auxquels l'ange a été attentif et dont il peut garder le souvenir. Les idées angéliques sont ainsi une participation des idées divines, selon lesquelles Dieu produit les choses. C'est dire que les idées innées que Platon et Descartes ont admises pour l'homme, se trouvent véritablement chez les anges.

Ces idées angéliques à la fois universelles et concrètes représentent ainsi des régions entières du monde intelligible et sont comme des panoramas d'ordre suprasensible. Plus les anges sont élevés, plus leur intelligence est puissante et moins leurs idées sont nombreuses, parce qu'elles sont plus universelles et plus riches; les anges supérieurs connaissent ainsi par très peu d'idées d'immenses régions intelligibles, que les anges inférieurs ne peuvent atteindre avec cette simplicité éminente. Q. LV, a. 3. De même le savant qui possède pleinement une science, la saisit tout entière en ses premiers principes. Bref, plus une intelligence est forte, plus elle se rapproche de l'éminente simplicité de l'intelligence divine, plus elle atteint d'un seul regard un grand nombre de vérités.

De la nature de l'idée angélique, à la fois universelle et concrète, il suit encore que *la connaissance des anges est intuitive* et nullement discursive. Ils voient intuitivement et aussitôt le singulier dans l'universel, les conclusions dans les principes, les moyens dans les fins. Q. LVIII, a. 3. Pour la même raison, leur jugement ne se fait pas en composant des idées et en les séparant, *componendo et dividendo*, mais dans leur appréhension purement intuitive et non pas abstraite de l'essence d'une chose, ils voient ses propriétés, et tout ce qui naturellement lui convient ou non. Ils voient par exemple dans l'essence de l'homme toutes ses propriétés, et que l'essence de l'homme n'est pas son existence, mais participe à l'existence qui lui est donnée et conservée par la causalité divine. *Ibid.*, a. 4.

Si l'on demande pourquoi la connaissance de l'ange est purement intuitive, c'est parce qu'il est esprit pur, ou parce que la force de son intelligence lui permet de voir immédiatement les créatures spirituelles ou l'intelligible créé, tandis que notre intelligence, à cause de sa faiblesse, a pour objet le dernier des intelligibles connu, comme au crépuscule, dans le miroir des choses sensibles, par l'intermédiaire des sens.

Enfin il suit de ce qui précède, q. LVIII, a. 5, que l'ange ne peut se tromper sur ce qui convient ou sur ce qui ne convient pas à la nature des choses créées, ainsi connue par pure intuition. Mais il peut se tromper sur ce qui leur convient surnaturellement, par exemple sur l'état de grâce et le degré de grâce d'une âme humaine, car il ne voit pas naturellement la grâce qui est d'un ordre immensément supérieur; de même il peut se tromper sur les futurs contingents, surtout sur les futurs libres et sur les secrets des cœurs, c'est-à-dire sur nos actes libres qui restent purement immanents, et qui n'ont pas de lien nécessaire ni avec la nature de notre âme ni avec les choses extérieures. Les secrets des cœurs ne sont pas des fragments de l'univers, ils ne résultent pas de l'entrecroisement des forces physiques. Q. LVII, a. 3, 4, 5.

Scot tient au contraire que l'ange, bien qu'il n'ait pas de sens, peut recevoir ses idées des choses sensibles. La raison en est qu'il ne veut pas distinguer spécifiquement les intelligences subordonnées par leur objet propre ou formel. Et même, il tient que, si Dieu l'avait voulu, la vision immédiate de l'essence divine serait naturelle à l'ange et à nous; dès lors la distinction entre l'objet propre de l'intelligence divine et celui des intelligences créées est une distinction non pas nécessaire, mais contingente. *A fortiori* n'y a-t-il pas pour lui de distinction nécessaire entre l'objet propre de l'intelligence humaine et celui de l'intelligence angélique.

Pour la même raison, Scot nie que les anges supérieurs connaissent par des idées moins nombreuses et plus universelles. Pour lui, la perfection de la connaissance provient moins de l'universalité des idées que de leur clarté. A quoi les thomistes répondent : si la plus grande clarté empirique ne dépend pas de l'universalité des idées, il n'en est pas de même de la clarté doctrinale, qui s'obtient par la lumière des principes supérieurs rattachés eux-mêmes à un principe suprême. Scot tient aussi que l'ange peut connaître discursivement, faire des raisonnements, ce qui paraît diminuer notablement la perfection de l'esprit pur. Par ailleurs, il admet que l'ange peut connaître naturellement avec certitude les secrets des cœurs, bien que Dieu refuse cette connaissance aux démons.

Suarez, dans son éclectisme, admet avec saint Thomas les idées innées ou infuses pour les anges, mais il tient, avec Scot, que l'ange peut raisonner et se trom-

per sur ce qui appartient et ce qui n'appartient pas à la nature des choses.

4° *Volonté des anges.* — Saint Thomas considère surtout la volonté des anges du côté de l'objet qui la spécifie; Scot regarde plutôt son activité subjective; celle-ci demande pourtant un objet vers lequel elle se porte.

Par suite saint Thomas admet qu'il y a dans la volonté des anges certains actes nécessaires à raison de leur objet saisi par l'intelligence comme un bien parfait, ou non mélangé d'imperfection, tel le désir naturel du bonheur. Saint Thomas tient aussi que l'élection libre est toujours conforme au dernier jugement pratique, qui la dirige, mais c'est elle qui, en acceptant cette direction, fait que ce jugement libre soit le dernier. Scot admet au contraire que la liberté est essentielle à tous les actes de volonté, et que l'élection libre n'est pas toujours conforme au dernier jugement pratique; Suarez le suit sur ce point. A cela les thomistes répondent par le principe : *nihil volitum nisi præcognitum ut conveniens, et nihil prævolitum nisi præcognitum ut convenientius hic et nunc;* en d'autres termes, il n'y a pas de vouloir, si libre soit-il, sans une direction intellectuelle, autrement la liberté se confondrait avec le hasard, ou avec une impulsion nécessaire et irréfléchie.

De là dérivent les principales divergences entre ces doctrines.

Pour saint Thomas, l'ange aime par dilection naturelle, non libre, ou nécessaire du moins *quoad specificationem,* non seulement le bonheur, mais lui-même et Dieu auteur de sa nature, car il ne peut trouver en ces objets rien qui provoque l'aversion. Q. LX, a. 5. Par suite, il est plus probable que l'ange ne peut pas pécher directement et immédiatement contre sa loi naturelle, qu'il voit intuitivement telle qu'elle est inscrite en sa propre essence. Q. LXIII, a. 1, ad 3um; *De malo,* q. XVI, a. 3. Cependant le démon, en péchant directement contre la loi surnaturelle, a péché indirectement contre la loi naturelle, qui fait un devoir d'obéir à Dieu en tout ce qu'il ordonne.

Saint Thomas tient aussi que, si l'ange pèche, son péché est toujours mortel, car, par sa connaissance purement intuitive, il voit les moyens dans les fins, et il ne peut y avoir en lui un désordre véniel sur les moyens, sans qu'il y ait un désordre mortel par rapport à la fin ultime.

De plus pour saint Thomas, tout péché mortel de l'ange est irrévocable et par suite irrémissible. En d'autres termes, l'ange veut irrévocablement ce qu'il a choisi avec pleine advertance, c'est-à-dire après la considération, non pas abstraite, discursive et successive comme la nôtre, mais intuitive et simultanée de tout ce qui concerne la chose à choisir. Ainsi le Docteur angélique explique l'obstination du démon, car il a tout considéré avant son élection et il ne peut changer celle-ci par une considération nouvelle. Si on lui disait : « tu n'avais pas pensé à ceci », il pourrait répondre : « je l'avais considéré. » Il n'a exclu que la considération de l'obéissance et il l'exclut toujours par le même orgueil dans lequel il persévère. De même l'ange bon a une élection bonne irrévocable, qui participe à l'immutabilité de l'élection divine. Cf. Ia, q. LXII, a. 4 et 5; q. LXIII, a. 5, 6; q. LXIV, a. 2. Aussi, en ce dernier article, saint Thomas dit-il en l'approuvant : *Consuevit dici quod liberum arbitrium angeli est flexibile ad utrumque oppositum ante electionem, sed non post.* Le choix de l'ange, une fois posé, reste immuable à la manière du choix de Dieu.

Scot par opposition n'admet dans la volonté angélique aucun acte nécessaire, pas même celui de l'amour naturel de la vie et de Dieu auteur de la vie naturelle. De même pour lui la volonté peut pécher sans qu'il y ait erreur ou inconsidération dans l'intelligence, car le choix libre n'est pas toujours conforme, selon lui, au dernier jugement pratique. Il admet aussi que le premier péché mortel du démon n'est pas par lui-même irrévocable et irrémissible; il tient que les démons ont commis plusieurs péchés mortels avant leur obstination, et qu'après chacun ils pouvaient se convertir. Aussi leur obstination, selon lui, ne s'explique qu'extrinsèquement, parce que Dieu de fait a décidé qu'après un certain nombre de péchés mortels, il ne leur donnerait plus la grâce de la conversion. Suarez suit Scot sur ces questions, parce qu'il tient comme lui que l'élection libre n'est pas toujours conforme au dernier jugement pratique. Mais il n'explique pas comment elle peut se produire sans direction intellectuelle; les thomistes lui objectent : *nihil prævolitum nisi præcognitum ut hic et nunc convenientius.*

On voit par là que saint Thomas et son école affirment beaucoup plus que Scot et Suarez la distinction spécifique de l'intelligence angélique et de l'intelligence humaine à raison de leur objet propre respectif. Le principe qui, pour le thomisme, domine tous ces problèmes, est celui-ci : les facultés, les *habitus* et les actes sont spécifiés par leur objet formel, principe qui revient constamment dans les articles de la *Somme théologique.*

Ainsi saint Thomas a écrit d'une façon très élevée un traité de *l'esprit pur créé,* de sa connaissance purement intuitive, nullement abstraite ni discursive. De plus, pour ce qui est de la volonté, il reste toujours fidèle au principe : *nihil volitum nisi præcognitum ut conveniens;* c'est à cause de cela qu'il soutient que l'élection libre est toujours conforme au dernier jugement pratique, mais, en l'acceptant, elle fait que celui-ci soit le dernier. Ce traité ainsi construit paraît être au point de vue spéculatif, un chef-d'œuvre; il montre l'intellectualité supérieure du Docteur angélique, et constitue un grand progrès par rapport au traité des anges qui se trouve au IIe livre des *Sentences* de Pierre Lombard et aux commentaires sur cet ouvrage. Aux yeux des thomistes, Scot et Suarez n'ont pas saisi ce qu'est la vie intellectuelle et volontaire de l'esprit pur; en lui attribuant le raisonnement au-dessous de l'intuition, ils ont méconnu son élévation et ils l'ont trop rapproché de l'intellect humain.

5° *État originel des anges; mérite et démérite.* — Saint Thomas, qui est suivi en cela par Scot et Suarez, admet que tous les anges ont été élevés à l'état de grâce avant le moment de leur épreuve, car sans la grâce habituelle ils ne pouvaient mériter la béatitude surnaturelle. De plus ces trois docteurs s'accordent à dire qu'il est plus probable que tous les anges ont reçu la grâce habituelle à l'instant même de leur création, comme le dit saint Augustin, *De civ. Dei,* l. XII, c. IX : *Bonam voluntatem quis fecit in angelis nisi ille qui eos... creavit, simul in eis condens naturam et largiens gratiam.* Cf. Ia, q. LXII, a. 3. En cet instant de leur création les principaux mystères surnaturels leur ont été révélés dans l'obscurité de la foi. Q. LXIV, a. 1, ad 4um. Enfin ces trois docteurs s'accordent aussi à dire qu'après l'épreuve les anges bons furent immuablement confirmés en grâce et obtinrent la vision béatifique, tandis que les mauvais s'obstinèrent dans le mal. Mais il y a de notables différences entre saint Thomas, Scot et Suarez sur trois problèmes avant l'épreuve des anges et au moment de celle-ci. — 1. Saint Thomas tient que, dès l'instant de leur création, les anges ont reçu toute leur perfection naturelle d'esprit pur et leur béatitude naturelle, parce que leur connaissance ne passe pas lentement, comme la nôtre, de la puissance à l'acte; elle est *naturaliter indita,* elle est comme une suite immédiate de leur nature, comme innée, infuse dès le premier instant. Dès cet instant, ils ont l'intui-

tion parfaite de leur nature spirituelle, ils voient en elle comme en un miroir Dieu auteur de cette nature, leur loi naturelle inscrite en elle; ils voient aussi au même instant les autres anges et usent aussitôt de leurs idées infuses. Au contraire, Scot et Suarez n'admettent pas que les anges aient eu, dès le premier instant, leur béatitude naturelle et ils tiennent qu'ils ont pu pécher directement et immédiatement contre la loi naturelle. Les thomistes répondent : si les anges sont esprits purs, certainement dès l'instant de leur création, ils se voient comme tels, et voient dans leur essence, comme en un miroir, Dieu auteur de leur vie naturelle, par suite ils l'aiment naturellement comme la source de cette vie naturelle qu'ils désirent nécessairement conserver. — 2. Pour la durée de l'épreuve, saint Thomas montre que les anges n'ont pas pu pécher, ni pleinement mériter à l'instant de leur création, car leur premier acte fut alors spécialement inspiré par Dieu et ils ne pouvaient encore s'y porter eux-mêmes en vertu d'un acte antérieur. Mais, au deuxième instant, ils ont soit pleinement mérité, soit démérité, et saint Thomas ajoute : *Angelus post primum actum caritatis, quo beatitudinem (supernaturalem) meruit, statim beatus fuit.* Q. LXII, a. 5. Après le premier acte pleinement méritoire, l'ange fut béatifié et, après le premier acte déméritoire, le démon fut réprouvé. Il y a donc, selon saint Thomas, trois instants dans la vie des anges : le premier, celui de la création; le second, celui du mérite ou du démérite; le troisième, celui de la béatitude surnaturelle (mais ici c'est déjà l'unique instant de l'éternité) ou de la réprobation. Il faut noter cependant qu'un instant angélique, qui est la mesure de la durée d'une pensée de l'ange, peut correspondre à une partie plus ou moins longue de notre temps à nous, suivant que l'ange s'absorbe plus ou moins en une pensée, comme un contemplatif qui s'arrête plusieurs heures sur une même vérité.

La raison pour laquelle, selon saint Thomas, sitôt après le premier acte pleinement méritoire ou après l'acte déméritoire, il y a la sanction divine, c'est, nous l'avons dit plus haut, que la connaissance angélique n'est pas abstraite, ni discursive et successive comme la nôtre, mais purement intuitive et simultanée. Ce n'est pas successivement que l'ange considère les divers aspects de la chose à choisir, mais il voit simultanément tous les avantages et désavantages, aussi son jugement, une fois posé, est-il irrévocable, car il a déjà tout considéré. Saint Thomas tient en outre que les démons ont péché par orgueil, q. LXIII, a. 3, « en désirant comme fin ultime celle à laquelle ils pouvaient parvenir par leurs forces naturelles et en se détournant de la béatitude surnaturelle qui ne peut s'obtenir que par la grâce de Dieu » selon la voie de l'humilité et de l'obéissance. C'est le péché d'orgueil du naturalisme.

Scot et Suarez, nous l'avons dit, admettant que l'ange peut raisonner et considérer successivement, comme nous, les divers aspects de la chose à choisir, soutiennent que le jugement pratique et l'élection de l'ange sont révocables, mais, qu'après plusieurs péchés mortels, Dieu ne leur donne plus la grâce de la conversion. — 3. Un troisième point sur lequel il y a divergence entre ces trois docteurs est relatif aux mérites du Christ par rapport aux anges. Saint Thomas tient que la grâce essentielle et la gloire essentielle des anges ne dépend pas des mérites du Christ, car le Verbe s'est incarné *propter nos homines et propter nostram salutem* et il a mérité comme rédempteur, pour les âmes à racheter; or, la grâce essentielle n'a pas été donnée par manière de rédemption aux anges à l'instant où ils ont été créés. Cf. *De veritate*, q. XXIX, a. 7, ad 5um. Saint Thomas dit aussi, IIIa, q. LIX, a. 6 : La gloire essentielle a été donnée aux anges par le Christ, en tant qu'il est le Verbe de Dieu, au commencement du monde. Mais le Verbe incarné a mérité aux anges des grâces accidentelles, pour qu'ils accomplissent leur ministère auprès des hommes pour coopérer à notre salut.

Scot, ayant soutenu que le Verbe, même dans le plan actuel de la Providence, se serait incarné alors même que l'homme n'aurait pas péché, a des vues différentes : il admet que le Christ a mérité aux anges la grâce essentielle et la gloire essentielle. Suarez tient que le péché d'Adam fut l'occasion et la condition non pas de l'incarnation, mais de la rédemption. Selon lui, même si l'homme n'avait pas péché, dans le plan actuel de la Providence, le Verbe se serait peut-être incarné, mais il n'aurait pas souffert. Suarez déduit de là que le Christ a mérité aux bons anges la grâce essentielle et la gloire, et donc qu'il les a sauvés.

Les thomistes répondent que le Christ n'est sauveur que comme rédempteur; or, il n'est pas rédempteur des anges; du reste si les anges devaient aux mérites du Christ la gloire essentielle, ou la vision béatifique, ils ne l'auraient pas reçue avant lui, mais comme les justes de l'Ancien Testament, ils auraient attendu sa résurrection.

Cette synthèse du traité des anges de saint Thomas montre qu'il a affirmé beaucoup plus que Scot et Suarez *la différence spécifique qui existe entre l'intelligence angélique et l'intelligence humaine*, à raison de leur objet propre respectif : pour l'ange sa propre essence, pour l'intelligence humaine l'essence des choses sensibles connue par abstraction. Il suit de là que l'intelligence angélique est *purement intuitive*, non pas discursive comme la nôtre. De là dérivent toutes les conclusions de saint Thomas relatives à la connaissance des anges, à leur volonté, à leur mérite ou démérite. Bref saint Thomas se fait de l'esprit pur créé une plus haute idée que Scot et Suarez; c'est ce que montrent les commentaires de Cajétan, Bañez, Jean de Saint-Thomas, des Carmes de Salamanque, de Gonet et de Billuart. Ce traité ainsi conçu éclaire par contraste le traité de l'homme dont nous allons parler, et par similitude les questions de l'âme séparée.

Il faut noter enfin que saint Thomas, en exposant sa doctrine sur les anges, corrige les graves erreurs des averroïstes latins sur les substances séparées; ils les considéraient comme éternelles, immuables, et disaient que leur science est complète de toute éternité, qu'elles n'ont pas été produites par une cause efficiente, mais sont conservées par Dieu. Cf. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*, 2e éd. Louvain, 1908-1910, Introd. et c. VI; Denifle, *Chartularium Univ. parisiensis*, t. I, p. 543.

VII. Traité de l'homme. — 1° *Caractère de ce traité.* — Dans son traité théologique *De homine*, saint Thomas, à dessein, ne suit pas l'ordre ascendant de l'ouvrage philosophique *De anima.* Ce traité philosophique s'élève progressivement du sensible au spirituel, de la vie végétative à la vie sensitive et à la vie intellectuelle considérée dans les actes qui la manifestent et enfin au principe de ces actes, à l'âme spirituelle et immortelle. Au contraire la théologie, qui a pour objet propre Dieu, considère l'homme comme une créature de Dieu. Aussi, après avoir traité de Dieu et de la création en général, puis des anges, saint Thomas, dans la *Somme théologique*, considère : 1. la nature de l'âme humaine; 2. son union au corps; 3. ses facultés en général et en particulier; 4. les opérations de l'intelligence (celles de la volonté sont considérées dans la partie morale de cet ouvrage); 5. enfin il traite de la production du premier homme et de l'état de justice originelle. Nous ne soulignerons ici que les principes qui éclairent ces questions.

Pour se rendre compte du caractère propre de ce traité, il faut rappeler que saint Thomas suit ici une direction qui s'oppose à la fois à celle des averroïstes et à celle des théologiens augustiniens ses prédécesseurs.

Averroès, *De anima*, l. III, éd. de Venise, 1550, p. 165, affirmait que l'intelligence humaine est la dernière des intelligences, une forme immatérielle, éternelle, séparée des individus et douée d'unité numérique. Cette intelligence est à la fois intellect actif et intellect possible. La raison humaine est ainsi impersonnelle; elle est la lumière qui éclaire les âmes individuelles et assure la participation de l'humanité aux vérités éternelles. Par suite Averroès niait l'immortalité personnelle des âmes individuelles et aussi leur liberté. Cette doctrine avait séduit, au XIIIe siècle, les averroïstes latins Siger de Brabant et Boèce de Dacie. C'est contre eux que saint Thomas écrivit son traité *De unitate intellectus contra averroistas.*

Pour Siger, dans son *De anima intellectiva*, à côté de l'âme végétative-sensible qui informe chaque organisme humain, il existe une âme intellective, séparée du corps par sa nature, et qui vient temporairement s'unir à lui pour y accomplir l'acte de la pensée, comme le soleil éclaire l'eau d'un lac. L'âme intellectuelle, selon lui, ne peut être la forme du corps, car elle informerait un organe et serait dès lors matérielle ou intrinsèquement dépendante de la matière. Cette âme immatérielle est *unique*, parce qu'elle exclut de son sein le principe même de l'individuation, qui est la matière. Mais cependant l'âme intellectuelle est toujours unie à des corps humains, car si les hommes individuels meurent, l'humanité est immortelle, la série des générations humaines n'a pas commencé et elle ne finira pas. Cf. P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*, 2e éd., c. VI sq.; et ici SIGER DE BRABANT, t. XIV, col. 2048; et t. XV, col. 693.

D'autre part les théologiens des écoles préthomistes, comme Alexandre de Halès, saint Bonaventure, admettaient la pluralité des formes substantielles dans l'homme et une matière spirituelle dans l'âme humaine. Ces théologiens cherchaient, sans y parvenir, à concilier la doctrine de saint Augustin et celle d'Aristote sur l'âme. La multiplicité des formes substantielles accentuait dans le sens de saint Augustin l'indépendance de l'âme à l'égard du corps, mais compromettait l'unité naturelle du composé humain.

Contre ces deux courants opposés entre eux, saint Thomas veut montrer que l'âme raisonnable est *purement spirituelle*, sans aucune matière, et par suite incorruptible, et qu'elle est pourtant *forme du corps*, bien plus l'*unique forme* du corps, en restant intrinsèquement indépendante de la matière dans ses opérations intellectuelles et volontaires et dans son être, et qu'une fois séparée du corps, elle reste *individuée*, quoi qu'en disent les averroïstes, par sa relation à tel corps plutôt qu'à tel autre.

Nous soulignerons les principes auxquels saint Thomas a recours pour établir ces conclusions, que les thomistes n'ont cessé de défendre dans la suite, en particulier contre Scot et Suarez, qui conservent quelque chose des théories de l'ancienne scolastique. Scot admet une *materia primo prima* dans toute substance contingente, même dans les substances spirituelles, puis il tient qu'il y a dans l'homme une « forme de corporéité » distincte de l'âme, et que dans l'âme il y a trois formalités, formellement distinctes : les principes de la vie végétative, de la vie sensitive et de la vie intellectuelle. Il soutient aussi, contre saint Thomas, que la matière première, de puissance absolue, peut exister sans aucune forme. Cette dernière thèse se retrouve chez Suarez; du fait qu'il rejette la distinction réelle de l'essence et de l'existence, il admet que la matière première a une existence propre. Nous allons voir que les principes auxquels a recours saint Thomas ne peuvent se concilier avec ces positions.

2° *Spiritualité et immortalité de l'âme.* Ia, q. LXXV. — L'âme humaine n'est pas seulement *simple* ou inétendue comme l'âme végétative et l'âme animale, elle est *spirituelle* ou immatérielle, c'est-à-dire intrinsèquement indépendante de la matière, et subsistante, de telle sorte qu'elle continue d'exister après être séparée du corps. Cela se prouve par son activité intellectuelle, car l'agir suit l'être, et le mode d'agir manifeste le mode d'être. L'activité intellectuelle est intrinsèquement indépendante de la matière, comme le montre son objet universel qu'elle considère en faisant abstraction de la matière, et où elle découvre des principes universels et nécessaires, qui dépassent sans mesure l'expérience limitée aux faits particuliers et contingents. Cf. Ia, q. LXXV, a. 5.

Cela est d'autant plus manifeste que le degré d'abstraction est plus élevé. Or, saint Thomas, après Aristote, *Métaph.*, l. I, lect. 10; l. III, lect. 7; l. VI, lect. 1; l. VIII, lect. 1; l. XII, lect. 2, distingue trois degrés d'abstraction. Au premier, celui des sciences physiques et naturelles, l'intelligence abstrait de la matière individuelle et considère, non pas ce minéral, ce végétal, cet animal, que perçoivent les sens, mais la nature du minéral, du végétal, de l'animal, et même la nature de tous les corps. *Ibid.*, a. 2. Au deuxième degré d'abstraction, celui des sciences mathématiques, l'intelligence abstrait de toute matière sensible, c'est-à-dire des qualités sensibles, pour considérer la nature du triangle, du cercle, de la sphère ou celle des nombres, et pour déduire de façon nécessaire et par suite universelle leurs propriétés. On voit ici clairement que l'idée du cercle n'est pas seulement une image composite ou moyenne des cercles individuels, image dans laquelle les différences individuelles s'élimineraient et les ressemblances se renforceraient, ce qui donnerait un cercle moyen, ni petit, ni grand; il s'agit de la nature du cercle, de sa définition et de ses propriétés nécessaires et universelles qui se réalisent aussi bien dans un petit ou un grand cercle que dans un cercle moyen. De même, tandis que l'imagination ne peut se représenter clairement un polygone à mille côtés, ni plus ni moins, l'intelligence conçoit très distinctement un tel polygone. L'idée diffère absolument de l'image, parce qu'elle exprime, non pas seulement les phénomènes sensibles de la chose connue, mais sa nature ou essence, qui est la raison d'être de ses propriétés, qui sont rendues ainsi non pas seulement imaginables, mais intelligibles.

Enfin au troisième degré d'abstraction, en métaphysique, l'intelligence abstrait de toute matière, pour atteindre *l'être intelligible*, qui n'est pas un objet accessible aux sens : ni un sensible propre comme la couleur ou le son, ni un sensible commun à plusieurs sens comme l'étendue; *l'être* n'est accessible qu'à l'intelligence; de même les raisons d'être des choses et de leurs propriétés. Seule l'intelligence peut saisir le sens de ce petit mot *est*. L'objet de l'intelligence n'est pas la couleur ou le son, mais l'être intelligible; la preuve en est que toutes ses idées supposent celle de l'être, que l'âme de tout jugement est le verbe être, et que tout raisonnement légitime exprime la raison d'être de la conclusion. L'être intelligible, ne comportant en ce qu'il signifie formellement aucun élément sensible, peut même exister en dehors de toute matière; aussi l'attribuons-nous à l'esprit, à ce qui est immatériel et à la cause première des esprits et des corps.

De même à ce troisième degré d'abstraction, l'intelligence connaît les propriétés de l'être, l'unité, la vérité, la bonté. Elle connaît de même les premiers principes absolument nécessaires et universels de con-

tradiction ou d'identité, de causalité, de finalité, qui dépassent sans mesure l'imagination, laquelle n'atteint que le singulier et le contingent. Ces principes nous font connaître les raisons d'être des choses et nous les rendent non seulement imaginables mais intelligibles, en nous conduisant nécessairement à affirmer l'existence d'une cause première de tous les êtres finis, et d'une intelligence suprême qui a ordonné toutes choses. A ce troisième degré d'abstraction, l'intelligence humaine se connaît, comme essentiellement relative à l'immatériel.

Telle est, dans la synthèse thomiste, la principale preuve de la spiritualité de l'âme. L'immatérialité de l'objet connu par notre intelligence montre l'immatérialité de celle-ci et, comme l'agir suit l'être et le mode d'agir suit le mode d'être, l'immatérialité de l'opération intellectuelle manifeste l'immatérialité de la nature même de l'âme humaine; cette immatérialité fonde l'incorruptibilité, *ibid.*, a. 6, car toute forme simple et immatérielle ou subsistante est incorruptible.

Saint Thomas voit dans le fait que nous connaissons l'être dans son universalité et ses lois nécessaires, le signe de l'immortalité de l'âme : *Intellectus apprehendit esse absolute et secundum omne tempus. Unde omne habens intellectum desiderat esse semper. Naturale autem desiderium non potest esse inane. Omnis igitur intellectualis substantia est incorruptibilis. Ibid.*, De ce que notre intelligence conçoit l'être absolument et au-dessus de toute limite de temps, notre âme est naturellement portée à désirer vivre toujours; or, un désir naturel, fondé sur la nature même de l'âme, ne saurait être vain ou chimérique.

De plus de ce que l'âme humaine est immatérielle et dépasse immensément l'âme des bêtes, il suit qu'elle ne peut être en puissance dans la matière, ni produite par voie de génération, mais qu'elle ne peut être produite que par Dieu et par création *ex nihilo, ex nullo præsupposito subjecto.* Iª, q. CXVIII, a. 2. *Id quod operatur independenter a materia, pariter est et fit seu potius producitur independenter a materia.*

Saint Thomas voit même dans ce fait que nous connaissons l'être dans son universalité un *signe* que nous pouvons être élevés à la vision intellectuelle immédiate de Dieu qui est l'Être même subsistant. Iª, q. XII, a. 4, ad 3ᵘᵐ.

Il reste pourtant que l'âme spirituelle et immortelle, qui a pour objet propre l'être intelligible des choses sensibles, est spécifiquement distincte des anges. Iª, q. LXXV, a. 7.

Parmi les XXIV thèses thomistes, on lit les deux suivantes : 15ª *Per se subsistit anima humana, quæ, cum subjecto sufficienter disposito potest infundi, a Deo creatur, et sua natura incorruptibilis est atque immortalis.* — 18ª *Immaterialitatem necessario sequitur intellectualitas, et ita quidem ut secundum gradus elongationis a materia, sint quoque gradus intellectualitatis.*

On peut comparer cette doctrine avec celle de Suarez qui en diffère sensiblement. Cf. Suarez, *Disp. Met.*, V, sect. 5; XXX, sect. 14 et 15.

3° *L'union de l'âme au corps.* Iª, q. LXXVI. — L'âme raisonnable est la forme substantielle du corps humain, elle lui donne sa nature, car elle est le principe radical par lequel l'homme vit de la vie végétative, de la vie sensitive et de la vie intellectuelle. Ces différents actes vitaux en ces trois ordres de vie sont en effet naturels à l'homme, et non pas accidentels en lui; ils dérivent donc de sa nature, du principe spécifique qui anime le corps.

On ne peut dire que l'homme est constitué uniquement par son âme, car chaque homme perçoit qu'il pense et qu'il sent, et il ne peut sentir sans son corps.— On ne peut dire non plus, avec Averroès, qu'une intelligence impersonnelle s'unit au corps de Socrate pour y accomplir l'acte de pensée, car cette union accidentelle ne suffit pas pour que l'acte de penser soit vraiment l'action de Socrate; il ne pourrait dire : « je pense », mais seulement « il pense », comme on dit d'une façon impersonnelle : « il pleut ». Enfin il ne suffit pas de dire que l'intelligence s'unit accidentellement au corps, comme un moteur, pour le diriger; il s'ensuivrait que Socrate ne serait pas un, il n'aurait pas une unité de nature, *sequitur quod Socrates non sit unum simpliciter, et per consequens nec ens simpliciter.* Iª, q. LXXVI, a. 1.

Bien qu'elle soit forme du corps et lui donne la vie végétative et sensitive, l'âme raisonnable reste spirituelle, car « plus une forme est noble, moins elle est immergée dans la matière, plus elle la domine, et plus son opération s'élève au-dessus de la matérialité ». *Ibid.* Déjà l'âme animale est douée de connaissance sensible; l'âme raisonnable peut donc, tout en étant forme du corps, *le dominer* et être douée de connaissance intellectuelle. L'âme spirituelle et subsistante communique à la matière corporelle sa propre existence, qui devient ainsi l'existence unique du composé humain. C'est pourquoi l'âme spirituelle, à l'opposé de l'âme des bêtes, conserve son existence après la destruction du corps qu'elle vivifiait. *Ibid.*, ad 5ᵘᵐ. Il suit aussi de là que, lorsque l'âme spirituelle est séparée, elle garde son inclination naturelle à l'union au corps, comme le corps lancé en l'air garde son inclination vers le centre de la terre. *Ibid.*, ad 6ᵘᵐ.

L'âme raisonnable *n'est pas numériquement la même* pour tous les corps humains; il s'ensuivrait que Socrate et Platon seraient le même sujet pensant et qu'on ne pourrait distinguer l'intellection du premier de celle du second. *Ibid.*, a. 2.

Il suit encore de ces principes que l'âme humaine a une relation essentielle au corps humain et cette âme individuelle à ce corps individuel; l'âme séparée reste dès lors *individuée* par cette relation à son corps, auquel elle désire naturellement être réunie, et auquel elle sera réunie de fait, selon la révélation divine, par la résurrection des corps. A. 2, ad 1ᵘᵐ, ad 2ᵘᵐ.

Bien plus l'âme raisonnable est *l'unique forme* du corps humain, elle donne à la matière qu'elle détermine la vie sensitive, la vie végétative et même la corporéité. A. 3 et 4. La raison en est que, s'il y avait en lui plusieurs formes substantielles, l'homme ne serait plus un par nature, *homo non esset unum simpliciter.* A. 3. S'il y avait en lui plusieurs formes substantielles, la plus inférieure, qui donnerait à la matière la corporéité, constituerait déjà la substance, et les autres formes seraient dès lors accidentelles (comme l'accident de la quantité qui s'ajoute à toute substance corporelle). *Forma substantialis dat esse simpliciter.* A. 4. *Ex actu et actu non fit unum per se in natura.* Au contraire : *ex potentia essentialiter ordinata ad actum et ex actu potest fieri aliquid per se unum, ut ex materia et forma.* Cf. Cajétan, *In Iᵃᵐ*, q. LXXVI, a. 3. C'est toujours l'application des principes aristotéliciens sur l'acte et la puissance. D'où l'unité admirable de cette synthèse.

Il ne répugne pas que l'âme spirituelle soit l'unique forme du corps humain et lui donne même la corporéité, car les formes supérieures contiennent éminemment la perfection des formes inférieures, comme le pentagone contient le quadrilatère et le dépasse. A. 3. Il répugnerait cependant que l'âme humaine soit *principe immédiat* des actes d'intellection, de sensation, de nutrition; elle ne peut exercer ces différents actes que par différentes facultés spécifiées chacune par un objet spécial. Iª, q. LXXVII, a. 1, 2, 3, 4, 6.

Il convient enfin que l'âme raisonnable, qui a pour objet propre le dernier des intelligibles, l'être intelligible des choses sensibles, soit uni à un corps capable

de sensation, q. LXXVI, a. 5; le corps est ainsi pour l'âme, pour sa connaissance intellectuelle; ce n'est qu'accidentellement, par suite surtout du péché, qu'il appesantit l'âme.

Les principes qui dominent cette question de l'union naturelle de l'âme et du corps se trouvent réunis dans la 16e des XXIV thèses thomistes : *Eadem anima rationalis ita unitur corpori, ut sit ejusdem forma substantialis unica, et per ipsam habet homo ut sit homo et animal et vivens et corpus et substantia et ens. Tribuit igitur anima homini omnem gradum perfectionis essentialem; insuper communicat corpori actum essendi, quo ipsa est.*

Cette proposition paraît aux thomistes véritablement démontrée par les principes relatifs à l'acte et à la puissance et à la distinction réelle de l'essence et de l'existence dans les créatures. Suarez, qui entend ces principes autrement, considère cette proposition « l'âme est l'unique forme du corps » non pas comme démontrée, mais comme plus probable; c'est la note fréquente de son éclectisme. Cf. Suarez, *Disp. Met.*, XIII, sect. 13 et 14.

On voit, par ce que nous venons de dire de la spiritualité, de l'immortalité personnelle de l'âme, de son union au corps, combien saint Thomas perfectionne la doctrine aristotélicienne contenue dans le *De anima* d'Aristote, interprétée dans un sens panthéistique par Averroès. Avec la question de la création libre *ex nihilo* et *non ab æterno*, c'est un des points qui montre le mieux comment saint Thomas a baptisé l'aristotélisme, en faisant voir que la doctrine de la puissance et de l'acte permet d'expliquer, d'établir et de défendre les plus importants des *præambula fidei*. Pour mieux s'en rendre compte, il faut lire attentivement les commentaires de Cajétan, *In Iam*, q. LXXV et LXXVI, où celui-ci défend avec grande pénétration cette doctrine contre les objections de Duns Scot, en la ramenant toujours aux principes déjà formulés par Aristote.

4° *Les facultés de l'âme.* Ia, q. LXXVII sq. — Le principe qui domine toutes les questions de la distinction et de la subordination des facultés, et par suite toute la morale, est celui-ci : *Les facultés, les « habitus », et les actes sont spécifiés par leur objet formel*, plus précisément par l'objet formel *quod*, qu'ils atteignent immédiatement et par le point de vue formel *quo*, sous lequel cet objet est atteint. Ce principe, qui éclaire toute la psychologie, l'éthique, et la théologie morale, est considéré au XVIIe siècle par le thomiste A. Réginald, dans son livre *De tribus principiis doctrinæ sancti Thomæ*, comme une des trois vérités fondamentales du thomisme, après celles-ci : *Ens est transcendens seu analogum*, et *Deus est Actus purus*. A. Réginald la formule : *Relativum specificatur ab absoluto ad quod essentialiter ordinatur*, ce qui en effet est essentiellement relatif à un objet ne peut se définir que par lui, comme la vue et la vision par la couleur, l'ouïe et l'audition par le son, l'intelligence par l'être intelligible, la volonté par le bien aimé et voulu. Mais A. Réginald n'a pu écrire cette troisième partie de son ouvrage.

Il suit de ce principe que *les facultés sont réellement distinctes de l'âme*, en d'autres termes que l'essence de l'âme ne peut opérer immédiatement par elle-même; elle ne peut connaître intellectuellement que par l'intelligence, vouloir que par la volonté, etc. Ce ne sont pas seulement les habitudes du langage qui portent à s'exprimer ainsi; c'est la nature des choses. L'essence de l'âme est sans doute une capacité réelle, mais comme elle n'est pas son existence, en quoi elle diffère de Dieu, elle reçoit l'existence à laquelle elle est ordonnée; or, l'existence est un acte différent de l'intellection et de la volition, car il faut d'abord exister pour agir. Et donc, comme *l'essence* de l'âme est une *capacité réelle de l'existence*, il faut qu'il y ait en elles des puissances ou facultés, qui soient des capacités réelles de connaître le vrai, de vouloir le bien, d'imaginer, de s'émouvoir, de voir, d'entendre, etc. Il suit aussi du principe formulé plus haut que les facultés sont réellement distinctes entre elles par leur objet formel.

C'est en Dieu seul que s'identifient, sans aucune distinction réelle, l'essence, l'existence, l'intelligence, l'intellection, la volonté et l'amour. Déjà dans l'ange, il y a distinction réelle de l'essence et de l'existence, de l'essence et des facultés, de l'intelligence et des intellections successives, de la volonté et des volitions successives, cf. Ia, q. LIV, a. 1, 2, 3; les mêmes principes s'appliquent à l'âme humaine. Ia, q. LXXVII, a. 1, 2, 3.

A la place de cette distinction réelle, Duns Scot admet sa distinction formelle-actuelle *ex natura rei*, qui est, aux yeux des thomistes, un milieu impossible entre la distinction réelle et la distinction de raison, car une distinction existe ou n'existe pas *avant* la considération de notre esprit; si elle est *antérieure* à notre considération, si minime qu'elle soit, elle est déjà réelle; si elle n'est *pas antérieure*, c'est une distinction de raison.

Suarez ici encore cherche un milieu entre saint Thomas et Scot; pour lui la distinction réelle entre l'âme et les facultés n'est pas certaine, mais seulement probable. Cela montre, encore une fois, qu'il entend autrement que saint Thomas la distinction de la puissance et de l'acte. Cf. Suarez, *Disp. Met.*, XIV, sect. 5.

Toutes les facultés dérivent de l'âme, en d'autres termes elles en résultent comme les propriétés dérivent de l'essence.

Du même principe de la spécification des facultés par leur objet formel dérive notamment la distinction spécifique et la distance sans mesure qui se trouve entre l'intelligence et les facultés sensitives; si parfaites que soient ces dernières, elles n'atteignent que le sensible, les phénomènes accessibles aux sens et l'imaginable, elles n'atteignent pas l'être intelligible, les raisons d'être des choses, ni les principes nécessaires et universels, de contradiction, de causalité, de finalité, ni le premier principe de la loi morale : il faut faire le bien et éviter le mal. C'est le fondement de la preuve de la spiritualité de l'âme; cf. Ia, q. LXXVII, a. 4 et 5, et q. LXXIX.

Pour la même raison, il faut distinguer spécifiquement la volonté spirituelle ou appétit rationnel de l'appétit sensitif (concupiscible et irascible); cf. Ia, q. LXXX, a. 2. La volonté spirituelle, dirigée par l'intelligence, est en effet spécifiée par le bien universel, que seule l'intelligence peut connaître; tandis que l'appétit sensitif dit sensibilité, éclairé immédiatement par les facultés connaissantes d'ordre sensitif, est spécifié par le bien sensible, délectable ou utile, et non pas par le bien universel; par suite l'appétit sensitif ne peut comme tel vouloir le bien raisonnable ou honnête, objet de la vertu.

Cette distinction profonde, ou cette distance immense, *sine mensura*, entre la volonté et la sensibilité est méconnue par beaucoup de psychologues modernes à la suite de Jean-Jacques Rousseau; elle est manifestement d'une importance capitale.

Il suit encore de ce qui précède que les facultés sensitives ont pour sujet immédiat *le composé humain* et même un organe déterminé, tandis que l'intelligence et la volonté, qui sont intrinsèquement indépendantes de l'organisme, ont pour sujet immédiat non pas le composé humain, mais l'âme seule; cf. Ia, q. LXXVII, a. 5.

Nous ne pouvons nous étendre ici sur l'acte de connaissance intellectuelle dont saint Thomas étudie

la nature et les propriétés. Iª, q. LXXXIV-LXXXVIII. Notons seulement que, pour saint Thomas, l'objet adéquat de notre intelligence, comme intelligence, est l'être intelligible dans toute son amplitude, ce qui nous permet de connaître naturellement Dieu, cause première, et d'être élevés à la vision immédiate de l'essence divine. L'objet propre de notre intelligence, en tant qu'humaine, c'est l'essence des choses sensibles; aussi ne connaissons-nous Dieu et les réalités purement spirituelles que par analogie, dans le miroir des choses sensibles et par rapport à celles-ci. Notre intelligence, qui est la dernière de toutes, a pour objet propre le dernier des intelligibles, c'est pourquoi elle est unie au corps et aux facultés sensitives. Dans cet état d'union elle ne peut connaître immédiatement le spirituel à la manière de l'ange; aussi le définit-elle négativement et elle l'appelle l'immatériel; c'est un signe qu'elle connaît d'abord la nature des choses sensibles, de la pierre, de la plante, de l'animal.

De cette doctrine sur l'intelligence, dérive celle sur la liberté, qui est longuement exposée, Iª, q. LXXXIII, et Iª-IIæ, q. X, a. 1, 2,3, 4. Il faut à ce sujet noter la différence qui existe entre la définition thomiste de la liberté et la définition proposée par Molina. Dans sa *Concordia*, q. XIV, a. 13, disp. II, init., éd. Paris, 1876, p. 10, Molina donne cette définition : *Illud agens liberum dicitur quod,positis omnibus requisitis ad agendum, potest agere et non agere.* Cette définition, reproduite par tous les molinistes, semble très simple au premier abord, mais chaque fois que Molina en fait usage, on voit qu'elle est nécessairement liée pour lui à sa théorie de la science moyenne; cf. *op. cit.*, p. 550, 318, 356, 459, etc.

Que signifient pour lui les termes de cette définition du libre arbitre : *facultas quæ, positis omnibus requisitis ad agendum, potest agere et non agere?* Ces mots *positis omnibus requisitis* visent non seulement ce qui est prérequis à l'acte libre selon une priorité de temps, mais ce qui est prérequis selon une simple priorité de nature et de causalité, comme la grâce actuelle reçue à l'instant même où s'accomplit l'acte salutaire. De plus, selon son auteur, cette définition ne signifie pas que, sous la grâce efficace, la liberté conserve le pouvoir de résister sans jamais vouloir, sous cette grâce efficace, résister de fait; elle signifie que la grâce n'est pas efficace par elle-même, mais seulement par notre consentement prévu (science moyenne des futuribles antérieure à tout décret divin).

Aux yeux des thomistes, cette définition moliniste de la liberté n'est pas méthodiquement établie, parce qu'elle fait abstraction de *l'objet* qui *spécifie l'acte libre;* elle néglige le principe fondamental : les facultés, les « habitus » et les actes sont spécifiés par leur objet.

Si au contraire on considère cet objet spécificateur, on se rappellera ce que dit saint Thomas, Iª-IIæ, q. X, a. 2 : *Si proponatur voluntati aliquod objectum, quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas fertur in illud.* En d'autres termes, on dira avec les thomistes : *Libertas est indifferentia dominatrix voluntatis erga objectum a ratione propositum ut non ex omni parte bonum.* L'essence de la liberté est dans l'indifférence dominatrice de la volonté à l'égard de tout objet proposé par la raison comme bon *hic et nunc* sous un aspect, et non bon sous un autre; c'est proprement l'indifférence à le vouloir ou à ne pas le vouloir, *indifférence potentielle* dans la faculté, et *actuelle* dans l'acte libre. Car, même lorsque la volonté veut actuellement cet objet, lorsqu'elle est déjà déterminée à le vouloir, elle se porte encore librement vers lui, avec une indifférence dominatrice non plus potentielle, mais actuelle. Bien plus en Dieu qui est souverainement libre, il n'y a pas l'indifférence potentielle ou passive, mais seulement l'indifférence actuelle ou active. La liberté provient donc de la disproportion qui existe entre la volonté spécifiée par le bien universel et tel bien fini et particulier, bon sous un aspect, non bon sous un autre.

Les thomistes ajoutent contre Suarez : « Même de puissance absolue, Dieu par sa motion ne peut pas nécessiter la volonté à vouloir un tel objet, *stante indifferentia judicii.* » Pourquoi? Parce qu'il implique contradiction que la volonté veuille nécessairement l'objet que l'intelligence lui propose comme indifférent, en ce sens qu'il apparaît bon sous un aspect, non bon sous un autre, et absolument disproportionné à l'amplitude sans limites de la volonté spécifiée par le bien universel. Cf. S. Thomas, *De veritate*, q. XXII, a. 5.

De là dérive la 21ᵉ des XXIV thèses : *Intellectum sequitur, non præcedit, voluntas, quæ necessario appetit id quod sibi præsentatur tanquam bonum ex omni parte explens appetitum; sed inter plura bona, quæ judicio mutabili appetenda proponuntur, libere eligit. Sequitur proinde electio judicium practicum ultimum; at, quod sit ultimum voluntas efficit.*

L'élection libre suit le dernier jugement pratique qui la dirige, mais elle-même fait qu'il soit le dernier, en acceptant sa direction, au lieu d'appliquer l'intelligence à une considération nouvelle, qui conduirait à un jugement pratique opposé. Il y a ici une influence réciproque de l'intelligence et de la volonté, comme le mariage de l'une et de l'autre, si bien que le consentement volontaire fait que le jugement pratique accepté reste dernier ou achève la délibération. Cette direction intellectuelle est indispensable, car la volonté de soi est aveugle : *nihil volitum nisi præcognitum ut conveniens.*

Suarez, après Duns Scot, soutient au contraire qu'il n'est pas nécessaire que l'élection volontaire soit précédée d'un jugement pratique qui la dirige ainsi immédiatement. Cf. *Disp. Met.*, XIX, sect. 6. Il se peut, pour Suarez, qu'entre deux biens égaux ou inégaux, la volonté choisisse librement l'un d'eux sans que l'intelligence le propose comme meilleur *hic et nunc.* A quoi les thomistes répondent : *Nihil prævolitum hic et nunc, nisi præcognitum ut convenientius hic et nunc.* Ici s'applique aussi le principe *qualis unusquisque est (secundum affectum), talis finis videtur ei conveniens,* chacun juge selon son penchant, selon l'inclination bonne ou mauvaise de son appétit, c'est-à-dire de sa volonté et de sa sensibilité; cf. Iª, q. LXXXIII, a. 1, ad 5ᵘᵐ; Iª-IIæ, q. LVII, a. 5, ad 3ᵘᵐ; q. LVIII, a. 5.

Nous avons longuement examiné ce problème ailleurs; cf. *Dieu, son existence et sa nature*, 6ᵉ éd., p. 590-657 : les antinomies spéciales relatives à la liberté; l'influence réciproque du dernier jugement pratique et de l'élection libre, la comparaison de la doctrine thomiste avec le déterminisme psychologique de Leibniz et d'autre part avec le volontarisme de Scot, conservé en partie par Suarez. Bref, pour saint Thomas, l'intelligence et la volonté ne sont pas coordonnées mais subordonnées l'une à l'autre; cependant le jugement pratique est libre lorsque l'objet (bon sous un aspect, non bon sous un autre) ne le nécessite pas, c'est là proprement l'*indifferentia judicii.*

5° *L'âme séparée.* Iª, q. LXXXIX. — 1. Sa subsistence; 2. sa connaissance; 3. sa volonté immuablement fixée.

1. *La subsistence* de l'âme séparée de son corps se démontre, selon saint Thomas, à la lumière de ce principe : « Toute forme simple et intrinsèquement indépendante de la matière (dans son être, dans son opération spécifique et dans son devenir ou mieux sa production), peut subsister et subsiste de fait indépendamment de la matière. Or, l'âme humaine est une forme simple et intrinsèquement indépendante de la matière; donc elle subsiste de fait après la dissolution du corps humain. »

La difficulté dans les discussions avec les averroïstes était de montrer comment l'âme séparée reste *individuée*, reste l'âme de Pierre plutôt que de Paul, au lieu d'être une âme unique pour tous les hommes. L'âme humaine, selon saint Thomas, a une relation essentielle, dite transcendantale, au corps humain, qui diffère spécifiquement de celui des autres animaux; cette relation essentielle ou transcendantale demeure dans l'âme séparée, même lorsque le corps humain est tombé en poussière, en quoi elle diffère d'une relation accidentelle, qui disparaît avec la disparition de son terme, ainsi l'homme cesse d'être père lorsque son fils meurt. Bien plus, selon saint Thomas, cette âme individuelle est individuée par sa relation à son corps individuel, selon une relation semblable à celle qui existe entre l'âme humaine et le corps humain, et cette relation individuelle demeure dans l'âme séparée, qui, par suite, reste individuée; elle est par exemple celle de Pierre, différente de celle de Paul. C'est ce que saint Thomas a montré contre les averroïstes, qui soutenaient que l'âme séparée du corps ne peut être individuée (puisque la matière est le principe d'individuation) et qu'il n'y a donc qu'une âme immortelle impersonnelle ou unique pour tous les hommes, ce qui est une forme atténuée du panthéisme. Cf. Ia, q. LXXVI, a. 2, ad 2um; q. CXVIII, a. 3; *Cont. Gent.*, l. II, c. LXXV, LXXX, LXXXI, LXXXIII. Il faut remarquer que telle âme individuelle et son corps font un composé naturel qui est *un*, non pas *per accidens*, mais *per se*. Si l'âme humaine était accidentellement unie au corps, telle âme n'aurait à son corps qu'une relation accidentelle qui ne resterait pas en elle après la dissolution du corps. Il en est tout autrement si l'âme humaine est par nature forme du corps. On voit que saint Thomas est toujours fidèle au principe d'économie, qu'il a formulé lui-même : *quod potest compleri et explicari per pauciora principia, non fit per plura.* De fait dans ce traité, comme dans les autres, il déduit de quelques principes très élevés et très peu nombreux toutes les conclusions du traité. Il a fait faire ainsi un très grand progrès à la théologie dans le sens de l'unification du savoir.

Il suit aussi de ce qui vient d'être dit qu'il est plus parfait pour l'âme humaine d'être unie au corps, que d'être séparée de lui, car son intelligence, étant la dernière de toutes, a pour objet propre connaturel le dernier des intelligibles : l'être et la nature des choses sensibles, qui se connaissent par l'intermédiaire des sens. Ia, q. LI, a. 1; q. LV, a. 2; q. LXXVI, a. 5. L'état de séparation est donc préternaturel. Ia, q. LXXXIX, a. 1; q. CXVIII, a. 3. Aussi l'âme séparée désire-t-elle naturellement être unie de nouveau à son corps, ce qui s'harmonise avec le dogme de la résurrection générale des corps, cf. *Supplementum*, q. LXXV, Mais l'âme ne peut à volonté s'unir de nouveau à son corps, car c'est par sa nature même qu'elle l'informe et non pas par les opérations qui dépendent de sa volonté. *De potentia*, q. VI, a. 7, ad 4um.

2. *La connaissance de l'âme séparée.* Ia, q. LXXXIX. — Les opérations sensitives ne restent pas dans l'âme séparée, mais les facultés sensitives et leurs *habitus* restent en elle radicalement. Elle conserve actuellement ses facultés immatérielles, ses *habitus* intellectuels acquis pendant la vie terrestre, par exemple les sciences, et l'exercice de ces *habitus*, le raisonnement. Cet exercice est cependant en partie empêché ou rendu difficile, parce qu'il n'y a plus le concours actuel de l'imagination et de la mémoire sensible. Mais l'âme séparée reçoit de Dieu des idées infuses semblables à celles des anges, tel un théologien, qui ne peut plus se tenir au courant de ce qui se publie dans sa science, mais qui reçoit des lumières d'en haut.

On insiste parfois sur ce dernier point, en laissant un peu trop dans l'ombre une chose très certaine et très importante, c'est que l'âme séparée se connaît elle-même immédiatement. A. 2. Dès lors elle voit intellectuellement avec une parfaite évidence sa propre spiritualité, son immortalité, sa liberté, sa loi naturelle inscrite dans son essence même; elle voit aussi que Dieu est l'auteur de sa nature; elle le connaît non plus dans le miroir des choses sensibles, mais dans le miroir spirituel de sa propre essence. Par là tous les grands problèmes philosophiques sont résolus avec une évidence supérieure, contre tout matérialisme, déterminisme et panthéisme. De plus les âmes séparées se connaissent mutuellement et connaissent les anges, a. 2, mais moins parfaitement, car ceux-ci leur restent supérieurs.

Les âmes séparées ne connaissent pas naturellement ce qui se passe sur la terre. Cependant, si elles sont au ciel, Dieu leur manifeste ce qui dans les événements terrestres a rapport à elles, par exemple ce qui concerne la sanctification des personnes qui leur sont chères et pour qui elles prient. A. 8.

3. *La volonté de l'âme séparée.* — Toute âme séparée, selon la foi, a une volonté *immuablement fixée* par rapport à la fin ultime. Saint Thomas en donne une raison profonde : l'âme, dit-il, juge bien ou mal de sa fin ultime selon ses dispositions intérieures et ces dispositions peuvent changer tant qu'elle est unie au corps, car le corps lui a été donné pour l'aider à atteindre sa fin; mais, lorsqu'elle n'est plus unie au corps, elle n'est plus dans l'état de *tendance* vers sa fin ultime, elle n'est plus *in via* à proprement parler; elle se repose en la fin obtenue, à moins qu'elle ne l'ait manquée pour toujours. Aussi la volonté de l'âme séparée est immuablement fixée soit dans le bien, soit dans le mal; cf. *Cont. Gent.*, l. IV, c. XCV. On voit encore ici l'harmonie du dogme de l'immutabilité de l'âme séparée avec la doctrine de l'âme forme du corps.

Saint Thomas, Ia, q. XCIII, montre que l'homme est à l'image de Dieu : 1. par sa nature intellectuelle apte à connaître Dieu et à l'aimer; 2. par la grâce; 3. par la lumière de gloire. Il y a aussi une image de la Trinité dans son âme d'où procède la pensée et l'amour.

6° *La justice originelle et le péché originel.* — Une des principales questions qui se pose à ce sujet est la suivante : Le premier homme a-t-il été créé en état de grâce, et la justice originelle inclut-elle la grâce sanctifiante?

On sait qu'avant saint Thomas, Pierre Lombard et Alexandre de Halès, suivis par saint Albert le Grand et saint Bonaventure, estimaient qu'Adam ne fut pas créé en état de grâce, mais seulement dans l'intégrité de nature et qu'il ne reçut qu'ensuite la grâce sanctifiante, en s'y disposant volontairement. De ce point de vue la grâce apparaît, même en Adam innocent, comme un don personnel, plutôt que comme un don à transmettre avec la nature intègre aux descendants; ceux-ci pourtant auraient reçu personnellement la grâce à laquelle les aurait disposés l'intégrité de nature qui leur aurait été transmise.

Saint Thomas dans son *Commentaire sur les Sentences*, l. II, dist. XX, q. II, a. 3, expose cette opinion et aussi une autre selon laquelle le premier homme a été créé en état de grâce et de telle sorte que la grâce paraît bien être accordée non pas seulement à la personne d'Adam, mais à la nature humaine, comme un don gratuit à transmettre avec la nature. Saint Thomas dit ici en propres termes : *Alii vero dicunt quod homo in gratia creatus est, et secundum hoc videtur quod donum gratuitæ justitiæ ipsi humanæ naturæ collatum sit; unde cum transfusione naturæ simul etiam infusa fuisset gratia.*

En cet endroit, c'est-à-dire vers 1254, saint Thomas ne se prononce pas encore entre ces deux opinions.

Mais un peu plus loin, *In IIum Sent.*, dist. XXIX, q. I, a. 2, il dit qu'il est plus probable qu'Adam a reçu la grâce à l'instant de sa création.

Dans les ouvrages postérieurs, il se prononce de plus en plus dans ce sens. Dans le *De malo* (1269-1272), q. IV, a. 2, ad 17um, il dit que la justice originelle, reçue à l'instant de la création, inclut la grâce : *Originalis justitia includit gratiam gratum facientem, nec credo verum esse quod homo sit creatus in naturalibus puris.* Et encore, q. V, a. 1, ad 13um : *(Juxta quosdam) gratia gratum faciens non includitur in ratione originalis justitiæ, quod tamen credo esse falsum, quia cum originalis justitia primordialiter consistat in subjectione humanæ mentis ad Deum, quæ firma esse non potest nisi per gratiam, justitia originalis sine gratia esse non potuit.*

Enfin dans la *Somme théologique*, Ia, q. XCV, a. 1, il affirme nettement que le premier homme a été créé en état de grâce et que la grâce assurait la soumission surnaturelle de son âme à Dieu, la rectitude primordiale, qui avait pour suite la parfaite subordination des passions à la droite raison et celle du corps à l'âme avec les privilèges d'impassibilité et d'immortalité. C'est dire de nouveau que la justice originelle incluait la grâce. Saint Thomas fonde cette assertion sur cette parole de l'Écriture : *Deus fecit hominem rectum*, Eccl., VII, 30, telle que l'a entendue la tradition et notamment saint Augustin, qui plusieurs fois a affirmé que, tant que la raison restait soumise à Dieu, les puissances inférieures restaient soumises à la droite raison. Saint Thomas considère donc que la justice originelle, qu'Adam avait reçue et pour lui et pour nous, incluait la grâce sanctifiante, comme élément intrinsèque et primordial, racine des deux autres subordinations.

Il parle de même, Ia, q. C, a. 1, ad 2um : *Cum radix originalis justitiæ, in cujus rectitudine factus est homo, consistat in subjectione supernaturali rationis ad Deum, quæ est per gratiam gratum facientem, ut supra dictum est, necesse est dicere, quod si pueri nati fuissent in originali justitia, etiam nati fuissent cum gratia... Non tamen fuisset per hoc gratia naturalis, quia non fuisset transfusa per virtutem seminis, sed fuisset collata homini statim cum habuisset animam rationalem.*

De même, Ia-IIæ, q. LXXXIII, a. 2, ad 2um, saint Thomas dit encore : *Originalis justitia pertinebat primordialiter ad essentiam animæ. Erat enim donum divinitus datum humanæ naturæ, quam per prius respicit essentia animæ, quam potentiæ.* Or, dans l'essence de l'âme, il n'y a pas d'autre *habitus* infus que la grâce sanctifiante.

Aussi la plupart des commentateurs de saint Thomas soutiennent que, pour lui, la justice originelle incluait la grâce sanctifiante, qu'Adam avait reçue et pour lui et pour nous. Cf. Capréolus, *In IIum Sent.*, dist. XXXI, a. 3; Cajétan, *In Iam-IIæ*, q. LXXXIII, a. 2, ad 2um; Silvestre de Ferrare, *In Cont. Gent.*, l. IV, c. LII; D. Soto, les Salmanticenses, Gonet, Billuart, etc.

De plus si la justice originelle était seulement le don d'intégrité de nature, le péché originel serait seulement la privation de cette intégrité de nature, et dès lors il ne serait pas remis par le baptême qui ne restitue pas cette intégrité; cf. IIIa, q. LXIX, a. 1, 2, 3. Le péché originel est *mors animæ* (Denz., 175) en tant que privation de la grâce, qui est restituée par le baptême.

La position que saint Thomas a prise de plus en plus sur la justice originelle incluant la grâce paraît bien plus conforme enfin que l'autre position, à ce que définira plus tard le concile de Trente, sess. V, can. 2 (Denz., 789) : *Si quis Adæ prævaricationem sibi soli et non ejus propagini asserit nocuisse, et acceptam a Deo sanctitatem et justitiam, quam perdidit, sibi soli et non nobis etiam perdidisse... A. S.* cf. *Acta Conc. Trid.*, éd. Ehses, p. 208. Par le mot *sanctitatem* plusieurs Pères du Concile déclarèrent qu'ils entendaient la grâce sanctifiante, et malgré plusieurs amendements, ce mot fut maintenu.

Le schéma préparatoire du concile du Vatican, parle de même, cf. *Collectio Lacensis*, t. VII, p. 517 et 549. Voir aussi art. JUSTICE ORIGINELLE, t. VIII, col. 2021 sq., et ce qui y est dit au sujet de controverses récentes sur ce point.

D'après ce que nous venons de dire, Adam innocent est conçu *ut caput naturæ elevatæ*, en ce sens qu'il avait reçu et pour lui et pour nous, et qu'il a perdu et pour lui et pour nous la justice originelle qui incluait la grâce sanctifiante. C'est dans le même sens que parle le schéma préparatoire du Concile du Vatican, p. 549, que nous venons de citer, où il est dit : *totum genus humanum in sua radice et in suo capite (Deus) primitus elevavit ad supernaturalem ordinem gratiæ..., nunc vero Adæ posteri ea privati sunt.*

Dès lors *le péché originel est un péché de nature*, qui n'est volontaire que par la volonté d'Adam, non pas par la nôtre, et qui est formellement constitué par la privation de la justice originelle, dont l'élément primordial est la grâce rendue par le baptême. Cf. Ia-IIæ, q. LXXX, a. 1 : *Sic igitur inordinatio, quæ est in isto homine ex Adam generato, non est voluntaria voluntate ipsius, sed voluntate primi parentis.* La nature humaine qui nous est transmise est la nature privée des dons surnaturels et préternaturels qui l'enrichissaient *ut dotes naturæ*. Ia-IIæ, q. LXXXI, a. 3; cf. L. Billot, S. J., *De personali et originali peccato*, 4e éd. 1910, p. 139-181; E. Hugon, O. P., *Tractatus dogmatici*, 1927, t. I, p. 795 : *de hominis productione et elevatione*, t. II, p. 1-42 : *de peccato originali.*

La transmission du péché originel, ou péché de nature, peut bien s'entendre par la doctrine de l'âme forme substantielle et spécifique du corps, constituant avec lui une seule et même nature, *aliquid unum per se in natura.* Bien que, en effet, l'âme spirituelle ne vienne pas de la matière par voie de génération, bien qu'elle soit créée par Dieu *ex nihilo*, elle constitue pourtant avec le corps formé par génération une seule et même nature humaine. Ainsi est transmise la nature humaine et, depuis le péché, la nature privée de la justice originelle. Cette transmission du péché originel ne s'expliquerait pas si l'âme n'était qu'accidentellement unie au corps, comme un moteur. Saint Thomas l'a bien noté *De potentia*, q. III, a. 9, ad 3um : *Humana natura traducitur a parente in filium per traductionem carnis, cui postmodum anima infunditur; et ex hoc infectionem incurrit quod fit cum carne traducta una natura. Si enim uniretur ei non ad constituendam naturam, sicut angelus unitur corpori assumpto, infectionem non reciperet.* Cf. *De malo*, q. IV, a. 1, ad 2um.

Cette même doctrine de l'âme forme du corps explique aussi, nous l'avons vu, l'immutabilité de l'âme séparée, sitôt après la mort, à l'égard de sa fin ultime; car le corps est pour l'âme et il lui a été donné pour l'aider à tendre vers sa fin; dès lors, quand elle n'est plus unie au corps, elle n'est plus à proprement parler *in via*, à l'état de tendance vers sa fin ultime, mais elle est fixée, par le dernier acte méritoire ou déméritoire qu'elle a posé quand elle était encore unie au corps. Cf. *Cont. Gent.*, l. IV, c. XCV.

Tout le traité de l'homme s'explique ainsi par les mêmes principes, depuis la formation de l'homme jusqu'à sa mort et à l'état de l'âme après la mort. Ainsi se constitue peu à peu l'unité du savoir théologique.

Telles sont, du point de vue des principes qui les éclairent, les questions les plus importantes traitées par saint Thomas et ses commentateurs au sujet de Dieu, de l'ange et de l'homme avant la chute et après elle. On voit de mieux en mieux que Dieu seul est Acte pur, en lui seul l'essence et l'existence sont identiques,

lui seul est son existence et son action, tandis que toute créature est composée d'essence et d'existence, *nulla creatura est suum esse, sed habet esse;* la créature n'est pas son existence, mais elle a l'existence qu'elle a reçue; on voit ici toute la différence du verbe être et du verbe avoir; et comme l'agir suit l'être, toute créature est dépendante de Dieu dans son agir, comme elle est dépendante de lui dans son être même. Ainsi parle la sagesse qui juge de tout par la cause la plus élevée et par la fin ultime, par Dieu, principe et fin de toutes choses.

VIII. L'incarnation rédemptrice dans la synthèse thomiste. — Au sujet de l'incarnation rédemptrice, pour souligner les thèses fondamentales sur lesquelles ont particulièrement insisté les commentateurs de saint Thomas, nous parlerons 1. de la convenance et du motif de l'incarnation; 2. de l'union hypostatique ou de la personnalité du Christ, de l'intimité de cette union, de l'unité d'existence pour les deux natures; 3. des suites de l'union hypostatique pour la sainteté du Christ, sa plénitude de grâce, sa prédestination, son sacerdoce, sa royauté universelle, de la nécessité en toutes ces questions de considérer Jésus, non seulement soit comme Dieu, soit comme homme, mais aussi comme Homme-Dieu, *ratione unitatis suppositi;* 4. de la valeur intrinsèquement infinie de ses mérites et de sa satisfaction; 5. de la conciliation de la liberté du Christ et de son impeccabilité absolue; 6. du motif pour lequel Jésus a tant souffert, alors que le moindre de ses actes d'amour suffisait à notre rédemption. Nous parlerons enfin dans la section suivante de la sainteté de Marie, Mère de Dieu, de l'immaculée-conception et des rapports de la maternité divine avec la plénitude de grâce.

1° *La convenance et le motif de l'incarnation.* IIIa, q. I. — Saint Thomas manifeste, sans la démontrer, la possibilité et la convenance de l'incarnation par ce principe : « le bien est diffusif de soi, communicatif de lui-même et, plus il est d'ordre élevé, plus il se communique abondamment et intimement. » On voit cette loi s'appliquer de mieux en mieux, selon l'échelle des êtres, dans le rayonnement de la chaleur et de la lumière du soleil, dans celui de la vie végétative, de la vie sensitive, de l'intelligence et de l'amour. Plus le bien est parfait, plus il est diffusif de lui-même de façon intime et profonde, comme la fin qui attire, et conséquemment par voie d'efficience, car tout agent agit pour une fin. Le bien a de soi essentiellement l'aptitude à se communiquer, à perfectionner; quant à la communication actuelle, elle est nécessaire dans l'agent déterminé *ad unum*, comme dans le soleil qui rayonne, elle est libre dans l'agent libre; cf. Cajétan, *ibid.*, a. 1. En se communiquant ainsi, le bien perfectionne sans être lui-même perfectionné. Or, Dieu est le souverain bien, infini. Donc il convient qu'il se communique librement lui-même en personne à une nature créée, ce qui arrive par l'incarnation du Verbe.

Cette raison ne démontre pas la possibilité de l'incarnation, car ni la possibilité ni l'existence d'un mystère essentiellement surnaturel n'est démontrable par la seule raison. Mais c'est là une profonde raison de convenance, qu'on peut toujours scruter davantage. Il n'y a pas eu sur ce sujet de controverse notable entre théologiens.

Il en est autrement s'il s'agit du motif de l'incarnation. On connaît sur ce point la thèse de saint Thomas, a. 3 : dans le plan actuel de la providence, *vi præsentis decreti*, si le premier homme n'avait pas péché, le Verbe ne se serait pas incarné; mais, après le péché, il s'est incarné pour offrir à Dieu une satisfaction adéquate, pour nous racheter.

La raison de cette position est celle-ci : Ce qui dépend de la seule volonté de Dieu et dépasse absolument ce qui est dû à la nature humaine ne peut nous être connu que par la Révélation divine. Or, dans la Révélation, contenue dans l'Écriture et la Tradition, partout la raison de l'incarnation est tirée du péché du premier homme à réparer, *ubique ratio incarnationis ex peccato primi hominis assignatur.* Donc, conclut saint Thomas, il est plus convenable de dire que, si le premier homme n'avait pas péché, le Verbe ne se serait pas incarné, mais qu'après le péché il s'est incarné pour offrir à Dieu une satisfaction adéquate pour notre salut. C'est ainsi qu'il est dit en saint Luc, XIX, 10 : *Venit enim Filius hominis quærere et salvum facere quod perierat*, cf. Matth., XVIII, 11; I Tim., I, 15; Joa., III, 17; cf. S. Augustin, *Serm.*, CLXXIV, n. 2; CLXXV, n. 1 : *Si homo non periisset, Filius hominis non venisset.* De même S. Irénée, *Cont. hær.*, V, XIV, 1; S. Jean Chrysostome, *In Ep. ad Hebr.*, hom. V, n. 1.

Scot soutient au contraire que, même si Adam n'avait pas péché, dans le plan actuel de la Providence, le Verbe se serait incarné pour manifester la bonté divine, mais il ne serait pas venu *in carne passibili*, dans une chair sujette à la douleur et à la mort. Selon Suarez, *De incarn.*, disp. V, sect. 2, n. 13; sect. 4, n. 17, l'incarnation s'est faite également pour la rédemption de l'homme et pour manifester la bonté de Dieu, et il entend « également », non pas comme les thomistes au sens d'une subordination, mais plutôt au sens d'une coordination de deux fins principales *ex æquo*, ainsi qu'en plusieurs autres points qui caractérisent son éclectisme.

Les thomistes confirment la raison donnée par saint Thomas par la considération des *décrets efficaces* en tant qu'ils diffèrent des décrets conditionnels et inefficaces. Ces derniers portent sur la chose à réaliser prise en soi, abstraction faite des circonstances, par exemple sur le salut de tous les hommes, car il est bon en soi que tous les hommes soient sauvés; mais ces décrets conditionnels et inefficaces peuvent être modifiés, par exemple du fait que Dieu juge qu'il convient de permettre l'impénitence finale d'un pécheur comme Judas, pour manifester son infinie justice. Par opposition, les décrets divins efficaces portent sur la chose à réaliser avec toutes ses circonstances, car rien ne peut être réalisé de fait que *hic et nunc*, et par suite ces décrets efficaces ne peuvent être modifiés, mais ils s'accomplissent infailliblement; cf. Ia, q. XIX, a. 6, ad 1um. Les thomistes en tirent une confirmation de la raison donnée par saint Thomas. Comme les décrets divins efficaces, disent-ils, ne sont pas modifiés par Dieu, mais s'étendent de toute éternité non seulement à la chose à réaliser, mais à toutes ses circonstances, *hic et nunc*, le présent décret efficace de l'incarnation s'étend de toute éternité à cette circonstance particulière qui est la passibilité de la chair du Sauveur. Or, les scotistes eux-mêmes concèdent que l'incarnation dans une chair passible suppose le péché du premier homme. Donc, de par le présent décret efficace ou dans le plan actuel de la Providence, le Verbe ne se serait pas incarné si Adam n'avait pas péché. Bref la volonté divine efficace porte sur l'incarnation telle qu'elle s'est réalisée de fait *in carne passibili*, ce qui suppose le péché.

Aux yeux des thomistes l'argument est irréfutable, et il suppose que la fin ultime de l'incarnation est, par la voie de la rédemption, la manifestation de la bonté divine, ce sont des fins non pas coordonnées, mais subordonnées. Cette raison ainsi confirmée paraît démonstrative et elle porte autant contre Suarez que contre Scot. Le Symbole de Nicée dit du Fils de Dieu : *qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de cælis.* Irénée, Chrysostome, Augustin ont dit : *Si homo non peccasset, Filius hominis non venisset.* Scot et Suarez entendent : *venisset, sed non in carne*

passibili. S'il en était ainsi, l'assertion des Pères à la prendre purement et simplement serait fausse, comme il serait faux de dire : le corps du Christ n'est pas réellement au ciel et dans l'eucharistie; il n'y est pas *in carne passibili,* mais il y est réellement.

Il y a pourtant à un autre point de vue une difficulté formulée par Scot : *Ordinate volens prius vult finem et propinquiora fini, quam alia,* celui qui veut avec sagesse veut d'abord la fin et ce qui est le plus près d'elle, et ensuite seulement les moyens subordonnés; il y a ainsi subordination non pas de plusieurs vouloirs divins, mais des objets voulus. Or, le Christ est plus près qu'Adam de la fin dernière de l'univers, qui est la manifestation de la bonté divine, le Christ en effet est plus parfait et plus aimé. Donc Dieu, pour manifester sa bonté, veut d'abord le Christ ou l'incarnation du Verbe avant qu'Adam ne soit voulu, et que son péché ne soit permis.

A cette objection de Scot, plusieurs thomistes comme Gonet, Godoy, les carmes de Salamanque, L. Billot, Hugon, etc., répondent en distinguant la majeure selon une distinction proposée par Cajétan (in art. 3um), mais dont celui-ci n'a pas tiré toutes les conséquences. Ils distinguent entre la cause finale ou la fin proprement dite *finis cujus gratia* et la cause matérielle ou la matière à informer. Ainsi, disent-ils, Dieu veut l'âme avant le corps et le corps pour l'âme dans l'ordre de la causalité finale, mais il veut le corps avant l'âme dans l'ordre de la causalité matérielle à perfectionner et, si le corps de l'embryon humain n'était pas disposé à recevoir une âme humaine, celle-ci ne serait pas créée. De même, dans l'ordre de la causalité finale *(finis cujus gratia)*, Dieu veut l'incarnation rédemptrice avant de permettre le péché d'Adam, conçu pourtant comme possible; mais il permet d'abord le péché d'Adam à réparer, dans l'ordre de la causalité matérielle, *in genere materiæ perficiendæ et finis cui proficua est incarnatio.* De même on dit couramment : Dieu veut l'homme pour la vie éternelle, pour la béatitude, mais il veut aussi la béatitude à l'homme : *beatitudo est finis cujus gratia hominis, sed homo est subjectum cui et finis cui beatitudinis, seu cui proficua est beatitudo.*

Cette distinction, on le voit, n'est pas une distinction verbale et factice; elle est fondée sur la nature des choses, elle peut et doit se faire partout où interviennent les quatre causes : *causæ ad invicem sunt causæ, sed in diverso genere;* il y a rapport mutuel et priorité mutuelle entre la matière et la forme; la matière est pour la forme qui est sa fin; mais la forme est aussi pour parfaire la matière disposée à la recevoir et, si la matière n'était pas disposée, la forme ne serait pas donnée; si l'embryon humain n'était pas disposé à recevoir l'âme humaine, celle-ci ne serait pas créée. De même, dans cet ordre de causalité matérielle, si le premier homme n'avait pas péché, si le genre humain n'était pas à racheter, le Verbe ne se serait pas incarné. Mais, dans l'ordre des fins, Dieu a permis le péché d'Adam et le péché originel pour un bien supérieur, et, *post factum incarnationis,* nous voyons que ce bien supérieur est l'incarnation rédemptrice et son rayonnement universel.

Ce dernier point n'est pas admis par tous les thomistes. Jean de Saint-Thomas et Billuart ne veulent pas répondre à la question : pour quel bien supérieur Dieu a-t-il permis le péché originel? Au contraire Godoy, Gonet, les carmes de Salamanque disent : *ante factum incarnationis annuntiatum* on ne pourrait pas répondre, mais *post factum* nous voyons que ce bien supérieur est l'incarnation rédemptrice et son rayonnement sur l'humanité, subordonné toujours, cela va sans dire, à la manifestation de la bonté divine.

Telle paraît bien être la pensée de saint Thomas lui-même : *Nihil prohibet ad aliquid majus humanam naturam perductam esse post peccatum. Deus enim permittit mala fieri, ut inde aliquid melius eliciat. Unde dicitur ad Rom.*, v, 20 : « *Ubi abundavit delictum, superabundavit et gratia.* » *Unde et in benedictione cerei paschalis dicitur :* « *O felix culpa, quæ talem ac tantum meruit habere redemptorem.* » *Ibid.*, a. 3, ad 3um. De même Capréolus, *In IIIum Sent.*, dist. I, q. I, a. 3; Cajétan, *In Iam*, q. XXII, a. 2, n. 7.

Il reste que le motif de l'incarnation est un motif de miséricorde et qu'ainsi la bonté et la puissance divine sont plus manifestées selon ces paroles de la liturgie : *Deus qui maxime parcendo et miserendo omnipotentiam tuam manifestas;* cf. IIa-IIæ, q. XXX, a. 4.

De ce point de vue, comme le disent fort bien les carmes de Salamanque, il est inutile de multiplier les décrets divins et de supposer une complexité de décrets conditionnels et inefficaces comme l'ont fait Jean de Saint-Thomas et Billuart. Il suffit de dire que Dieu par sa science de simple intelligence a vu tous les mondes possibles, en particulier ces deux mondes possibles : un genre humain resté dans l'état d'innocence et couronné par l'incarnation non rédemptrice, et, par opposition, un genre humain pécheur ou déchu, restauré par l'incarnation rédemptrice. Puis par un seul et même décret Dieu a choisi ce second monde possible, c'est-à-dire il a permis le péché pour ce plus grand bien qu'est l'incarnation et il a voulu l'incarnation pour la rédemption du genre humain, *finis cui proficua est incarnatio;* il reste que la fin dernière de l'univers est la manifestation de la bonté divine.

L'ordre des objets voulus par Dieu est alors le suivant. Comme l'architecte veut, non pas d'abord le sommet de l'édifice ou d'abord son fondement, mais tout l'édifice avec toutes ses parties subordonnées entre elles, ainsi Dieu veut d'abord, pour manifester sa bonté, l'univers entier avec toutes ses parties, c'est-à-dire avec les trois ordres subordonnés de la nature, de la grâce (avec la permission du péché originel) et de l'union hypostatique. L'incarnation dès lors est voulue comme incarnation rédemptrice. Elle n'est pas cependant « subordonnée » à notre rédemption, mais elle en est la cause éminente, et c'est nous qui restons subordonnés au Christ, selon la parole de saint Paul, I Cor., III, 23 : *Omnia enim vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem Dei.* Le Christ est manifestement supérieur à nous comme cause de notre salut, exemplaire de toute sainteté et fin à laquelle nous sommes subordonnés.

Il reste que Dieu aime le Christ plus que tout le genre humain et que les créatures les plus élevées. Saint Thomas dit bien, Ia, q. XX, a. 4, ad 1um : « Dieu aime le Christ non seulement plus que tout le genre humain, mais plus que toutes les créatures ensemble; il lui a en effet donné un bien supérieur et un nom qui est au dessus de tout nom, puisque Jésus est véritablement Dieu. Et l'excellence souveraine du Christ n'est en rien diminuée du fait que Dieu l'a livré à la mort pour le salut du genre humain; bien au contraire Jésus a remporté ainsi la plus glorieuse victoire, « l'empire a été posé sur ses épaules... pour nous donner une paix sans fin. Is., IX, 5-6. » C'est ce qui est exprimé par saint Paul, Phil., II, 8-10 : « Il s'est humilié en se faisant obéissant jusqu'à la mort et à la mort de la croix. C'est pourquoi Dieu l'a élevé et lui a donné un nom au dessus de tout nom. » Cette excellence et cette gloire du Sauveur ne s'opposent nullement à cette assertion de l'Écriture et de la Tradition que c'est pour notre salut que le Verbe s'est incarné : *qui propter nostram salutem descendit de cælis et incarnatus est.*

2° *La personnalité du Christ et l'union hypostatique.* IIIa, q. II, III, IV. — L'union hypostatique étant l'union des deux natures, divine et humaine, en la

personne du Verbe fait chair, l'explication qui en est donnée repose sur la notion même de personne. Nous soulignerons ici ce que saint Thomas nous dit de la personnalité qui constitue formellement la personne et nous dirons comment cet enseignement est généralement compris par les thomistes.

Saint Thomas, Iª, q. XXIX, a. 1, explique la définition de la personne donnée par Boèce : *persona est rationalis naturæ individua substantia*, en disant que la personne est « un sujet individuel intelligent et libre, ou maître de ses actes, *sui juris*, qui opère par lui-même ». Étant un sujet premier d'attribution *(suppositum, substantia prima)* de tout ce qui lui convient, la personne n'est pas elle-même attribuable à un autre sujet. On lui attribue la nature raisonnable, l'âme, le corps, l'existence, les facultés de l'âme, leurs opérations, les parties du corps. Elle-même est un tout incommunicable à un autre sujet. *Ibid.*, ad 2um. Ainsi se précise le concept confus de personne que possède déjà le sens commun ou l'intelligence naturelle. Bref la personne est un sujet intelligent et libre. La personnalité *ontologique* qui constitue formellement ce sujet, comme sujet premier d'attribution, est ainsi la racine de la personnalité *psychologique*, caractérisée par la conscience de soi, et de la personnalité *morale*, qui se manifeste par l'usage de la liberté et la maîtrise de soi.

Cette définition de la personne s'applique à l'homme, à l'ange et analogiquement à Dieu. Mais, selon la Révélation, en Dieu, le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont trois sujets intelligents et libres, qui ont la même intelligence, la même liberté, la même intellection et le même acte libre par lequel ils opèrent *ad extra*. La même notion de personne nous permet aussi d'affirmer que Jésus qui a dit : « Je suis la voie, la vérité et la vie », et encore : Joa., XIV, 6 « Tout ce que le Père a est à moi », Joa., XVI, 15, est *un seul sujet* intelligent et libre, *un seul moi*, bien qu'il possède les deux natures divine et humaine et par suite deux intelligences et deux libertés, pleinement conformes l'une à l'autre. Le même moi, qui a dit : *Ego sum via, veritas et vita*, est véritablement homme et véritablement Dieu, la vérité même et la vie même.

Sur la personnalité ontologique ou le constitutif formel et radical de la personne, il y a parmi les scolastiques diverses conceptions qui s'opposent entre elles suivant qu'on admet ou qu'on n'admet pas la distinction réelle entre l'essence créée et l'existence, distinction qui est, nous l'avons vu, une des thèses les plus fondamentales du thomisme.

Parmi les scolastiques qui nient la distinction réelle entre l'essence et l'existence ou encore entre le sujet ou suppôt *(quod est)* et l'existence *(esse)*, Scot dit : la personnalité est quelque chose de *négatif*. C'est, dans une nature singulière, la négation de l'union hypostatique à une personne divine, par exemple Pierre et Paul sont des personnes, du fait que leur nature humaine individuelle n'est pas assumée, comme celle du Christ, par une personne divine. *In IIIum Sent.*, dist. I, q. I, n. 5. — Pour Suarez, la personnalité est un *mode substantiel*, qui présuppose l'existence d'une nature singulière et la rend incommunicable. Suarez ne peut admettre avec les thomistes que l'existence attribuée à la personne présuppose le constitutif formel de celle-ci, car pour lui l'essence et l'existence ne sont pas réellement distinctes. Cf. *Disp. Met.*, XXXIV, sect. 1, 2, 4; *De incarn.*, disp. XI, sect. 3.

D'autre part, parmi les scolastiques qui admettent la distinction réelle entre l'essence créée et l'existence, il y a trois opinions principales. Cajétan et la plupart des thomistes dominicains et carmes disent : la personnalité est ce par quoi la nature singulière devient immédiatement capable de recevoir l'existence, *id quo natura singularis fit immediate capax existentiæ, seu id quo aliquid est quod est.* D'autres disent moins explicitement avec Capréolus, c'est la nature singulière, *ut est sub suo esse;* c'est presque la même doctrine. Enfin le cardinal Billot et ses disciples réduisent la personnalité à l'existence même, qui actue ou actualise la nature singulière; cf. L. Billot, *De Verbo incarnato*, 5e éd., p. 75, 84, 137, 140.

L'explication proposée par Cajétan, *In IIIam*, q. IV, a. 2, n. 8, a été acceptée comme l'expression de la vraie pensée de saint Thomas par la plupart des thomistes, par Silvestre de Ferrare, Victoria, Bañez, Jean de Saint-Thomas, les carmes de Salamanque, les *Complutenses abbreviati*, Goudin, Gonet, Billuart, Zigliara, del Prado, Sanseverino, les cardinaux Mercier, Lorenzelli, Lépicier, par les PP. Gardeil, Hugon, Gredt, etc.

Quel est pour Cajétan et ces thomistes le critère pour discerner parmi les différentes opinions la vraie définition de la personnalité ontologique? Cajétan nous le dit, à l'endroit cité; il faut, dit-il, que la définition réelle et distincte de la personnalité conserve, en l'expliquant, ce qui est contenu dans la définition nominale de la personne que nous fournit le sens commun ou l'intelligence naturelle et que tous les théologiens entendent conserver. Or, par le nom de « personne » et par les pronoms personnels, moi, toi, lui, nous entendons tous signifier formellement, non pas une négation, ni un accident, mais un sujet individuel auquel l'existence est attribuée comme un prédicat contingent. Et alors, pourquoi, en cherchant la définition réelle et distincte de la personne, contredisons-nous la définition nominale de sens commun que nous entendons conserver. Il faut passer de la définition nominale à la définition réelle selon la méthode indiquée par Aristote et saint Thomas, *Post. analyt.*, l. II, c. XII-XIV.

En procédant ainsi, les thomistes notent d'abord au sujet de la personnalité ontologique ce qu'elle n'est pas, pour déterminer ensuite ce qu'elle est.

1. La personnalité ontologique ou *ce par quoi un sujet est personne*, n'est pas quelque chose de *négatif*, comme le veut Scot, mais quelque chose de *positif*, comme la personne dont elle est le constitutif formel. De plus la personnalité de Socrate ou de Pierre est d'ordre naturel et ne peut donc se définir, comme le veut Scot, par la négation de l'union hypostatique, qui est d'ordre essentiellement surnaturel; il s'ensuivrait que la personnalité de Socrate ne pourrait être naturellement connue.

2. La personnalité ontologique est quelque chose non seulement de positif, mais de *substantiel* et non pas d'accidentel, car la personne est une substance, un sujet réel. Par suite la personnalité proprement dite ou ontologique ne peut être formellement constituée par la conscience de soi, qui est un acte de la personne (la conscience du moi manifeste le moi, mais le suppose), ni par la liberté, qui est une faculté de la personne (la maîtrise de soi montre la valeur de la personne, mais la présuppose). Il y a du reste en Jésus deux intelligences conscientes et deux libertés, et une seule personne, un seul moi. La personnalité ontologique est donc quelque chose de positif et de substantiel. Comparons la maintenant à ce qui lui ressemble le plus dans le genre substance.

3. La personnalité n'est pas la nature même de la substance, pas même la nature singulière ou individuée *(natura hæc)*, car celle-ci est attribuée à la personne comme sa partie essentielle, elle n'est pas ce qui constitue le tout comme tout, *ut suppositum*. Aussi saint Thomas, dit-il, IIIª, q. II, a. 2 : *Suppositum significatur ut totum habens naturam sicut partem formalem et perfectivam sui.* Ainsi nous ne disons pas : « Pierre est sa nature », car le tout n'est pas sa partie, puisqu'il

contient autre chose; nous disons : Pierre a la nature humaine.

4. La personnalité n'est pas non plus la nature singulière *sub suo esse*, sous son existence; car la nature singulière de Pierre n'est pas ce qui existe *(id quod existit)*, mais ce par quoi Pierre est homme *(id quo Petrus est homo)*. Ce qui existe, c'est Pierre lui-même, sa personne. Or, maintenant nous cherchons *id quo aliquid est quod est*. La personnalité n'est donc pas la nature singulière sous l'existence. Du reste, s'il en était ainsi, dans le Christ, comme il y a la nature divine et la nature humaine individuée, il y aurait deux personnalités et deux personnes, deux « moi ».

5. La personnalité par exemple de Pierre n'est pas non plus *son* existence, car l'existence est attribuée à la personne de Pierre comme un prédicat contingent et non pas comme son constitutif formel. Bien plus l'existence est un prédicat contingent de toute personne créée et créable. Aucune personne créée, soit humaine, soit angélique, n'est son existence, mais elle a seulement existence, et il y a ici une différence sans mesure entre être et avoir. *Nulla persona creata est suum esse, solus Deus est suum esse*. Aussi saint Thomas dit-il souvent : *In omni creatura differt quod est (seu suppositum) et esse;* cf. *Cont. Gent.*, l. II, c. LII. De même il dit, IIIª, q. XVII, a. 2, ad 1um : *Esse consequitur naturam non sicut habentem esse, sed qua aliquid est; personam autem sequitur tanquam habentem esse*. Dans ce texte, pour ceux qui admettent la distinction réelle de l'essence ou nature et de l'existence, il est clair qu'au début, lorsqu'il est dit *esse consequitur naturam*, il ne s'agit pas seulement d'une consécution logique et d'une distinction de raison, de même lorsqu'il est dit, sitôt après, *esse personam sequitur tanquam habentem esse*. Si *esse sequitur personam*, si l'existence suit ainsi la personne, elle ne la constitue pas formellement, mais elle la suppose formellement constituée.

Bien plus, si l'existence constituait formellement la personne, il faudrait nier la distinction réelle entre la personne créée et son existence; il ne serait plus vrai de dire : « Pierre n'est pas son existence, mais il a seulement l'existence. » Saint Thomas n'aurait pas pu écrire : *In omni creatura differt quod est* (le suppôt ou la personne) *et esse*. *Cont. Gent.*, l. II, c. LII.

En d'autres termes, l'argument fondamental de la thèse communément reçue chez les thomistes est celui-ci : Ce qui *n'est pas* son existence, est *réellement distinct* d'elle, c'est-à-dire est distinct d'elle avant la considération de notre esprit. Or, la personne de Pierre (bien plus la personnalité de Pierre, qui constitue formellement sa personne) n'est pas son existence. Donc la personne de Pierre, bien plus sa personnalité, est réellement distincte de son existence, qui est en elle un prédicat contingent.

6. En résumé, la personnalité ontologique est quelque chose de positif, de substantiel, qui détermine la nature singulière de la substance raisonnable à être immédiatement capable d'exister en soi et séparément, *ut sit immediate capax existendi in se et separatim*. Bref, c'est ce par quoi le sujet raisonnable est *quod est* ce qui est, tandis que sa nature est ce par quoi il est de telle espèce, et l'existence ce par quoi il existe.

L'existence est un prédicat contingent de la personne créée, elle est son ultime actualité, non pas dans la ligne de l'essence, mais dans une autre ligne; et donc l'existence présuppose la personnalité, qui ne peut être dès lors, comme le veut Suarez, un mode substantiel *postérieur* à l'existence.

La personnalité est donc comme un point qui termine deux lignes à leur intersection : la ligne de l'essence et celle de l'existence. La personnalité est proprement ce par quoi le sujet intelligent est ce qui est, *id quo subiectum intelligens est quod est*. Cette personnalité ontologique, qui constitue le moi, est ainsi la racine de la personnalité psychologique et morale, c'est-à-dire de la conscience de soi et de la maîtrise de soi, *dominii sui ipsius*. Lorsqu'il s'agit de la personne du Christ, les théologiens disent communément qu'elle est le *principium quod* des actes théandriques du Christ, le principe qui agit par la nature humaine et qui donne à ces actes leur valeur infinie.

Cette définition réelle de la personnalité énonce explicitement ce qui est confusément contenu dans la définition nominale reçue : la personnalité est ce par quoi un sujet intelligent est une personne, comme l'existence est ce par quoi il existe, et donc la personnalité diffère et de l'essence et de l'existence qu'elle unit en un seul tout.

Ainsi l'essence créée et son existence contingente ne font pas *aliquid unum per se ut natura*, elles ne font pas une seule nature, mais elles appartiennent au même suppôt ou sujet, *ad aliquid unum per se ut suppositum*, la nature comme sa partie essentielle, l'existence comme prédicat contingent. Aristote a fixé la terminologie sur ce point, là où il parle des *quatuor modi dicendi per se*, *Post. analyt.*, l. I, c. IV, commentaire de saint Thomas, lect. 10 : le premier mode est la définition, le 2e est la propriété, le 3e est le suppôt ou sujet *per se subsistens*, le 4e est la cause *per se* ou nécessairement requise par tel effet. Selon cette terminologie reçue, l'essence créée et l'existence contingente ne font pas *aliquid unum per se ut natura* (1er mode), mais elles appartiennent *ad aliquid unum per se ut suppositum* (3e mode).

La personnalité ontologique ainsi conçue, loin d'empêcher l'union de l'essence et de l'existence, les unit, et constitue précisément le tout comme tout, le sujet réel comme sujet, *quod est;* « *ipsa est id quo aliquid est quod est* », selon les termes reçus.

Telle est la conception de la personne que défendent Cajétan et la plupart des thomistes que nous avons cités plus haut. C'est selon eux le fondement métaphysique de ce qu'exprime la grammaire par les pronoms personnels, le verbe être et les attributs : Pierre est homme, est existant, actif, patient, etc.

On cite quelques textes de Capréolus, selon lesquels la personne est la nature individuée sous l'existence, *natura individuata ut est sub esse*. Ces textes ne sont pas véritablement contraires à la thèse soutenue par Cajétan et la grande majorité des thomistes car, pour ces derniers, la personnalité est proprement ce par quoi la nature raisonnable individuée est immédiatement capable d'exister; et il est manifeste que *ce qui existe*, ce n'est pas précisément la nature de Pierre, mais Pierre lui-même, sa personne. Ainsi Cajétan parle plus explicitement que Capréolus, mais ne le contredit pas.

Cette doctrine admise par la plupart des thomistes est fondée en outre non seulement sur les textes de saint Thomas déjà cités, mais encore sur ceux-ci : Iª, q. XXXIX, a. 3, ad 4um : *Forma significata per hoc nomen persona, non est essentia vel natura, sed personalitas*. Donc pour saint Thomas, la personnalité est une forme ou formalité ou modalité d'ordre substantiel. De même *In Ium Sent.*, dist. XXIII, q. I, a. 4, ad 4um, il dit : *Nomen personæ imponitur a forma personalitatis, quæ dicit rationem subsistendi naturæ tali;* cf. *ibid.*, dist. IV, q. II, a. 2, ad 4um. En d'autres termes la personnalité est ce par quoi le sujet raisonnable a droit à exister séparément et à opérer par lui-même.

De plus, IIIª, q. IV, a. 2, ad 3um : *In Christo, si natura humana non esset assumpta a divina persona, natura humana propriam personalitatem haberet; et pro tanto dicitur persona (divina) consumpsisse personam, licet improprie, quia persona divina sua unione impedivit ne humana natura propriam personalitatem haberet*. La personnalité, bien qu'elle ne soit pas une

partie de l'essence, est quelque chose de positif, sans être pour cela l'existence qui est un prédicat contingent de la personne créée et ne saurait donc la constituer formellement. D'où l'expression : *esse sequitur personam, tanquam habentem esse.* IIIª, q. XVII, a. 2, ad 1um.

Enfin le saint Docteur dit, *ibid.*, ad 3um : *In Deo, tres personæ divinæ non habent nisi unum esse;* ainsi la personnalité diffère de l'existence, puisqu'il y a en Dieu trois personnalités (incommunicables) et une seule existence (communicable). De même saint Thomas dit encore, *Quodl.* II, q. II, a. 4, ad 2um : *Esse non est de ratione suppositi (creati).* Aucun sujet créé n'est en effet son existence, *solus Deus est suum esse*, mais l'existence appartient au sujet créé comme un prédicat contingent.

Il reste donc que *la personne* est *un sujet intelligent et libre*, ce qui est vrai de l'homme, de l'ange et analogiquement des personnes divines. La personnalité est ce qui constitue le sujet intelligent comme *sujet premier d'attribution* de tout ce qui lui convient; c'est *le centre d'appartenance* de tout ce qui lui est attribué; c'est ce qui constitue le moi, qui possède sa nature, son existence, ses actes de conscience et de liberté. Ce principe radical d'appartenance ou de possession *(principium quod existit et operatur)* peut devenir par déviation principe d'égoïsme et d'individualisme, en se préférant à la famille, à la société, à Dieu. L'égoïsme et l'orgueil sont ainsi le développement abusif de la personnalité créée qui oublie les droits des autres personnes, ceux de la société et les droits suprêmes de Dieu créateur. Bien au contraire la personnalité psychologique et morale peut et doit se développer dans le sens de la vérité, du dévouement, de la sainteté.

Le plein développement de la personnalité consiste à se rendre de plus en plus indépendant des choses inférieures, mais aussi de plus en plus étroitement dépendant de la vérité, du bien, de Dieu même. Les saints ont pleinement compris que *la personnalité humaine ne peut véritablement grandir qu'en mourant à elle-même pour que Dieu règne et vive de plus en plus en elle.* Si Dieu tend à se donner de plus en plus, le saint tend à renoncer de plus en plus à son jugement propre et à sa volonté propre pour vivre uniquement de la pensée et de la volonté de Dieu. Il désire que Dieu devienne pour lui un *autre moi*, *alter ego*, *plus intime que son propre moi. Cela permet de soupçonner de loin ce qu'est la personnalité de Jésus.*

Mais il y a une différence sans mesure, car le saint, si haut soit-il, n'en reste pas moins un être distinct de Dieu, une créature. Il a bien substitué à ses idées humaines des idées divines, à sa volonté propre la volonté divine, mais il reste un être distinct de Dieu. En Jésus-Christ, le Verbe de Dieu s'est donné le plus possible, en personne, à l'humanité, et l'humanité a été unie à Dieu le plus possible *personnellement*, jusqu'à ne faire *qu'un seul moi avec le Verbe*, qui a assumé la nature humaine pour toujours. Il y a ainsi dans le Christ une seule personne, parce qu'il y a en lui *un seul sujet intelligent et libre*, bien qu'il ait deux natures, deux intelligences et deux libertés. C'est ce qui lui a permis de dire : « Avant qu'Abraham fût, je suis », Joa., VIII, 58; « Le Père et moi nous sommes un », Joa., X, 30; « Tout ce que le Père a est à moi », Joa., XVI, 15.

Pour montrer que l'union des deux natures s'est faite dans la personne du Verbe, saint Thomas, q. II, a. 2, procède ainsi : Selon la foi catholique, la nature humaine *est vraiment et réellement unie à la personne du Verbe*, mais « *non in natura divina* » car les deux natures restent distinctes. Or, ce qui est réellement uni à une personne et *non in natura* lui est uni formellement *in persona*, car la personne est un *tout*, dont la nature est partie essentielle, et qui contient aussi tout ce qui lui est attribué. De plus la nature humaine n'étant pas un accident, comme la blancheur ou comme un acte transitoire de connaissance ou d'amour, est unie au Verbe *non accidentaliter* mais *substantialiter.* Q. II, a. 6, ad 2um.

Le Christ est donc véritablement homme, sans avoir de personnalité humaine; son humanité, loin d'être amoindrie par l'union personnelle au Verbe, est glorifiée par cette union; celle-ci lui donne une sainteté innée, substantielle, incréée. De même l'imagination est plus noble chez nous que chez l'animal, du fait qu'elle est unie en nous à l'intelligence, elle sert en nous cette faculté supérieure et cette subordination l'élève; cf. q. II, a. 2, ad 2um : *Dignius est alicui quod existat in aliquo se digniori, quam quod existat in se.*

A l'opposé de l'individuation qui provient de la matière, la personnalité, dit saint Thomas, est ce qu'il y a de plus parfait dans la nature, car la personne est un sujet intelligent et libre; cf. Iª, q. XXIX, a. 3. En Jésus comme en nous l'individuation de sa nature humaine provient de la matière, à raison de laquelle il est né en tel lieu, à telle époque, dans le peuple juif, sa personnalité au contraire est incréée.

L'union des deux natures en Jésus-Christ n'est donc pas une union essentielle, les deux natures restent distinctes et infiniment distantes; ce n'est pas non plus une union accidentelle comme celle des saints avec Dieu par la connaissance et l'amour; c'est une union *d'ordre substantiel*, dans la personne même du Verbe, puisqu'il y a un seul sujet réel, un seul moi qui possède les deux natures, IIIª, q. II, a. 2 et 6; d'où le nom d'*union hypostatique.* Tel est l'enseignement de saint Thomas selon la grande majorité des thomistes.

Il repose sur les paroles de Jésus relatives à sa propre personne (v. g. : *Ego sum via, veritas et vita*) et sur la notion de personne accessible à notre intelligence naturelle. C'est pourquoi cette doctrine peut s'exposer sous une forme moins abstraite, en des élévations qui donnent une intelligence sûre et fructueuse de ce mystère. Cf. Garrigou-Lagrange, *Le Sauveur*, Paris, 1933, p. 92-129.

Une question plus subtile s'est posée à ce sujet : *L'union hypostatique des deux natures est-elle quelque chose de créé ?* Il est clair que l'action qui a uni les deux natures est incréée, c'est un acte de l'intelligence et de la volonté divines, formellement immanent, virtuellement transitif, acte commun aux trois personnes divines. Il n'est pas moins certain que l'humanité de Jésus a une relation réelle d'ordre créé au Verbe qui la possède et dont elle dépend, tandis que le Verbe n'a qu'une relation de raison à l'humanité qu'il possède et dont il ne dépend pas. Il n'y a pas de discussion sur ces deux points.

Mais on s'est demandé *s'il y a un mode substantiel qui unit la nature humaine au Verbe.* Scot, Suarez, Vasquez, et même quelques thomistes comme les carmes de Salamanque et Godoy ont répondu affirmativement. La généralité des thomistes le nie en s'appuyant à bon droit sur plusieurs textes de saint Thomas, en particulier sur celui-ci, *In IIIum Sent.*, dist. II, q. II, a. 2, qu. 3 : *Sciendum est quod in unione humanæ naturæ ad divinam nihil potest cadere medium formaliter unionem causans, cui per prius humana natura conjungatur quam divinæ personæ; sicut enim inter materiam et formam nihil cadit medium... ita etiam inter naturam et suppositum non potest aliquid dicto modo medium cadere.* Le Verbe termine et soutient immédiatement la nature humaine du Christ, qui a été constituée comme immédiatement dépendante de lui. De même la création *passive sumpta* n'est qu'une relation réelle de dépendance de la créature à l'égard du Créateur.

Saint Thomas, q. II, a. 9, tient aussi que *l'union hypostatique est la plus intime de toutes les unions créées.* Bien que les deux natures soient infiniment distantes l'une de l'autre, le principe qui les unit, la personne du Verbe, ne peut être plus un et plus unitif. Cette union est plus intime que celle de notre âme avec notre corps; tandis que l'âme et le corps se séparent à la mort, le Verbe ne se sépare jamais de l'âme ni du corps qu'il a assumés. L'union hypostatique est immuable et indissoluble pour l'éternité.

Enfin l'intimité de l'union hypostatique a pour conséquence, selon saint Thomas et son école, qu'il n'y a qu'*une seule existence dans le Christ* pour les deux natures. IIIª, q. XVII, a. 2. Cela suppose la distinction réelle de l'essence créée et de l'existence; aussi cette conséquence est-elle niée par Scot et Suarez, qui nient la distinction réelle et qui atténuent pour autant l'union qui constitue l'Homme-Dieu. Saint Thomas établit sa conclusion en disant, *ibid.* : « Il ne répugne pas que dans une même personne, Socrate, il y ait plusieurs existences accidentelles, celle par exemple de la blancheur, celle de telle science acquise ou de tel art; mais l'existence substantielle de la personne elle-même ne peut pas être multipliée, *quia impossibile est, quod unius rei non sit unum esse.* » L'existence est en effet l'ultime actualité d'une chose, dans l'ordre de l'être, et l'existence increée du Verbe ne serait pas ultime actualité, si elle était ultérieurement déterminable par une existence créée. Mais au contraire le Verbe qui existe de toute éternité communique son existence à l'humanité du Christ, un peu comme l'âme séparée communiquera son existence au corps au moment de la résurrection, car il y a une seule existence substantielle pour le composé humain. *Dignius est alicui quod existat in aliquo se digniori, quam quod existat per se*, q. II, a. 2, ad 2um. — *Illud esse æternum Filii Dei, quod est divina natura, fit esse hominis, in quantum humana natura assumitur a Filio Dei in unitatem personæ.* Q. XVII, a. 2, ad 2um.

Il est clair que cette doctrine qui suppose la distinction réelle d'essence et d'existence, ne saurait être admise par Scot et Suarez, qui rejettent cette distinction. Mais alors l'union des deux natures paraît notablement diminuée. Et même, aux yeux des thomistes, elle serait compromise, car l'existence étant l'ultime actualité d'un sujet, suppose ce qui constitue formellement le sujet comme tel, sa subsistence ou sa personnalité; dès lors, disent les thomistes, s'il y avait dans le Christ deux existences substantielles, il y aurait en lui deux personnes. C'est sous une autre forme ce qu'a dit saint Thomas, q. XVII, a. 2 : *impossibile est quod unius rei (et unius personæ) non sit unum esse.* Cette haute doctrine donne la plus grande idée de l'union hypostatique, d'après elle, comme on l'a dit, la sainte âme du Christ n'a pas seulement l'extase de l'intelligence et de l'amour par la vision béatifique, mais l'extase de l'être, car elle existe par l'existence increée du Verbe. La nature humaine du Christ est terminée et possédée par le Verbe qui lui communique sa propre existence, comme il lui communique sa personnalité. C'est pleinement conforme au principe énoncé par saint Thomas au premier article de ce traité de l'incarnation : Le bien est diffusif de soi et plus il est d'ordre élevé, plus il se communique abondamment et intimement.

On voit que l'unité de la personnalité du Christ, l'unité de son *moi* est d'abord une *unité ontologique;* il est un seul sujet intelligent et libre et il a une seule existence substantielle. Mais cette unité ontologique des plus profondes s'exprime par une *union parfaite de l'intelligence humaine et de la volonté humaine du Christ à sa divinité.* Son intelligence créée, nous allons le dire, avait dès ici-bas la vision *béatifique*, c'est-à-dire la vision de l'essence divine et donc de l'intelligence divine. Il y avait donc dès ici-bas une admirable compénétration en Jésus de sa vision increée et de sa vision créée, qui ont le même objet, quoique la première seule soit pleinement compréhensive. Il y avait également dès ici-bas une parfaite union de sa liberté divine et de sa liberté humaine, car celle-ci était déjà absolument *impeccable*, il y avait ainsi déjà en lui une étreinte aussi étroite que possible et indissoluble des deux libertés.

3° *Les suites de l'union hypostatique pour la sainteté du Christ, la plénitude de grâce, son sacerdoce.* — Par la grâce substantielle d'union personnelle au Verbe, l'humanité du Christ est sanctifiée, de sorte que la sainteté du Christ est une sainteté innée, substantielle, increée. Par la grâce d'union en effet, Jésus est uni à Dieu personnellement et substantiellement, par elle il est Fils de Dieu, très aimé du Père, par elle il est constitué principe *quod* d'opérations non seulement surnaturelles mais théandriques, par elle il est rendu impeccable.

Cependant il convient hautement que la sainte âme du Sauveur reçoive aussi, comme suite de l'union hypostatique, *la plénitude de grâce habituelle ou créée*, avec les vertus infuses et les dons du Saint-Esprit, pour que ses actes surnaturels et méritoires soient *connaturels;* pour cela il faut que le principe prochain de ces actes soit en l'âme du Christ comme une seconde nature du même ordre que ces actes surnaturels. Q. VII, a. 1.

Cette grâce habituelle, Jésus l'a reçue en sa plénitude; étant en lui comme suite de l'union hypostatique, elle a été parfaite dès le premier instant de sa conception et n'a pas augmenté depuis, selon ce que dit le IIe concile de Constantinople, can. 12 (Denz.-Bannw., n. 224) : *ex profectu operum non melioratus est Christus.* Q. VII, a. 10, 11, 12. Cette plénitude de grâce habituelle n'est pas seulement intensive, mais extensive, Jésus l'a reçue comme tête de l'humanité : *de plenitudine ejus nos omnes accepimus.* Joa., I, 16.

Cette plénitude de grâce dès l'instant de l'incarnation s'épanouit sous la forme de la lumière de gloire et de la vision béatifique au plus haut degré, comme paraissent l'indiquer plusieurs textes de l'évangile de saint Jean, I, 18; III, 11, 13; VIII, 55; XVII, 22. Il convenait hautement que celui qui devait conduire l'humanité vers la vie éternelle, eût la parfaite connaissance de cette fin dernière. Q. IX, a. 2. S'il en était autrement du reste, il n'aurait eu de sa propre divinité que la foi éclairée par les dons du Saint-Esprit, et il aurait reçu ensuite une grande perfection nouvelle en recevant la lumière de gloire, *melioratus fuisset.*

D'autre part la plénitude de grâce et de charité s'épanouit en lui dès le début sous la forme du plus grand zèle pour la gloire de Dieu et le salut des âmes, zèle qui porta le Sauveur, en entrant dans ce monde, à s'offrir en victime pour nous, pour achever son œuvre par l'holocauste le plus parfait.

Ainsi la plénitude de grâce en Jésus est d'une part source de la lumière de gloire et de la plus haute béatitude, qu'il conserva sur la croix, et d'autre part elle fut le principe du zèle qui le porta à accepter les plus grandes douleurs et humiliations, pour réparer l'offense faite à Dieu et sauver nos âmes.

Ainsi s'explique en quelque manière par cette identité de source la conciliation mystérieuse en l'âme du Christ crucifié de la suprême béatitude et de la plus profonde douleur, non seulement physique mais morale et spirituelle.

Il suit encore de là que *le sacerdoce du Christ*, qui le rend capable d'offrir un sacrifice d'une valeur infinie, suppose non seulement la plénitude de grâce créée, mais aussi la grâce d'union. Les actes sacerdotaux de

la sainte âme du Sauveur puisent en effet leur valeur théandrique et infinie dans sa personnalité divine. Aussi, bien que parmi les thomistes quelques-uns disent que le sacerdoce du Christ est constitué par la grâce habituelle créée, *ut gratia capitis*, qui présuppose la grâce d'union, plusieurs autres, devenus plus nombreux ces derniers temps, tiennent qu'il est constitué par la grâce d'union, qui a fait de Jésus « l'Oint du Seigneur »; c'est elle en effet qui constitue son onction primordiale et sa sainteté substantielle. Cf. Gonet, *Clypeus*, *De incarnatione*, disp. XXII, a. 3; Hugon, O. P., *De Verbo incarnato*, 5ᵉ éd., 1927, p. 631; voir saint Thomas, IIIᵃ, q. XXII, a. 2, ad 3ᵘᵐ; Bossuet, *Élévations sur les mystères*, XIIIᵉ sem., 1ʳᵉ et 6ᵉ élévation.

La grâce d'union qui constitue l'Homme-Dieu est aussi la raison pour laquelle l'humanité de Jésus mérite *l'adoration*, le culte de latrie. IIIᵃ, q. XXV, a. 2. C'est encore la raison pour laquelle Jésus siège à la droite de son Père comme *roi universel* de toutes les créatures et juge des vivants et des morts; cf. IIIᵃ, q. LVIII, a. 3; q. LIX, a. 1, 2, 6.

Jésus est donc juge universel et roi universel de toutes les créatures non seulement comme Dieu, mais comme homme, et cela surtout par la grâce incréée d'union, ou comme Homme-Dieu. C'est le point de vue qui a prévalu dans l'Encyclique de Pie XI : *Quas primas*, 11 déc. 1925, sur le Christ roi. Cf. Denz.-Bannw., n. 2194.

La grâce incréée d'union est donc la raison pour laquelle le Christ comme homme mérite l'adoration de latrie, possède la sainteté substantielle; c'est aussi surtout par elle qu'il est prêtre capable d'un acte sacerdotal théandrique, qu'il est roi de toutes les créatures et juge universel.

On voit par là qu'il faut considérer le Sauveur, non seulement selon sa nature divine (par laquelle il crée, prédestine, etc.) et selon sa nature humaine (par laquelle il parle, raisonne, a souffert), mais selon son unité de personne, comme Homme-Dieu, en déterminant ce qui convient à son humanité en tant précisément qu'elle est unie personnellement au Verbe; c'est là le fondement de la valeur infinie de ses actes théandriques méritoires et satisfactoires.

Ainsi s'éclaire la prédestination du Christ. Selon saint Thomas et les thomistes, contrairement à Scot, Jésus comme homme a été prédestiné d'abord à la filiation divine naturelle, avant d'être prédestiné à la gloire, car si le plus haut degré de gloire lui a été donné, c'est parce qu'il est Fils de Dieu par nature, et non par adoption. IIIᵃ, q. XXIV. En montrant que la prédestination gratuite du Christ est cause de la nôtre, saint Thomas et son école affirment que Jésus a mérité aux élus tous les effets de la prédestination, toutes les grâces qu'ils reçoivent, y compris celle de la persévérance finale, *Ibid.*, a. 4; *De veritate*, q. XXIX, a. 7, ad 8ᵘᵐ; et *In Joa.*, XVII, 24.

4° *La valeur intrinsèquement infinie des actes méritoires et satisfactoires du Christ.* — Sur cette importante question, qui touche à l'essence du mystère de la rédemption, les thomistes et les scotistes sont divisés. D'une façon générale, nous l'avons vu à propos de l'unité d'existence dans le Christ, saint Thomas et son école dans tout le traité de l'incarnation affirment beaucoup plus que Scot l'union intime des deux natures en Jésus, et par suite la valeur des actes méritoires et satisfactoires de sa sainte âme. Les thomistes insistent sur le *principium quod* de ces actes, qui est le Verbe fait chair, le suppôt divin ou la personne divine du Fils de Dieu. Pour les scotistes les actes méritoires et satisfactoires du Christ n'ont une valeur infinie qu'extrinsèquement, parce que Dieu les accepte pour notre salut. Pour les thomistes et beaucoup d'autres théologiens, ces actes ont une valeur intrinsèquement infinie comme actes théandriques, à raison de la personne divine du Verbe fait chair, qui en est le principe *quod*. Ce qui agit, mérite, satisfait, ce n'est pas à proprement parler l'humanité de Jésus, mais c'est la personne du Verbe qui agit ainsi par l'humanité assumée; or, la personne du Verbe est d'une dignité infinie et elle communique cette dignité à ses actes. C'est ce qui fait dire à saint Thomas, IIIᵃ, q. XLVIII, a. 2 : *Ille proprie satisfacit pro offensa, qui exhibet offenso id quod æque vel magis diligit, quam oderit offensam. Christus autem ex caritate et obedientia patiendo majus aliquid Deo exhibuit, quam exigeret recompensatio totius offensæ humani generis.* L'acte théandrique d'amour du Christ sur la croix plaisait plus à Dieu que tous les péchés ne lui déplaisent. Si l'offense grandit avec la dignité de la personne offensée, l'honneur et la satisfaction grandissent avec la dignité de la personne qui honore et qui satisfait. Cf. Salmanticenses, *De incarn.*, disp. XXVIII, *de merito Christi*, § II; Jean de Saint-Thomas *De incarn.*, disp. II, a. 1; disp. XVII, a. 2; Gonet, *De incarn.*, disp. XXI, a. 4; Billuart, etc. Cette thèse qui est généralement admise par les théologiens paraît beaucoup plus conforme à ce qu'a enseigné à ce sujet Clément VI : *Gutta Christi sanguinis modica propter unionem ad Verbum pro redemptione totius humani generis suffecisset... sic est infinitus thesaurus hominibus... propter infinita Christi merita.* Denz.-Bannw., n. 550; S. Thomas, IIIᵃ, q. XLVI, a. 5, ad 3ᵘᵐ.

5° *La conciliation de la liberté du Christ et de son absolue impeccabilité.* Cf. IIIᵃ, q. XVIII, a. 4; Jean de Saint-Thomas, *De incarn.*, disp. XVI, a. 1; les Salmanticenses, Gonet, Billuart, etc. — Les mérites et la satisfaction du Christ supposent la liberté proprement dite, *libertas a necessitate*, et non pas seulement la spontanéité, *libertas a coactione*, qui se trouve déjà dans l'animal. Et pour que le Christ ait librement obéi à son Père, il faut, semblerait-il, qu'il ait pu désobéir. Mais alors comment cette liberté est-elle conciliable avec son impeccabilité absolue? Non seulement il n'a pas péché de fait, mais *il ne pouvait pas* pécher, pour trois raisons : 1. à raison de sa personnalité divine à laquelle le péché ne peut être attribué; 2. à raison de la vision béatifique ou immédiate de la bonté divine, dont l'âme bienheureuse ne peut se détourner; 3. à raison de la plénitude de grâce que Jésus avait reçue de façon inamissible, comme suite de la grâce d'union.

Cette grave question prit un intérêt particulier à l'époque de Dominique Bañez; cf. BANEZ, t. II, col. 142 sq. Elle obligea à étudier plus profondément la liberté humaine de Jésus dans son acte d'obéissance. Pour sauvegarder cette liberté, certains théologiens, à cette époque, et récemment encore, ont prétendu que Jésus n'a pas reçu de son Père le précepte de mourir sur la croix pour notre salut. Les thomistes ont toujours refusé d'admettre cette position, car les textes de l'Écriture leur paraissent affirmer clairement un précepte proprement dit et non pas seulement un conseil; cf. Joa., X, 17-18 : « Je donne ma vie pour la reprendre..., tel est *l'ordre* (ἐντολή) reçu de mon Père »; XIV, 31 : « Afin que le monde sache que j'aime mon Père et que j'agis selon *le commandement* que mon Père m'a donné, levez-vous, partons d'ici »; XV, 10 : « Si vous gardez mes commandements, vous demeurerez dans mon amour, comme moi j'ai gardé *les commandements* de mon Père, et comme je demeure dans son amour. » Phil., II, 8 : « Le Christ s'est abaissé lui-même, se faisant *obéissant* jusqu'à la mort et à la mort de la croix »; cf. Rom., V, 19. Or, l'obéissance proprement dite a pour objet formel le précepte à accomplir. De plus le Christ impeccable ne pouvait pas non plus négliger les conseils de son Père. Comment cette abso-

lue impeccabilité peut-elle alors se concilier avec la liberté proprement dite requise pour le mérite?

Les thomistes distinguent d'abord la liberté psychologique de la liberté morale qui disparaît à l'égard de ce qui est déclaré illicite. Ils répondent : « Le précepte enlève la liberté morale, en rendant la désobéissance illicite, mais il n'enlève pas la liberté psychologique, autrement le précepte se détruirait lui-même, car il est précisément donné pour que l'acte ordonné soit librement accompli; on n'ordonne pas des actes nécessaires, on n'ordonne pas au feu de brûler, ni à l'organe du cœur de se mouvoir. »

De plus le précepte de mourir pour nous, donné au Sauveur, ne perdit pas sa nature de précepte du fait que le Christ était impeccable, car l'objet de ce précepte était bon sous un aspect, et non-bon *(très douloureux)* sous un autre; dès lors il ne nécessitait pas la liberté impeccable du Christ. Cet objet était en effet tout différent de la bonté divine *clare visa*, qui attire infailliblement la volonté. Au ciel les bienheureux ne restent pas libres d'aimer Dieu vu face à face, mais ils restent libres par exemple de prier pour tel ou tel d'entre nous, à tel moment de notre vie.

A cette raison s'en ajoute une autre : Si le précepte de mourir pour nous détruisait la liberté du Christ, il faudrait en dire autant des autres préceptes, même de ceux de la loi naturelle, et ainsi le Christ n'aurait eu la liberté d'obéir à aucun précepte et il n'aurait jamais mérité en les accomplissant.

Il semble pourtant que la difficulté reste : si le Christ était libre d'obéir, il pouvait désobéir ou pécher. Or, non seulement il n'a pas péché de fait, mais il était absolument impeccable, il ne pouvait pas pécher.

A cela les thomistes répondent en rappelant les principes suivants :

1. *La seule liberté d'exercice suffit à sauvegarder l'essence de la liberté.* Pour que, en effet, l'homme soit maître de son acte, il suffit qu'il puisse le poser ou ne pas le poser; il n'est pas requis qu'il puisse choisir entre deux actes contraires (aimer et haïr) ou entre deux moyens disparates.

2. *La puissance et la liberté de pécher n'est pas requise à la vraie liberté,* mais c'est une forme de la *défectibilité* de notre libre arbitre, comme la possibilité de l'erreur est une forme de la défectibilité de notre intelligence. Aussi cette liberté de pécher n'existe pas en Dieu qui est souverainement libre, ni dans les bienheureux qui sont confirmés dans le bien; elle n'existait pas non plus dans le Christ, dont la liberté était dès sa vie terrestre la plus parfaite image de la liberté divine. La vraie liberté n'est donc pas celle de désobéir autant que d'obéir, ce n'est pas celle du mal, mais seulement celle du bien. ou de choisir entre plusieurs biens véritables selon l'ordre de la droite raison; cf. IIIª, q. XVIII, a. 4, ad 3um.

3. *Ne pas obéir* peut s'entendre de deux façons : d'une façon privative, alors c'est *désobéir,* au moins par omission de ce qui est commandé, ou d'une façon négative, alors c'est *ne pas obéir*, c'est la simple absence de l'acte d'obéissance, comme par exemple chez celui qui dort. Il ne faut pas confondre *la privation* qui ici est une faute, et la simple *négation.* Cette distinction peut paraître subtile; mais elle s'applique véritablement ici. Le Christ ne pouvait pas *désobéir*, même par omission, comme les bienheureux au ciel. Cependant il pouvait, de façon non pas privative, mais négative, « ne pas obéir ». Pourquoi? Parce que le fait de mourir pour nous n'avait pas une connexion nécessaire *hic et nunc* avec la volonté du Christ, ni avec sa béatitude. La mort sur la croix lui apparaissait sans doute comme un bien pour notre salut, mais c'était un bien mêlé de non-bien, de grandes souffrances physiques et morales; c'était un objet qui ne nécessitait pas la volonté du Christ, et le précepte divin ne la nécessitait pas davantage, car, nous l'avons vu, s'il enlevait la liberté morale (en rendant l'omission illicite), il n'enlevait pas la liberté psychologique ou le libre arbitre, mais il était au contraire donné, ce précepte, pour que l'acte ordonné fût librement accompli.

Jésus n'aimait nécessairement que Dieu vu face à face et ce qui avait une connexion nécessaire et intrinsèque *hic et nunc* avec la béatitude suprême; ainsi l'âme veut nécessairement exister, vivre, connaître, sans quoi elle ne pourrait avoir la béatitude. Mais Jésus choisissait *librement* les moyens qui n'avaient qu'une connexion accidentelle (en vertu d'un précepte extrinsèque) avec la fin dernière, par exemple la mort sur la croix. Cette mort, sous un aspect salutaire pour nous et sous un autre aspect effrayante, *ne l'attirait pas nécessairement.* Le précepte, qui s'y ajoutait, ne changeait pas sa nature de mort redoutable et terrible; il ne détruisait pas la liberté de l'acte qu'il demandait. A l'attrait de l'objet ainsi présenté, la volonté du Christ répondait librement; mais, comme elle était foncièrement droite, elle répondait toujours comme il le fallait, sans aucune déviation.

Ainsi Jésus a librement obéi, bien qu'il ne pût pas désobéir. On entrevoit de loin ce mystère lorsque par exemple un acte très pénible d'obéissance est demandé à un bon religieux; il obéit librement, sans même penser qu'il pourrait désobéir; s'il était confirmé en grâce, cette confirmation en grâce ne détruirait pas la liberté de son acte d'obéissance. C'est ce que saint Thomas a énoncé en ces termes si sobres, IIIª, q. XVIII, a. 4, ad 3um : *Voluntas Christi, licet sit determinata ad bonum, non tamen est determinata ad hoc vel illud bonum. Et ideo pertinet ad Christum eligere per liberum arbitrium confirmatum in bono, sicut ad beatos.* Ces quelques lignes de saint Thomas sont plus parfaites dans leur simplicité que les longs commentaires écrits à leur sujet, mais ceux-ci nous montrent ce qui est contenu dans cette simplicité supérieure. La liberté impeccable du Christ apparaît de plus en plus comme la parfaite image de la liberté impeccable de Dieu. Nous avons exposé plus longuement ce problème ailleurs, *Le Sauveur et son amour pour nous*, 1933, p. 204-218.

6° *La passion et la victoire du Christ.* — Parmi les problèmes qui se sont posés à ce sujet, nous en signalerons trois importants : 1. Comment la douloureuse passion se concilie-t-elle avec la joie qui provient de la vision béatifique? 2. Comment la passion a-t-elle été cause de notre salut. 3. Pourquoi Jésus a-t-il tant souffert, alors que la moindre de ses souffrances, acceptée par amour, suffisait pleinement à nous racheter?

1. *Comment les souffrances physiques et morales de la passion peuvent-elles se concilier avec la joie qui dérive de la vision béatifique?* IIIª, q. XLVI, a. 6, 7, 8. — Selon saint Thomas, la souffrance du Sauveur fut la plus grande de toutes celles qu'on peut endurer dans la vie présente; en particulier « sa souffrance morale dépassait celle de tous les cœurs contrits, car elle provenait d'une plus grande sagesse (qui lui montrait mieux qu'à personne la gravité infinie de l'offense faite à Dieu et la multiplicité innombrable des péchés et des crimes des hommes); elle provenait aussi d'un immense amour de Dieu et des âmes; et enfin Jésus souffrait pour les péchés, non pas d'un seul homme, comme le pécheur repentant, mais de tous les hommes réunis »; et de plus il avait pris sur lui toutes ces fautes pour les expier. Comment avec une douleur physique et morale si intense, Jésus a-t-il pu conserver la joie qui provient de la vision béatifique?

C'est là de l'aveu général des théologiens un miracle et un mystère, suite de cet autre mystère que Jésus était en même temps *viator et comprehensor.* Cf. Sal-

manticenses, *De incarn.*, disp. XVII, dub. IV, n. 47. L'explication la plus vraie est celle que donne saint Thomas; elle a ses obscurités, mais aussi une grande lumière : « Si l'on considère, dit-il, les différentes facultés de l'âme du Sauveur..., il faut affirmer qu'en lui, tant qu'il était encore *viator et comprehensor*, il n'y avait pas le rejaillissement de la gloire et de la joie de la partie supérieure de l'âme sur la partie moins élevée. A. 8, corp. et ad 1um. C'était seulement la cime de l'intelligence et de la volonté humaines du Christ, qui était béatifiée. Jésus voulait très librement abandonner à la douleur les régions moins élevées de ses facultés supérieures et sa sensibilité; cf. S. Thomas, *Compendium theologiæ*, c. 232. Il ne voulait pas que la vision béatifique et la joie qui en résultait au sommet de l'âme adoucissent en quoi que ce soit, par leur rayonnement, la douleur physique et morale qu'il devait porter pour notre salut, et il se livrait pleinement à cette douleur. L'humanité du Christ souffrant a été comparée à une grande montagne dont le sommet est ensoleillé et dont le milieu et la base sont battus par un violent orage. De cette coexistence de la joie supérieure et d'une telle souffrance on a une analogie lointaine dans ce fait que le pénitent qui est profondément contrit se réjouit d'être affligé de ses fautes, et cela d'autant plus qu'il en est plus affligé.

2. *Comment la passion est-elle cause de notre salut?* Q. XLVIII. — Saint Thomas répond : elle l'est par manière de mérite, de satisfaction, de sacrifice, de rédemption et d'efficience. Après une lecture superficielle de cette question XLVIII, on a parfois voulu ne voir dans cette énumération qu'une juxtaposition de notions indiquées par l'Écriture. Ces notions sont au contraire parfaitement ordonnées; saint Thomas commence par la plus générale pour arriver à la plus déterminée et compréhensive qui suppose les précédentes. En effet tous les actes de charité sont méritoires sans être tous satisfactoires; de même un acte satisfactoire peut ne pas être un sacrifice proprement dit que seul le prêtre peut offrir; et un sacrifice proprement dit, comme ceux de l'Ancienne Loi, peut ne pas être rédempteur par lui-même, mais seulement comme figure d'un autre sacrifice plus parfait; enfin un sacrifice rédempteur peut être seulement cause morale de notre salut, en nous obtenant la grâce, ou encore cause efficiente physique, s'il nous la transmet. C'est cette progression qui se remarque dans les articles de cette question.

La passion du Christ nous a *mérité* le salut, parce que le Sauveur était constitué tête de l'humanité; il avait en effet reçu la plénitude de grâce, pour qu'elle débordât sur nous: et à raison de la personne du Verbe, ses mérites avaient une valeur infinie. A. 1.

Cette même passion fut une *satisfaction parfaite*, parce que, en la supportant par amour et par un amour théandrique, le Sauveur offrait à son Père un acte qui lui plaisait plus que tous les péchés réunis ne lui déplaisent. Il offrait aussi une vie, qui, étant celle de l'Homme-Dieu, avait un prix infini. C'est la double valeur personnelle et objective de cette satisfaction adéquate. A. 2.

La passion du Sauveur a causé notre salut comme *sacrifice*, car elle fut l'oblation sensible de sa vie, de son corps et de son sang, faite par lui comme prêtre *(sacerdos et hostia)* de la Nouvelle Alliance. A. 3.

Par suite la passion a causé notre salut par manière de *rédemption*, car étant une satisfaction adéquate et surabondante pour le péché et la peine qui lui est due, elle fut le prix par lequel nous avons été délivrés du péché et de la peine, *empti enim estis pretio magno*, I Cor., VI, 20. A. 4.

Enfin la passion du Christ est cause de notre salut non pas seulement de façon morale par l'obtention de la grâce, mais *efficiemment*, en tant que l'humanité de Jésus, qui a souffert, reste l'instrument de la divinité pour la communication de toutes les grâces que nous recevons. A. 5.

Saint Thomas résume lui-même toute cette doctrine en disant, q. XLVIII, a. 6, ad 3um : « La passion du Christ, comparée à sa divinité, agit par mode d'efficience (comme cause instrumentale); comparée à la volonté humaine du Christ, elle agit par mode de mérite; considérée dans sa chair, elle agit par mode de satisfaction, en tant qu'elle nous libère de la peine; par mode de rédemption, en tant qu'elle délivre de la faute; enfin par mode de sacrifice, en tant qu'elle nous réconcilie avec Dieu. » Certainement saint Thomas voit *l'essence de la satisfaction* plus dans l'amour théandrique du Sauveur que dans ses grandes souffrances, puisque ces souffrances tirent leur valeur de cet amour qui plaît plus à Dieu que toutes les offenses réunies ne lui déplaisent. Q. XLVIII, a. 2. Par là la satisfaction fut surabondante et les thomistes maintiennent, contre Scot, qu'elle a cette valeur par elle-même *ex se*, et non pas seulement *ex acceptatione divina;* ils ajoutent que, puisqu'elle est de soi surabondante, elle a une valeur rigoureuse en stricte justice.

Jésus est le seul Rédempteur (q. XLVIII, a. 5), et le Rédempteur universel, de qui tous reçoivent la sainteté, même la vierge Marie. Q. XXVII, a. 2, ad 2um.

Les effets de la passion sont donc la délivrance du péché, de la domination du démon, de la peine due au péché et la réconciliation avec Dieu qui nous ouvre les portes du ciel. Ainsi s'ordonnent et s'éclairent mutuellement les différentes vérités exprimées dans l'Écriture et la Tradition sur la passion du Sauveur. Saint Thomas ne déduit pas ici précisément des conclusions théologiques, si ce n'est parfois des conclusions qui procèdent de deux prémisses de foi; il montre ainsi la subordination qui se trouve dans les différentes vérités qui constituent la *doctrina fidei*, supérieure à la théologie, et dont celle-ci est l'explication.

3. *Pourquoi Jésus a-t-il tant souffert, alors que la moindre de ses souffrances offerte par amour suffisait surabondamment à notre salut?* — Saint Thomas a examiné ce problème, q. XLVI, a. 3, 4; q. XLVII, a. 2, 3.

Les principaux motifs des grandes souffrances du Sauveur peuvent se considérer à un triple point de vue de notre côté, du sien et du côté de Dieu le Père.

a) Nous avions besoin pour être éclairés de recevoir le plus grand témoignage d'amour, accompagné de l'exemple des plus hautes et des plus héroïques vertus, or « il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ceux qu'on aime », Joa., XV, 13.

b) Le Christ lui-même devait accomplir sa mission rédemptrice de la façon la plus haute; comme prêtre il ne pouvait offrir d'autre victime digne de lui que lui-même et il convenait que l'holocauste fût parfait, que Jésus fût victime en son corps, en son cœur, en son âme, et qu'il fût « triste jusqu'à la mort ». De plus, ayant en lui la plénitude de la charité, tant qu'il était *viator et comprehensor*, il ne pouvait souffrir que d'une façon très intense des péchés des hommes pris sur lui, en tant qu'ils sont une offense à Dieu et qu'ils sont cause de la perte des âmes. Son immense amour de Dieu et des âmes faisait que sa souffrance ne pouvait être que très profonde.

c) Dieu le Père a voulu faire obtenir au Sauveur par cette voie de souffrances et d'humiliations la plus grande victoire sur le péché, sur le démon et sur la mort. Ia, q. XX, a. 4, ad 1um. La plus grande victoire sur le péché devait être remportée par le plus grand acte de charité, celle sur le démon de la désobéissance et de l'orgueil par la plus grande obéissance et l'acception des dernières humiliations; la victoire enfin sur la mort, suite et châtiment du péché, devait être le signe

éclatant des deux précédentes, et s'accomplir par la résurrection glorieuse et l'ascension. C'est ce que dit saint Paul, Phil., II, 8 : « Le Christ Jésus s'est abaissé lui-même, se faisant obéissant jusqu'à la mort, et à la mort de la croix. C'est pourquoi Dieu l'a souverainement élevé et lui a donné un nom au dessus de tout nom, afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse... et que toute langue confesse, à la gloire de Dieu le Père, que Jésus-Christ est Seigneur. »

Ce traité de l'incarnation rédemptrice est un de ceux qui montrent bien que le thomisme n'est pas seulement la somme de certaines thèses juxtaposées, mais une manière de rechercher, d'exposer la vérité dans l'ordre de la nature et dans celui de la grâce, d'unir dans une vivante synthèse les vérités surnaturelles et naturelles selon leur subordination essentielle. La valeur de cette synthèse dépend de l'idée mère dont elle est le rayonnement. Dans le traité de Dieu, cette idée mère est celle-ci : Dieu est l'Être même subsistant, en lui seul l'essence et l'existence sont identiques. Dans le traité de l'incarnation, l'idée mère est celle de la personnalité divine du Sauveur; l'unité de personne pour les deux natures entraîne l'unité d'existence (q. XVII, a. 2); elle entraîne aussi pour l'Homme-Dieu la sainteté substantielle, la perfection souveraine de son sacerdoce, sa royauté universelle sur toute créature. Enfin, la personne étant le principe *quod* des actes qui lui sont attribués, les actes théandriques du Christ ont une valeur intrinsèquement infinie comme mérite et satisfaction. En ce traité toutes les thèses se rattachent à cette idée fondamentale.

Ces deux traités *De Deo* et *De Salvatore* sont les deux parties les plus importantes de l'édifice théologique, et tout le reste en cet édifice dépend de leur solidité.

IX. Mariologie. — S. Thomas, IIIa, q. XXVII-XXX; commentaires de Cajétan, de Nazarius, de J.-M. Vosté, 1940; cf. Contenson, *Theologia mentis et cordis*, l. X, diss. VI; N. del Prado, *S. Thomas et bulla Ineffabilis*, 1919; E. Hugon, *Tractatus theol.*, t. II, 716-795, 5e éd., 1927; G. Friethoff, *De alma socia Christi mediatoris*, 1936; B.-H. Merkelbach, *Mariologia*, 1939; R. Garrigou-Lagrange, *La Mère du Sauveur et notre vie intérieure*, 1941. — Comme, dans le traité de l'incarnation, de l'union hypostatique dérivent la plénitude de grâce habituelle et les diverses prérogatives du Christ, dans la mariologie, la maternité divine est la raison d'être de toutes les grâces de Marie, de son rôle de mère et de médiatrice à notre égard.

Nous parlerons 1. de la prédestination de Marie, 2. de la dignité de mère de Dieu, 3. de la sainteté de Marie, 4. de sa médiation universelle. Sur ces points nous indiquerons ce qui est plus communément enseigné par les thomistes et nous essaierons de préciser les raisons pour lesquelles saint Thomas a hésité à affirmer le privilège de l'immaculée conception.

1° *Prédestination de Marie. — Par un même décret*, Dieu a prédestiné Jésus à la filiation divine naturelle et Marie à être mère de Dieu, car la prédestination éternelle du Christ porte non seulement sur l'incarnation, mais sur les circonstances où elle devait se réaliser *hic et nunc*, et parmi ces circonstances, il faut surtout compter celle mentionnée par le Symbole de Nicée-Constantinople : *et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine*. Pie IX, dans la bulle *Ineffabilis Deus*, fait clairement allusion à ce décret unique, lorsque, parlant de l'immaculée conception de Marie, il dit : *illius Virginis primordia quæ uno eodemque decreto cum divinæ Sapientiæ incarnatione fuerunt præstituta*.

Il suit de là que, comme Jésus fut prédestiné à la filiation divine naturelle avant *(in signo priori)* de l'être au plus haut degré de gloire, puis à la plénitude de grâce, qui convenaient à la sainte âme du Verbe de Dieu fait chair, de même Marie fut prédestinée d'abord à la maternité divine et par voie de conséquence à un très haut degré de gloire, puis à la plénitude de grâce qui convenaient à la mère de Dieu pour qu'elle fût pleinement digne de la grandeur de cette mission, qui devait l'associer plus intimement que personne à l'œuvre rédemptrice de son Fils. Cf. Contenson, *loc. cit.;* E. Hugon; B.-H. Merkelbach, *loc. cit.*

Cette prédestination de Marie, selon la doctrine de saint Thomas, dépend *in genere causæ materialis perficiendæ* de la prévision du péché d'Adam, car, selon cette doctrine, dans le plan actuel de la Providence, si le premier homme n'avait pas péché et s'il n'y avait pas eu de péché originel à réparer, Marie n'aurait pas été mère de Dieu. Mais « là où la faute a abondé, la grâce a surabondé », Rom., v, 20, et la faute a été permise par Dieu pour ce plus grand bien qui se manifeste par l'incarnation rédemptrice et son rayonnement. IIIa, q. I, a. 3, ad 3um. D'où il suit que Marie, de par sa prédestination, est mère de miséricorde, comme mère du Rédempteur, à qui elle doit être intimement associée.

Comme celle du Christ, la prédestination de Marie à la maternité divine est absolument gratuite. La Vierge n'a pu mériter *de condigno*, ni même *de congruo proprie* d'être la mère de Dieu; c'est la doctrine commune contre Gabriel Biel. En d'autres termes elle n'a pu mériter l'incarnation, d'où dérivent toutes les grâces qu'elle a reçues; le principe du mérite en effet ne tombe pas sous le mérite ou ne peut être mérité; or, dans l'économie actuelle du salut, l'incarnation est le principe de toutes les grâces et de tous les mérites, de ceux de Marie et des nôtres. De plus il n'y a pas de proportion entre les mérites de l'ordre de la grâce et l'ordre hypostatique qui est absolument transcendant; or, les mérites de Marie restent de l'ordre de la grâce, tandis que la maternité divine se réfère à l'ordre hypostatique, puisqu'elle se termine à l'Homme-Dieu, à la personne du Verbe fait chair. Saint Thomas dit, IIIa, q. II, a. 11, ad 3um : *B. Virgo dicitur meruisse portare Dominum omnium, non quia meruit ipsum incarnari, sed quia meruit ex gratia sibi data illum puritatis et sanctitatis gradum ut congrue posset esse mater Dei.* Il va un peu plus loin, *In IIIum Sent.*, dist. IV, q. III, a. 1, ad 6um, en disant : *B. Virgo non meruit incarnationem, sed supposita incarnatione, meruit quod per eam fieret, non quidem merito condigni, sed merito congrui, in quantum decebat quod mater Dei esset purissima et perfectissima virgo.* Plusieurs thomistes, comme Sylvius et Billuart, l'entendent d'un mérite *de congruo late dicto*. Cf. Contenson, *loc. cit.* Cette doctrine se concilie parfaitement avec cette autre que Marie nous a mérité *de congruo proprie* les grâces que nous recevons et que le Christ nous a méritées *de condigno*.

2° *Dignité de la maternité divine.* IIIa, q. XXXV, a. 4. — Il a été défini par le IIe et le IIIe concile de Constantinople que « Marie doit être dite vraiment et proprement mère de Dieu ». C'est qu'en effet le terme de la génération est, non pas la nature humaine, mais la personne engendrée; or, la personne ici est celle du Verbe incarné, qui est Dieu.

Il suit de là que la maternité divine est une *relation* dont les deux extrêmes sont Marie et le Christ. Et, comme le Christ appartient à l'ordre hypostatique, Marie par sa maternité a *une relation à l'ordre hypostatique.* Cette relation est réelle du côté de Marie, et elle est de raison du côté de la personne du Verbe incarné, comme la relation de Dieu créateur aux créatures.

Saint Thomas exprime bien la dignité de la mater-

nité divine lorsqu'il dit, Ia, q. xxv, a. 6, ad 4um : *Beata Virgo ex hoc quod est mater Dei, habet quamdam dignitatem infinitam ex bono infinito quod est Deus; et ex hac parte non potest aliquid fieri melius sicut non potest aliquid esse melius Deo.* Il dit aussi, à propos du culte d'hyperdulie dû à Marie, IIa-IIæ, q. ciii, a. 4, ad 2um : *hyperdulia est potissima species duliæ communiter sumptæ: maxima enim reverentia debetur homini ex affinitate quam habet ad Deum.* La maternité divine a donc une dignité infinie à raison de son terme.

Est-ce que la maternité divine suffisait à sanctifier Marie indépendamment de la plénitude de grâce, comme l'union hypostatique donne au Christ une sainteté substantielle indépendamment de la plénitude de grâce habituelle? Quelques théologiens, comme Ripalda et Véga, l'ont affirmé, mais la généralité des théologiens le nie avec les carmes de Salamanque et Contenson; la raison en est que la maternité divine, à l'opposé de la grâce d'union dans le Christ et de la grâce sanctifiante dans le juste, n'est qu'une *relation* au Verbe incarné, relation qui ne semble pas pouvoir justifier formellement.

Cependant, comme le montre Contenson, *loc. cit.*, *IIa prærogativa*, la maternité divine, si elle ne sanctifie pas formellement et immédiatement, sanctifie *radicaliter* et *exigitive*, car elle postule connaturellement toutes les grâces accordées à Marie pour qu'elle soit la digne mère de Dieu. Ainsi encore Hugon, *loc. cit.*, et Merkelbach, *loc. cit.*

Pour le bien entendre, il ne suffit pas de considérer *matériellement* la maternité divine, de ce point de vue elle consiste à concevoir matériellement, à porter, engendrer, nourrir le Verbe de Dieu fait chair, et de ce point de vue il est plus parfait de faire par amour la volonté de Dieu que de l'engendrer matériellement, d'où la parole du Sauveur : *Quinimo beati qui audiunt verbum Dei et custodiunt illud*, Luc., xi, 28. Mais il faut considérer la maternité divine *formellement* et, de ce point de vue, pour devenir mère de Dieu, Marie le jour de l'annonciation a dû donner son consentement à la réalisation du mystère de l'incarnation. En ce sens comme le dit la tradition, *elle a conçu son Fils de corps et d'esprit;* de corps, parce qu'il est la chair de sa chair; d'esprit, parce qu'il a fallu son consentement, qu'elle a donné dit saint Thomas, IIIa, q. xxx, a. 1, au nom de l'humanité; et elle a consenti non seulement à la réalisation de ce mystère mais à tout ce qu'il entraînait de souffrances selon les prophéties messianiques. A ce point de vue la maternité divine formellement considérée exige un très haut degré de grâce sanctifiante pour que Marie soit la digne mère du Sauveur et pour qu'elle puisse être associée à son œuvre rédemptrice, *ut mater Redemptoris* selon le plan providentiel. Cf. Hugon, *loc. cit.*, p. 734; M.-J. Nicolas, *Le concept intégral de la maternité divine*, dans *Revue thomiste*, 1937; Merkelbach, *op. cit.*, p. 74-92, 297 sq.

Ajoutons que la maternité attribuable à une créature raisonnable exige son consentement libre, et *ici le consentement doit être surnaturel*, car il est donné à la réalisation du mystère de l'incarnation rédemptrice. Aussi la maternité divine prise formellement *exige* la grâce, et *non pas inversement;* la plénitude de grâce n'exige pas la maternité divine. Si l'on dit que de puissance absolue cette maternité divine pourrait être sans la grâce, c'est comme on le dit de l'annihilation d'une âme, même de l'âme du Christ, parce que cela ne répugne pas intrinsèquement, mais cela répugne du côté du motif ou de la fin, de sorte que ce n'est pas possible *de potentia ordinata, sive ordinaria, sive extraordinaria.*

On s'est demandé enfin si la dignité de la maternité divine, même sans considérer encore la plénitude de grâce, est purement et simplement supérieure à la grâce sanctifiante et à la vision béatifique. Bref, est-ce que la maternité divine qui exige la grâce, est supérieure à la grâce exigée par elle?

Suarez le nie et avec lui Vasquez, les carmes de Salamanque, Gonet, Mannens, Pesch, Van Noort, Terrien. Au contraire. parmi les thomistes, Contenson, Gotti, Hugon, *op. cit.*, p. 736 sq., Merkelbach, *op. cit.*, p. 64 sq., répondent affirmativement et soutiennent que c'est plus conforme à la doctrine traditionnelle. Ils en donnent trois raisons convaincantes : 1. *La maternité divine est par son terme d'ordre hypostatique*, elle atteint physiquement la personne du Verbe fait chair et lui donne sa nature humaine; or, cet ordre hypostatique dépasse de beaucoup celui de la grâce et de la gloire. Dès lors la maternité divine a une dignité infinie à raison de son terme et de plus elle est inamissible, tandis que la grâce peut se perdre. — 2. La maternité divine est la raison pour laquelle la plénitude de grâce a été accordée à Marie et *non e converso;* elle en est la mesure et la fin, elle lui est donc supérieure, *simpliciter*. — 3. C'est à raison de la maternité divine qu'on doit à Marie un *culte d'hyperdulie*, supérieur à celui dû aux saints si éminents soient-ils par le degré de grâce et de gloire. Si ce culte d'hyperdulie est dû à Marie, ce n'est pas parce qu'elle est la plus grande sainte, mais parce qu'elle est la mère de Dieu. Et donc *simpliciter loquendo* la maternité divine, même *nude spectata*, est supérieure à la grâce sanctifiante et à la gloire. Et c'est pourquoi Marie a été prédestinée à la maternité divine avant de l'être à un très haut degré de gloire puis à la plénitude de grâce.

Cependant, *secundum quid*, à un point de vue secondaire, la grâce sanctifiante et la vision béatifique sont plus parfaites que la maternité divine; la grâce habituelle en effet justifie et sanctifie formellement, et la vision béatifique unit immédiatement l'intelligence à l'essence divine sans l'intermédiaire de l'humanité du Christ. La maternité divine donne seulement droit à la grâce et à la gloire sans formellement justifier et béatifier. Mais il ne s'ensuit pas que la vision béatifique soit *simpliciter* plus parfaite que la maternité divine, autrement l'union hypostatique, qui ne béatifie pas formellement, serait inférieure à la vision béatifique, ce que personne n'admet.

Il suit de là que Marie appartenant par la maternité divine à l'ordre hypostatique est supérieure aux anges et au sacerdoce participé des prêtres du Christ. Cette maternité divine est le fondement, la racine et la source de toutes les grâces et privilèges de Marie, soit qu'ils la précèdent comme disposition, qu'ils l'accompagnent ou qu'ils la suivent comme résultante.

3° *Sainteté de Marie.* — On distingue la sainteté négative qui comporte les privilèges de l'immaculée conception et de l'exemption de tout péché actuel, et la sainteté positive ou plénitude de grâce.

1. *Saint Thomas et l'immaculée conception.* — Parmi les théologiens qui soutiennent que saint Thomas est plutôt favorable à ce privilège, il faut citer chez les dominicains, S. Capponi de Porrecta († 1614), Jean de Saint-Thomas († 1644), *Curs. Theol.*, *initio*, *De approbatione doctrinæ S. Thomæ*, d. ii, a. 2, Noël Alexandre, plus récemment Spada, Rouart de Card, Berthier, et en ces derniers temps N. del Prado, *Divus Thomas et bulla « Ineffabilis Deus »*, 1919, Th. Pègues, dans *Rev. thom.*, 1909, p. 83-87, E. Hugon, *op. cit.*, p. 748, P. Lumbreras, *Saint Thomas and the Immaculate Conception*, 1923, C. Frietoff, *Quomodo caro B. M. V. in peccato originali concepta fuerit*, dans *Angelicum*, 1933, p. 321-334, J.-M. Vosté, *Commentarius in IIIam P. Summæ th. S. Thomæ, De mysteriis vitæ Christi*, 2e éd. 1940, p. 13-20, et, parmi les jésuites, Perrone, Palmieri, Hurter, Cornoldi. Au contraire, parmi ceux qui pen-

sent que saint Thomas n'était pas favorable au privilège de l'immaculée conception, il faut compter Suarez, Chr. Pesch, L. Billot, L. Janssens, Al. Lépicier, B.-H. Merkelbach, *op. cit.*, p. 127-130.

Pour quelles raisons saint Thomas a-t-il hésité à affirmer le privilège de l'immaculée conception? A la suite de plusieurs autres thomistes, P. Mandonnet l'a exposé ici, art. Frères Prêcheurs, t. vi, col. 899, et depuis lors ont parlé dans le même sens, dans les publications que nous venons de citer, les pères N. del Prado, E. Hugon, G. Frietoff, J.-M. Vosté.

Nous exposerons brièvement cette interprétation qui paraît avoir une sérieuse probabilité. Saint Thomas au début de sa carrière théologique (1253-1254) affirma très explicitement le privilège, *In Ium Sent.*, dist. XLIV, q. i, a. 3, ad 3um : *talis fuit puritas beatæ Virginis, quæ a peccato originali et actuali immunis fuit.* Mais il s'aperçut ensuite que la façon dont plusieurs entendaient ce privilège aboutissait à soustraire la sainte Vierge à la rédemption du Christ, contrairement au principe formulé par saint Paul, Rom., v, 18 : *Sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem, sic et per unius justitiam in omnes homines in justificationem vitæ*, et I Tim., ii, 5 : *Unus enim Deus, unus et mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus, qui dedit redemptionem semetipsum pro omnibus.* Aussi saint Thomas s'est-il efforcé de montrer que Marie a été rachetée par les mérites de son Fils (ce que dira Pie IX dans la bulle *Ineffabilis Deus*) et donc qu'elle avait besoin de rédemption à raison du *debitum culpæ*, qui provient de la descendance d'Adam par voie de génération ordinaire. Dès lors il a toujours dit que la vierge Marie *n'a pas été sanctifiée avant son animation*, afin que le corps de Marie, conçu dans les conditions ordinaires, fût la cause instrumentale qui transmît le *debitum culpæ;* et l'on sait que pour saint Thomas *la conception* du corps ou fécondation précède dans le temps *l'animation*, par laquelle est constituée *la personne* engendrée, cf. IIIa, q. xxxiii, a. 2, ad 3um; selon saint Thomas, c'est seulement la conception virginale du Christ qui eut lieu au même instant que son animation.

Si donc on trouve dans les œuvres de saint Thomas l'expression *B. Maria Virgo concepta est in peccato originali*, il faut se rappeler qu'il ne s'agit là que de la conception de son corps, qui a une priorité de temps sur l'animation.

Quant à la question de savoir *à quel moment* exact la vierge Marie a été sanctifiée dans le sein de sa mère, saint Thomas l'écarta, sauf peut-être à la fin de sa vie où il paraît revenir à l'affirmation positive du privilège. Avant cette dernière période, il affirma seulement que la sanctification avait suivi rapidement l'animation, *cito post. Quodl.* vi, q. v, a. 1. Mais il déclara qu'on en ignorait l'instant précis. C'est pour cela qu'il ne posa pas la question de savoir si la vierge Marie a été sanctifiée à l'instant même de son animation. Saint Bonaventure avait posé ce problème et, comme plusieurs autres, l'avaient résolu par la négative. Saint Thomas voulut laisser la question ouverte et ne se prononça pas.

Pour maintenir sa première affirmation du privilège citée plus haut, il aurait pu facilement user de la distinction qu'il fait fréquemment ailleurs entre la priorité de nature et celle de temps, pour mieux expliquer le *cito post*, et dire que la création de l'âme de Marie n'avait qu'une priorité de nature sur sa sanctification. Mais, comme le remarque Jean de Saint-Thomas, *loc. cit.*, voyant l'attitude réservée de l'Église romaine, qui ne célébrait pas la fête de la Conception, le silence de l'Écriture, et la position négative d'un grand nombre de théologiens, il s'abstint de se prononcer sur ce point précis. Telle est en substance l'interprétation donnée par le P. N. del Prado, *op. cit.*, p. xxi-xxxiii. Le P. Hugon, *op. cit.*, p. 748 sq., parle de même et remarque l'insistance de saint Thomas sur le principe qui a été reconnu par la bulle *Ineffabilis Deus*, d'après lequel Marie a été sanctifiée par les mérites futurs de son Fils, mais le saint Docteur ne se serait pas prononcé sur la question de savoir si cette rédemption a *préservé* Marie du péché originel ou le lui a *remis*.

En d'autres termes, saint Thomas n'aurait pas nié le privilège, mais il lui serait plutôt favorable.

A cette interprétation on oppose surtout deux textes; dans la *Somme théologique*, IIIa, q. xxvii, a. 2, ad 2um, il est dit : *B. Virgo contraxit quidem originale peccatum, sed ab eo fuit mundata, antequam ex utero nasceretur;* et *In IIIum Sent.*, dist. III, q. i, a. 1, ad 2am quam, on lit : *sanctificatio B. Virginis non potuit esse decenter ante infusionem animæ, quia gratiæ capax nondum erat, sed nec in ipso instanti infusionis, ut scilicet per gratiam tunc sibi infusam conservaretur ne culpam originalem incurreret.* Les PP. del Prado, Hugon et les autres théologiens cités plus haut entendent ainsi ces deux passages. Si l'on se rappelle l'affirmation du privilège formulée *In Ium Sent.* et les exigences du principe invoqué de la rédemption de Marie par le Christ, ce qui est dit en ces derniers textes doit s'entendre du *debitum culpæ originalis*, plutôt que du péché originel lui-même, et de l'animation qui précède la sanctification selon une priorité de nature, non de temps.

Il faut avouer, comme le remarque le P. B.-H. Merkelbach, *op. cit.*, p. 129 sq., que ces distinctions opportunes n'ont pas été formulées par saint Thomas; il a écrit *contraxit peccatum originale* et non pas *debebat contrahere*, ou *contraxisset si non præservata fuisset.* Et *Quodl.* vi, q. v, a. 1, il a écrit : *Creditur quod cito post conceptionem et animæ infusionem B. Maria virgo fuerit sanctificata*, sans distinguer la priorité de nature et celle de temps.

Mais il faut ajouter avec le P. Vosté, *op. cit.*, 2e éd., 1940, p. 18, qu'à la fin de sa vie, en 1272-1273, saint Thomas paraît bien revenir à l'affirmation de ses débuts, *In Ium Sent.*, dist. XLIV, q. i, a. 3, ad 3um : *talis fuit puritas B. M. V. quæ a peccato originali et actuali immunis fuit.* Il écrit en effet, *In Ps. XIV* (déc. 1272), ℣. 2 : *Sed in Christo et in Virgine Maria nulla omnino macula fuit.* — *In Ps. XVIII*, ℣. 6 : *In sole posuit, etc., id est corpus suum (Christus) posuit in sole, id est in B. Virgine, quæ nullam habuit obscuritatem peccati* (Cant., iv, 7) : « *Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te.* » — *Compendium theologiæ*, c. 224 : *Non solum a peccato actuali immunis fuit B. V. Maria, sed etiam ab originali speciali privilegio mundata;* si c'est *speciali privilegio*, ce ne fut pas comme Jérémie et Jean-Baptiste. Enfin *In expositione Salutationis angelicæ* (3-4 avril 1273), selon l'édition critique récemment faite (Plaisance, 1931) par I.-F. Rossi, C. M. *(Gratia plena)* on lit : *Tertio excelluit angelos quantum ad puritatem, quia B. Virgo non solum fuit pura in se, sed etiam procuravit puritatem aliis. Ipsa enim purissima fuit et quantum ad culpam, quia nec originale, nec mortale, nec veniale peccatum incurrit. Item quantum ad pœnam (scil. ad tres maledictiones), specialim immunis fuit a corruptione sepulchri.* Il est vrai que dans ce même endroit, plus haut, saint Thomas dit : *B. V. Maria in originali est concepta, sed non nata*, mais nous savons que pour lui *la conception* du corps a une notable priorité de temps sur *l'animation* et, si l'on veut écarter de cet écrit une contradiction inadmissible à quelques lignes de distance, on doit voir dans les paroles *in originali concepta* le *debitum contrahendi* à raison du corps formé par génération ordinaire et non pas le péché originel lui-même, qui ne peut être que dans l'âme : cf. C.

Frietoff, *loc. cit.*, p. 329, et P. Mandonnet dans *Bulletin thomiste*, janvier-mars 1933, Notes et communications, p. 164-167. Nous concluons avec le P. Vosté, *op. cit.*, 2e éd., 1940, p. 19 : *tendens ad finem cursus sui in hoc mundo, paulatim declinabat iterum Angelicus Doctor ad primam suam affirmationem : Talis fuit puritas beatæ Virginis, quæ a peccato originali et actuali immunis fuit* (*I Sent.*, 1254).

2. Sur *la plénitude de grâce* ou sainteté positive de Marie, saint Thomas dit, IIIa, q. xxvii, a. 5 : *B. V. Maria tantam gratiæ obtinuit plenitudinem ut esset propinquissima auctori gratiæ.* Il ajoute, ad 2um, au sujet de la plénitude initiale, *per quam reddebatur idonea ad hoc quod esset mater Christi.* Et comme la maternité divine est, par son terme, d'ordre hypostatique, la plénitude initiale de grâce en Marie dépassait déjà la grâce même finale des autres saints et des anges. En d'autres termes, Marie, comme future mère de Dieu, était plus aimée par Dieu que tout autre saint et que les anges; or, la grâce est l'effet de l'amour de Dieu pour nous et lui est proportionnée. Il est même probable, selon bien des thomistes, que la plénitude initiale de grâce en Marie dépassait la grâce finale de tous les saints et anges *réunis*, car *elle était déjà plus aimée de Dieu que tous les saints ensemble;* cf. Contenson, Monsabré, E. Hugon, Merkelbach. De fait, selon la Tradition, Marie par ses mérites et sa prière, sans les autres saints et les anges, pouvait dès ici-bas plus obtenir que tous les saints et anges ensemble sans elle. Cette plénitude initiale de grâce habituelle s'accompagnait de la plénitude proportionnée des vertus infuses et des sept dons du Saint-Esprit, qui sont connexes avec la charité.

Ensuite Marie ne cessa, jusqu'à sa mort, de grandir dans la charité. En elle s'appliqua parfaitement le principe formulé par saint Thomas *In Epist. ad Hebr.*, x, 25 : *Motus naturalis (ut lapidis cadentis) quanto plus accedit ad terminum, magis intenditur. Contrarium est de motu violento (v. g. lapidis sursum verticaliter projecti). Gratia autem inclinat in modum naturæ. Ergo qui sunt in gratia, quanto plus accedunt ad finem, plus crescere debent.* D'après ce principe, il y eut en Marie un progrès toujours plus rapide, car les âmes se portent d'autant plus promptement vers Dieu qu'elles se rapprochent de lui et qu'il les attire davantage.

Au moment de l'incarnation, il y eut en la Mère de Dieu une grande augmentation de charité, produite *ex opere operato;* de même au Calvaire lorsqu'elle fut déclarée Mère de tous les hommes. Enfin la grâce ne cessa de grandir en elle jusqu'à sa mort.

4° *Médiation universelle de Marie.* — Par la maternité divine et la plénitude de grâce, Marie était désignée à la fonction de médiatrice universelle entre Dieu et les hommes. Elle a reçu de fait cette fonction, comme le montre la Tradition, qui lui a donné ce titre de médiatrice universelle au sens propre du mot, quoique de façon subordonnée au Christ; ce titre est consacré désormais par la fête spéciale qui se célèbre dans l'Église universelle.

Pour bien entendre le sens et la portée de ce titre, d'après les principes exposés plus haut, il faut considérer qu'il convient à Marie pour deux raisons spéciales : 1. parce qu'elle a coopéré par *la satisfaction* et *le mérite* au sacrifice de la croix; 2. parce qu'elle ne cesse *d'intercéder* pour nous, de nous *obtenir* et de nous distribuer toutes les grâces que nous recevons. Il y a là une double médiation, ascendante et descendante.

Marie a coopéré au sacrifice de la croix par manière de satisfaction ou de réparation, en offrant *pour nous* à Dieu, avec une grande douleur et un très ardent amour, la vie de son fils très cher et légitimement adoré, plus cher que sa propre vie. Tandis que le Sauveur a satisfait pour nous en stricte justice, Marie sur le Calvaire a offert pour nous une réparation et satisfaction fondée sur les droits de l'intime amitié ou charité qui l'unissait à Dieu, *satisfactione fundata in jure amicabili.* Elle a mérité ainsi le titre de corédemptrice, en ce sens qu'avec le Christ, par lui et en lui, elle a racheté le genre humain; comme le dit Benoît XV (Denz., 3034, n. 4) : *Filium immolavit, ut dici merito queat, ipsam cum Christo humanum genus redemisse.*

Pour la même raison, tout ce que le Christ en croix nous a mérité en stricte justice, Marie nous l'a mérité d'un mérite de convenance fondé sur la charité qui l'unissait à Dieu; c'est l'enseignement devenu commun, sanctionné par Pie X (cf. Denz., 3034) : *B. Maria Virgo de congruo, ut aiunt, promeruit nobis quæ Christus de condigno promeruit, estque princeps largiendarum gratiarum ministra.* Pour bien entendre cette doctrine, il faut remarquer que pour saint Thomas et les thomistes (Ia-IIæ, q. cxiv, a. 6), le mérite se dit non pas univoquement mais *analogiquement* du mérite *de condigno* qui est un droit à la récompense fondé en justice, et du mérite *de congruo* fondé sur la charité *in jure amicabili.* Cependant ce dernier, s'il est pris au sens propre *(proprie de congruo)*, est encore un *mérite proprement dit*, qui suppose l'état de grâce; ce qui ne peut se dire par exemple de la prière de l'homme qui est en état de péché mortel; celle-ci a une force impétratoire, mais elle n'est dite méritoire *de congruo* qu'au sens large, fondé non pas sur la charité ou l'amitié divine, mais seulement sur la miséricorde de Dieu. La doctrine thomiste de l'analogie s'applique ici parfaitement : entre le mérite *de condigno* et celui qui est *proprie de congruo* il y a analogie de proportionnalité propre, et dans les deux cas mérite proprement dit; tandis que le mérite *de congruo late dicto* se dit ainsi selon une analogie seulement métaphorique. Et donc il faut maintenir que la sainte Vierge a mérité au sens propre du mot, d'un mérite de convenance *de congruo*, toutes les grâces que nous recevons.

De plus Marie exerce encore sa fonction de médiatrice universelle en intercédant pour nous et en nous obtenant toutes les grâces que nous recevons. Cet enseignement, contenu dans la foi de l'Église exprimée dans les prières communes adressées à Marie *(lex orandi, lex credendi)*, est fondé sur l'Écriture et la Tradition. Plusieurs théologiens thomistes qui l'ont montré, admettent en outre que, comme l'humanité de Jésus est cause instrumentale physique de toutes les grâces que nous recevons (IIIa, q. xlviii, a. 6; q. lxii, a. 5), tout porte à penser que Marie, d'une façon subordonnée à Notre-Seigneur, est aussi cause instrumentale physique, et non pas seulement morale, de la transmission de ces grâces. Nous ne croyons pas que la chose puisse s'établir avec une vraie certitude, mais les principes formulés par saint Thomas à ce sujet à propos de l'humanité du Christ inclinent à le penser. Ce qui est certain, c'est que Marie est la mère spirituelle de tous les hommes, qu'elle mérite le titre de *Mater divinæ gratiæ*, comme coadjutrice du Sauveur dans la rédemption, et comme distributrice de la grâce, qu'elle fait dériver sur l'humanité entière. Parmi les auteurs spirituels qui ont le mieux montré les applications de cette doctrine, il faut citer le B. Grignion de Montfort : *Traité de la vraie dévotion à la sainte Vierge.*

X. Les moyens de salut : les sacrements; l'Église; les fins dernières. — 1° *Les sacrements.* — Pour achever l'exposé de la partie dogmatique de la synthèse thomiste, nous rappellerons ici les principales thèses sur les sacrements en général, sur la transsubstantiation, le sacrifice de la messe, sur l'attrition et sur la reviviscence des mérites par l'absolution sacramentelle.

1. *Sur les sacrements en général*, saint Thomas a

précisé trois points importants relatifs à leur efficacité, à ce qu'on peut appeler en eux la matière et la forme, enfin à la raison d'être des sacrements.

Selon lui, les sacrements de la Loi nouvelle sont des signes efficaces de la grâce, qui la produisent *ex opere operato*, par une causalité physique instrumentale. Cf. IIIª, q. LXII, a. 1-5. Il dit, *ibid.*, a. 4 : *in sacramento est quædam virtus instrumentalis ad inducendum sacramentalem effectum*, et a. 5 : *Principalis causa efficiens gratiæ est ipse Deus, ad quem comparatur humanitas Christi, sicut instrumentum conjunctum, sacramentum autem sicut instrumentum separatum.* Le sens de ces textes et du contexte est des plus clairs; aussi l'ensemble des thomistes, à l'exception de Melchior Cano, admet-il que les sacrements sont cause physique instrumentale de la grâce; le mot « physique » n'est pas chez saint Thomas, mais celui-ci affirme ici la causalité instrumentale réelle, qui n'est certes pas d'ordre moral.

Le saint Docteur, *ibid.*, q. LX, applique aussi analogiquement aux sacrements la théorie de *la matière et de la forme*, et précise sur ce point ce qu'avaient dit Guillaume d'Auxerre et Alexandre de Halès. Il y a en effet analogie dans l'ordre de la signification entre les choses et les paroles du sacrement et la matière et la forme des corps: les paroles déterminent la signification des choses sensibles, par exemple la formule baptismale détermine la signification de l'ablution qu'elle accompagne. De même, selon saint Thomas, l'absolution est la forme du sacrement de pénitence, qui a pour matière les actes extérieurs du pénitent. Quant au mariage (ce qui a été fort discuté), le consentement des conjoints seul contient la matière et la forme. *In IVum Sent.*, dist. XXVI, q. II. Il y a là une analogie de proportionnalité qui ne doit pas être forcée, elle doit rester souple, c'est une manière légitime de s'exprimer fondée en réalité.

Chaque sacrement du reste est *spécifié par l'effet spécial qu'il doit produire*, chacun est essentiellement relatif à cet effet et, pour que le Christ ait *institué* un sacrement, il n'est pas nécessaire qu'il en ait déterminé lui-même la matière et la forme, il suffit qu'il ait manifesté qu'il voulait un signe sensible qui produisît *tel effet spécial*.

Quant au *nombre* des sacrements, saint Thomas en montre la convenance par leur raison d'être, selon une analogie entre la vie naturelle et la vie surnaturelle. Q. LXV, a. 1. Dans l'ordre naturel, l'homme doit recevoir la vie, y croître, s'y maintenir et, au besoin, être guéri, puis rétabli; ces mêmes besoins existent dans l'ordre surnaturel, c'est à eux que correspondent, pour le chrétien, le baptême, la confirmation, l'eucharistie, la pénitence, l'extrême-onction. De plus, dans ses rapports sociaux, l'homme, dans l'ordre naturel, est perfectionné soit en vue d'exercer une fonction publique, soit en vue de la propagation; à ce double but répondent, dans l'ordre surnaturel, les sacrements de l'ordre et du mariage.

2. *Sacrements en particulier.* — Nous ne pouvons ici exposer le détail de la doctrine de saint Thomas sur chacun des sept sacrements. Nous noterons seulement ce qu'il dit sur trois points particulièrement importants : sur la transsubstantiation, sur le sacrifice de la messe et, à propos du sacrement de pénitence, sur la différence de l'attrition et de la contrition.

a) La transsubstantiation. — Selon saint Thomas, q. LXXV, a. 2, la transsubstantiation ou conversion de toute la substance du pain au corps du Christ et de toute la substance du vin à son précieux sang est nécessaire pour expliquer la présence réelle. Si en effet le corps glorieux du Christ *ne cesse pas d'être au ciel* et s'il est impassible, il ne peut être rendu réellement présent sous les espèces du pain et du vin par une action divine qui s'exercerait sur lui, comme le serait une action adductive, qui le ferait descendre du ciel vers chaque hostie consacrée. Si donc le corps du Christ lui-même n'est pas ici sujet de changement, il ne peut devenir réellement présent dans l'eucharistie que par le changement de la substance du pain et du vin en lui. Bref, si un corps devient présent là où il n'était pas, ce ne peut être, en vertu du principe d'identité, que par son propre changement ou par le changement d'un autre corps en lui; tout comme une colonne immobile qui était à ma droite ne peut être à ma gauche que si j'ai changé par rapport à elle. Saint Thomas dit expressément, *ibid. : Aliquid non potest esse alicubi, ubi prius non erat, nisi vel per loci mutationem, vel per alterius conversionem in ipsum, sicut in domo aliqua de novo incipit esse ignis, aut quia illuc defertur, aut quia ibi generatur.*

Par cette conversion de la substance du pain au corps du Christ, celui-ci, sans être lui-même sujet de changement, est rendu réellement présent sous les accidents du pain, car ces derniers perdent la relation réelle de contenance qu'ils avaient à la substance du pain et acquièrent une relation réelle de contenance au corps du Christ. Cette nouvelle relation réelle demande un fondement réel qui n'est autre que la transsubstantiation. Celle-ci étant admise, saint Thomas en déduit tout ce qui concerne la présence réelle du corps du Christ et de ses accidents et tout ce qui doit être admis pour les accidents eucharistiques. Cette doctrine est ainsi parfaitement conforme au principe d'économie, qui nous demande d'expliquer les faits sans multiplier inutilement leurs causes.

Duns Scot n'a pourtant pas admis cette doctrine, il a voulu expliquer la présence réelle par l'annihilation de la substance du pain et par l'adduction de la substance du corps du Christ. *In IVum*, dist. X, q. I, dist. XI, q. III. Aussi plusieurs théologiens, qui l'ont en partie suivi, parlent de « transsubstantiation adductive » : Bellarmin, De Lugo, Vasquez. Mais ce n'est plus conserver le sens propre des mots conversion et transsubstantiation, dont se sont servis les conciles. Parler en effet de transsubstantiation adductive, ce n'est plus admettre la conversion d'une substance en une autre, mais la substitution de l'une à l'autre.

De plus, on ne peut expliquer en quoi consiste cette adduction invisible du corps du Christ, lequel ne cesse pas d'être au ciel et est impassible. Aussi les thomistes maintiennent-ils ce qu'a affirmé saint Thomas : le corps du Sauveur n'est pas rendu présent dans l'eucharistie par une action divine qui s'exercerait sur lui-même, il ne devient pas sujet d'un changement, il n'est pas mu localement vers l'eucharistie, il n'est pas non plus physiquement changé dans sa quantité, dans ses qualités, ni dans sa substance. Si donc la présence réelle ne peut s'expliquer par un changement dans le corps du Christ lui-même, elle ne peut provenir que de la conversion en lui de la substance du pain. On ne peut admettre non plus, selon les thomistes, que la transsubstantiation soit une action quasi reproductrice du corps du Christ (Suarez), car il préexiste au ciel et n'est pas multiplié ni changé. C'est numériquement le même corps glorieux qui est au ciel et qui est le terme de la conversion. Si Gonet et Billuart ont ici reproduit un peu la terminologie de Suarez, ils enseignent pourtant comme tous les thomistes la conversion proprement dite. Elle est nettement exprimée dans le catéchisme du concile de Trente, qui fut rédigé par des théologiens dominicains. Il y est dit, part. II, c. IV, n. 37-39 : *Ita fit, ut tota panis substantia divina virtute, in totam corporis Christi substantiam, sine ulla Domini nostri mutatione, convertatur.*

Enfin la formule sacramentelle *hoc est corpus meum* est manifestement vérifiée par la conversion de toute la substance du pain en celle du corps du Christ,

tandis qu'elle n'exprime pas l'annihilation de la première, ni l'adduction de la seconde, lesquelles du reste sont sans lien entre elles : l'annihilation ne produit pas l'adduction, ni inversement. En réalité, il n'y a pas deux interventions divines distinctes et indépendantes, il n'y en a qu'une, la conversion, et c'est la seule dont parlent les conciles. En particulier le concile de Trente dit : *si quis negaverit mirabilem et singularem conversionem totius substantiæ panis in corpus et totius substantiæ vini in sanguinem, manentibus duntaxat speciebus panis et vini, quam quidem conversionem Ecclesia aptissime transsubstantiationem appellat, A. S.* Denz.-Bannw., n. 834. Cf. Cajétan, Jean de Saint-Thomas, les Salmanticenses et plus récemment N. del Prado, L. Billot, Hugon, etc.

Quel est à proprement parler le terme « *ad quem* » de la transsubstantiation? Les thomistes reproduisent généralement à ce sujet la formule de Cajétan, *In III*am, q. LXXV, a. 3, n. 8 : *id quod erat panis, nunc est corpus Christi.* Ce terme n'est pas précisément en effet le corps du Christ pris absolument, car il préexiste à la transsubstantiation, mais c'est le corps du Christ *ut est ex pane.* Plus explicitement le terme de la transsubstantiation, c'est que ce qui était la substance du pain soit maintenant le corps du Christ. Et, comme la transsubstantiation se fait *in instanti*, cet instant, qui est celui du *fieri* et du *factum esse*, s'exprime ainsi : c'est le *primum non esse panis* et le *primum esse corporis Christi sub speciebus panis;* sitôt auparavant il y a un temps divisible à l'infini; cf. *ibid.*, a. 7.

Comment la transsubstantiation est-elle possible? Saint Thomas, *ibid.*, a. 4, corp. et ad 3um; cf. Cajétan, l'explique en rappelant que Dieu créateur a un pouvoir immédiat sur l'être en tant qu'être de toute chose créée; c'est ainsi qu'il a pu le produire de rien, *ex nullo præsupposito subjecto;* par suite Dieu peut convertir tout l'être d'une chose en l'être d'une autre : *id quod entitatis est in una, potest auctor entis convertere in id quod est entitatis in altera, sublato eo per quod ab illa distinguebatur.* A. 4, ad 3um. Tandis que dans la mutation substantielle il y a un sujet (la matière), qui reste sous les deux formes substantielles qui se succèdent, ici dans la transsubstantiation il n'y a *pas de sujet* permanent, mais toute la substance du pain (matière et forme) est convertie en celle du corps du Christ; cf. *ibid.*, a. 8. Ces formules de saint Thomas seront reproduites par le concile de Trente. Denz.-Bannw., n. 877, 884.

De là dérive dans la doctrine de saint Thomas tout ce qui y est affirmé ensuite sur la présence réelle de la substance du corps du Christ dans l'eucharistie, *non sicut in loco, sed per modum substantiæ*, q. LXXVI, a. 1, 2, 3, 5, sur la présence réelle de la quantité du corps du Christ, a. 3, 4, qui elle aussi est dans l'eucharistie *per modum substantiæ*, c'est-à-dire selon son rapport à la substance et non pas selon son rapport au lieu, car elle n'y est présente qu'à raison de la transsubstantiation, et non pas par adduction locale. De même on s'explique que ce soit numériquement le même corps du Christ qui est au ciel et dans l'eucharistie, sans être divisé ni distant de lui-même, puisqu'il est dans l'eucharistie, *non sicut in loco*, mais à la manière de la substance, qui est d'ordre supérieur à l'espace. Toujours par la même raison s'explique tout ce que le saint Docteur enseigne, q. LXXVII, a. 1, 2, 3, etc., sur les accidents eucharistiques, qui sont *sine proprio subjecto* et *sine ullo subjecto.* Toutes ces thèses ne sont que des corollaires de la doctrine de la transsubstantiation. On ne saurait mieux observer le principe d'économie, tandis qu'il ne l'est pas du tout en plusieurs théories qu'on a voulu substituer à la doctrine de saint Thomas; elles sont d'une complication factice et inutile; on y trouve une juxtaposition quasi mécanique de raisons, et non pas une unité organique, qui ne peut provenir que d'une idée mère. Ici encore se manifeste admirablement la puissance de synthèse de saint Thomas.

b) Le sacrifice de la messe. IIIa, q. LXXXIII, a. 1. — La question principale relative à l'essence du sacrifice de la messe ne se pose pas de la même manière à l'époque de saint Thomas et après l'apparition du protestantisme, mais au début de l'article 1, qu'il consacre à ce problème, saint Thomas a formulé très explicitement l'objection qui sera reprise et développée par les protestants.

Au XIIIe siècle les théologiens posent généralement le problème en ces termes : *Utrum in celebratione hujusce sacramenti (eucharistiæ) Christus immoletur, loc. cit.*, a. 1, et ils répondent communément avec Pierre Lombard par la distinction de saint Augustin, *Lettre à Boniface* (cf. *ibid. : sed contra*) : *Semel immolatus est in semetipso Christus, et tamen quotidie immolatur in sacramento* ou *immolatur sacramentaliter, non realiter seu physice sicut in cruce.* A la messe il y a, selon eux, immolation non pas réelle ou physique du corps du Christ, car il est maintenant glorieux et impassible, mais immolation sacramentelle. C'était déjà le langage commun des Pères, cf. M. Lepin, *L'idée du sacrifice de la messe*, 2e éd., 1926, p. 38, 51, 84-87, 103, 152; il est reproduit par Pierre Lombard, *IV Sent.*, dist. VIII, n. 2, et par ses commentateurs, notamment par saint Bonaventure et saint Albert le Grand; cf. Lepin, *op. cit.*, p. 158 sq., 164 sq.

Saint Thomas dit, *loc. cit.*, au corps de l'article :

> Respondeo dicendum, quod duplici ratione celebratio hujus sacramenti dicitur immolatio Christi. Primo quidem, quia, sicut dicit Augustinus ad Simplicianum, l. II, q. III, « solent imagines earum rerum nominibus appellari, quarum imagines sunt... ». Celebratio autem hujus sacramenti, sicut supra dictum est q. LXXIX, a. 1, *imago quædam est repræsentativa passionis Christi*, quæ est vera immolatio... Alio modo quantum ad effectum passionis Christi, quia scilicet per hoc sacramentum participes efficimur fructus dominicæ passionis.

Saint Thomas a dit plus haut, q. LXXIV, a. 1 ; LXXVI, a. 2, ad 1um : comme sur la croix, le corps et le sang du Christ ont été séparés physiquement, à la messe ils sont séparés sacramentellement, par la double consécration, en ce sens que la substance du pain est convertie au corps du Christ, et la substance du vin en celle de son précieux sang; le Christ est ainsi réellement présent sur l'autel en état de mort, son sang n'est pas physiquement répandu, mais sacramentellement répandu, bien que le corps du Christ soit par concomitance sous les espèces du vin et son sang sous celles du pain.

Après l'apparition du protestantisme, qui nia que la messe fût un vrai sacrifice, les théologiens catholiques posent la question un peu autrement, non plus : *Utrum in celebratione hujus sacramenti Christus immoletur*, mais : *Utrum missa sit verum sacrificium, an solum memoriale præteriti Crucis sacrificii.*

Saint Thomas pourtant n'ignorait point l'objection principale qui sera faite par les protestants, il la formule en ces termes, *loc. cit.*, a. 1, obj. 2 : *Immolatio Christi facta est in cruce, in qua tradidit semetipsum oblationem et hostiam Deo in odorem suavitatis, ut dicitur ad Eph.*, V. *Sed in celebratione hujusce mysterii Christus non crucifigitur, ergo nec immolatur.* Le saint Docteur répond ad 2um, qu'il n'y a pas à la messe l'immolation sanglante de la croix, mais avec la présence réelle du Christ son immolation figurée, mémorial de la précédente.

L'objection reparaît en des formes variées chez Luther, chez Calvin, chez Zwingle. Ce dernier dit : *Christus semel tantum mactatus est, et sanguis semel*

tantum fusus est. Ergo semel tantum oblatus est. Zwinglii opera, t. II, fol. 183; cf. Lepin, *op. cit.*, p. 248. Cette objection revient à dire : tout vrai sacrifice comporte une immolation réelle de la victime offerte; or, à la messe, il n'y a pas immolation réelle du corps du Christ, qui est maintenant glorieux et impassible; donc la messe n'est pas un vrai sacrifice.

A cette objection le concile de Trente répond en rappelant la doctrine communément enseignée par le Pères et par les théologiens du XIIIe siècle, notamment par saint Thomas, et il distingue l'immolation sanglante et l'immolation non sanglante ou sacramentelle, cf. *Conc. Trid.*, sess. XXII, cap. I.

Tout vrai sacrifice comporte-t-il l'immolation réelle de la victime offerte? Cela est requis en tout sacrifice sanglant, mais non pas dans le sacrifice non sanglant de la messe, il suffit qu'il y ait une *immolatio incruenta* ou sacramentelle qui représente l'immolation sanglante de la croix et en applique les fruits. C'est en substance ce qu'avait dit saint Thomas, IIIa, q. LXXXIII, a. 1. Et c'est ainsi qu'ont répondu à l'objection protestante les meilleurs thomistes, notamment Cajétan, *Opusc. de missæ sacrificio et ritu adversus Lutheranos*, 1531, c. VI : *modus incruentus sub specie panis et vini oblatum in cruce Christum immolatitio modo repræsentat*, cité par M. Lepin, *op. cit.*, p. 260, 280, 283. De même Jean de Saint-Thomas, *Cursus theol.*, *De sacramentis*, éd. Paris, 1667, disp. XXXII, p. 285 : *Concludo : essentialem rationem sacrificii consistere in consecratione, non absolute, sed prout separativa sanguinis a corpore sacramentaliter et mystice... Nam in cruce oblatum est sacrificium per separationem realem sanguinis Christi a corpore : ergo illa actio quæ separat mystice et sacramentaliter istum sanguinem, est idem sacrificium quod in cruce, solum differens in modo, quia hic sacramentaliter, ibi realiter.* Les carmes de Salamanque enseignent la même doctrine dans leur *Cursus theologiæ*, éd. Paris 1882, tr. XXIII, disp. XIII, dub. I, n. 2, t. XVIII, p. 759. Mais les carmes de Salamanque ajoutent, n. 29, ce qui n'est pas admis par tous les thomistes, *sumptio sacramenti a sacerdote facta pertinet ad essentiam hujus sacrificii;* pour beaucoup d'autres thomistes la communion du prêtre n'appartient pas précisément à l'essence du sacrifice, mais à son intégrité (elle ne détruit du reste que les espèces eucharistiques et non pas le corps du Christ qui est la victime offerte dans le sacrifice). Quoi qu'il en soit de ce dernier point, les carmes de Salamanque admettent bien que la double consécration constitue une immolation non pas réelle mais sacramentelle. C'est la même doctrine qui se trouve chez Bossuet dans ses *Méditations sur l'Évangile*, *La Cène*, 1re partie, 57e jour. Cette thèse est reproduite par la majorité des thomistes actuels et même des théologiens contemporains, comme le cardinal Billot et ses disciples, Tanquerey, Pègues, Héris, etc. Elle nous paraît être la véritable expression de la pensée de saint Thomas.

Il faut reconnaître que certains thomistes, comme Gonet, Billuart, Hugon, sous l'influence, semble-t-il, de Suarez, ont cherché dans la double consécration une immutation réelle; ils ont dû reconnaître que seules la substance du pain et celle du vin sont réellement changées; or, elles ne sont pas la chose offerte en sacrifice. Ils ont alors admis avec Lessius une *immolation virtuelle* du corps du Christ, en ce sens que *vi verborum consecrationis*, le corps du Christ serait réellement séparé du sang, s'il ne lui restait pas uni par concomitance du fait que le corps du Christ est maintenant glorieux et impassible. Cette innovation ne paraît pas heureuse, parce que cette immolation virtuelle de fait n'est pas réelle, elle reste seulement mystique ou sacramentelle; et de plus elle renouvellerait virtuellement la mise à mort du Christ; or, saint Thomas, IIIa, q. XLVIII, a. 3, ad 3um, dit de cette mise à mort du Christ *non fuit sacrificium, sed maleficium*, elle n'est donc pas à renouveler ni réellement ni virtuellement.

Il reste donc qu'il n'y a à la messe que l'immolation sacramentelle du Christ, ou la séparation sacramentelle de son corps et de son sang, par la double consécration; en ce sens, le sang du Christ est sacramentellement répandu.

Cette immolation sacramentelle suffit-elle pour que la messe soit un vrai sacrifice? Elle suffit, selon les thomistes cités plus haut, pour deux raisons : c'est que dans le sacrifice en général l'immolation extérieure est toujours *in genere signi*, et de plus l'eucharistie est en même temps un sacrifice spécial et un sacrement.

Tout d'abord, il peut y avoir un vrai sacrifice sans immolation réelle, mais avec une immolation équivalente, surtout si elle est le signe d'une immolation sanglante passée. La raison en est que déjà dans le sacrifice en général l'immolation extérieure est toujours *in genere signi;* elle est *le signe* de l'immolation intérieure « du cœur contrit et humilié » et, sans cette dernière, elle ne vaudrait rien, ainsi le sacrifice de Caïn qui n'était que le simulacre d'un rite religieux. Comme le dit saint Augustin en un texte souvent cité par saint Thomas : *Sacrificium visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est sacrum signum, est. De civ. Dei*, l. X, c. V. Cf. S. Thomas, IIa-IIæ, q. LXXXI, a. 7; q. LXXXV, a. 2, corp. et ad 2um.

Même dans le sacrifice sanglant, l'immolation extérieure d'un animal est requise, non pas comme la mise à mort *physique*, condition préalable de la manducation de cet animal, mais comme *signe* d'une oblation, d'une adoration, d'une contrition intérieures, sans lesquelles elle n'a plus aucun sens religieux, ni aucune valeur. S'il en est ainsi, on comprend qu'il puisse y avoir un sacrifice réel et non sanglant, dont l'immolation soit seulement sacramentelle *in genere signi*, sans la séparation réelle ou physique du corps et du sang du Sauveur qui est maintenant impassible. Cette immolation sacramentelle est du reste ainsi *le mémorial* de l'immolation sanglante du Calvaire, dont elle nous applique les fruits, et l'eucharistie contient *Christum passum*, le Christ qui a réellement souffert autrefois. Bien plus cette immolation du Verbe fait chair à la messe, quoique seulement sacramentelle, est un signe d'adoration réparatrice *beaucoup plus expressif* que l'immolation sanglante de toutes les victimes de l'Ancien Testament. Saint Augustin et saint Thomas (Ia, q. LXXXIII, a. 1) ne requièrent certainement pour la messe rien de plus, comme immolation, que l'immolation sacramentelle.

Cela se conçoit aussi pour cette seconde raison que l'eucharistie est en même temps un sacrement et un sacrifice; il ne faut pas s'étonner dès lors qu'en elle l'immolation extérieure de la victime offerte, soit non pas réelle ou physique, mais sacramentelle.

Il ne s'ensuit pas cependant que la messe ne soit aux yeux de saint Thomas qu'une *oblation*. Celui-ci écrit : IIa-IIæ, q. LXXXV, a. 3, ad 3um :

> Sacrificia proprie dicuntur quando circa res Deo oblatas aliquid fit, sicut quod animalia occidebantur et comburebantur, quod panis frangitur et comeditur et benedicitur. Et hoc ipsum nomen sonat, nam sacrificium dicitur ex hoc quod homo facit aliquid sacrum. Oblatio autem directe dicitur, cum Deo aliquid offertur, etiamsi nihil circa ipsum fiat; sicut dicuntur offerri denarii, vel panes in altari, circa quos nihil fit. Unde omne sacrificium est oblatio, sed non convertitur.

Le sacrifice de la messe n'est pas une simple oblation, mais un vrai sacrifice, *quia aliquid fit circa rem oblatam :* la double transsubstantiation qui est la

condition nécessaire de la présence réelle et le substratum indispensable de l'immolation sacramentelle.

A propos du sacrifice de la messe, le saint Docteur insiste sur un autre point capital : *le prêtre principal qui offre actuellement la messe, c'est le Christ lui-même,* dont le célébrant n'est que le ministre, et un ministre qui, au moment de la consécration, parle, non pas en son propre nom, ni même précisément au nom de l'Église, comme lorsqu'il dit *oremus,* mais au nom du Sauveur, « toujours vivant pour intercéder pour nous ». Hebr., vii, 25.

Saint Thomas dit expressément, IIIa, q. LXXXII, a. 1 : *Hoc sacramentum est tantæ dignitatis quod non conficitur nisi in persona Christi.* Et *ibid.*, a. 7, ad 3um : *Sacerdos in missa in orationibus quidem loquitur in persona Ecclesiæ, in cujus unitate consistit; sed in consecratione sacramenti loquitur in persona Christi, cujus vicem in hoc gerit per ordinis potestatem;* cf. q. LXXVIII, a. 1. Tandis que le prêtre qui baptise dit : *ego te baptizo,* lorsqu'il absout : *ego te absolvo,* lorsqu'il consacre il ne dit pas : *ego panem hunc consecro,* mais : *Hoc est corpus meum;* cf. *ibid.*, a. 4. Le célébrant parle au nom du Christ dont il est le ministre et l'instrument. Il ne dit pas : « Ceci est le corps du Christ », mais *Hoc est corpus meum,* et il le dit, non pas comme un récitatif, en rapportant seulement des paroles passées, il le dit comme une formule pratique qui produit à l'instant ce qu'elle signifie, c'est-à-dire la transsubstantiation et la présence réelle. Par la voix et par le ministère du célébrant, c'est le Christ lui-même, prêtre principal, qui consacre, si bien que la consécration faite par un prêtre légitimement ordonné est toujours valide, quelle que soit l'indignité personnelle de celui-ci. Q. LXXXII, a. 5 et 6; LXXXIII, a. 1, ad 3um.

Suffit-il dès lors avec certains théologiens, comme Scot, Amicus, M. de la Taille, de dire que le Christ *offre,* non pas actuellement, mais *virtuellement* la Messe, en tant qu'il l'a instituée autrefois en ordonnant d'offrir ce sacrifice jusqu'à la fin du monde?

Selon saint Thomas et ses disciples, ce serait diminuer l'influence du Christ; en réalité il offre *actuellement* chaque messe, comme prêtre principal; si le ministre, quelque peu distrait en cette minute, n'a plus qu'une intention virtuelle, le Christ, prêtre principal, *veut actuellement* cette consécration et cette transsubstantiation; et en outre son humanité est, selon saint Thomas, la cause instrumentale physique de la double transsubstantiation; cf. IIIa, q. LXII, a. 5.

C'est en ce sens que les thomistes avec la grande majorité des théologiens entendent ces paroles du concile de Trente : *Una eademque est hostia, idem nunc offerens sacerdotum ministerio qui se ipsum tunc in cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa.* Denz.-Bannw., n. 940. C'est le même sacrifice en substance, car c'est la même victime et le même prêtre principal qui l'offre actuellement, mais le mode diffère, car l'immolation n'est plus sanglante mais sacramentelle, et l'oblation n'est plus douloureuse, ni méritoire (le Christ n'est plus *viator*); cependant l'oblation d'adoration réparatrice, d'intercession, d'action de grâces est toujours vivante en son cœur; elle est comme l'âme du sacrifice de la messe. Que telle soit la pensée de saint Thomas, on peut s'en rendre compte par ce qu'il dit de l'intercession du Christ toujours vivant, dans son commentaire sur l'épître aux Hébreux, vii, 25; sur l'épître aux Romains, viii, 34, et IIa-IIæ, q. LXXXIII, a. 11. Voir à ce sujet les carmes de Salamanque, *Cursus theol., De eucharistiæ sacramento,* disp. XIII, dub. III, n. 48 et 50; Gonet, *De incarnatione,* disp. XXII, a. 2 : *Christus etiam nunc in cælo existens, vere et proprie orat (intercedendo), nobis divina beneficia postulando;* spécialement il intercède pour nous comme prêtre principal de la messe. Ainsi l'oblation intérieure toujours vivante au cœur du Christ, prêtre pour l'éternité, est l'âme du sacrifice de la messe; elle suscite et entraîne l'oblation intérieure du célébrant et celle de tous les fidèles qui s'unissent à lui. Telle est, à n'en pas douter, la doctrine commune, exprimée à plusieurs reprises par saint Thomas et ses meilleurs commentateurs. Cf. R. Garrigou-Lagrange, O. P., *Le Sauveur et son amour pour nous,* Paris, 1933, p. 356-385.

La valeur infinie de chaque messe est affirmée par les plus grands thomistes contre Durand et Scot; on trouvera les références à leurs ouvrages dans les Salmanticenses, *De euch.*, disp. XIII, dub. I, n. 107. Cette valeur infinie est fondée sur la dignité de la victime offerte et sur celle du prêtre principal, puisque c'est le même sacrifice en substance que celui de la croix, bien que l'immolation soit ici sacramentelle et non plus sanglante. Le concile de Trente lui-même dit que la valeur de cette oblation ne peut être diminuée par l'indignité du ministre. Une seule messe peut être dès lors aussi profitable pour dix mille personnes bien disposées que pour une seule, comme le soleil éclaire et réchauffe aussi bien sur une place dix mille hommes qu'un seul. Les carmes de Salamanque, *ibid.*, examinent longuement les objections faites contre cette doctrine, objections qui perdent de vue la dignité infinie de la victime offerte (valeur objective) et celle du prêtre principal (valeur personnelle de tout acte théandrique du Christ).

c) Attrition et contrition. IIIa, q. LXXXV, a. 3 et 4; *Suppl.*, q. I, a. 1; q. II, a. 1, 2, 3, 4. — La contrition, en tant qu'elle fait abstraction de la perfection ou de l'imperfection du repentir, est communément définie : *animi dolor et detestatio de peccato commisso cum proposito non peccandi de cetero;* ce sont les termes mêmes du concile de Trente, sess. XIV, c. 4. Quant à la contrition parfaite, elle procède de la charité, tandis que la contrition imparfaite ou attrition se trouve dans une âme qui est encore en état de péché mortel. De là naît un difficile problème sur le caractère surnaturel de l'attrition et sur ses rapports avec l'amour de Dieu.

Il faut ici éviter deux erreurs extrêmes, opposées entre elles, qui aboutissent l'une au laxisme, l'autre au jansénisme. Les laxistes ont soutenu qu'il est probable que l'attrition naturelle, pourvu qu'elle soit honnête, lorsqu'elle est unie à l'absolution sacramentelle, suffit à la justification : *Probabile est sufficere attritionem naturalem, modo honestam.* Denz.-Bannw., n. 1207. Les jansénistes au contraire, ne voyant pas de milieu entre la charité et la cupidité souvent opposées par saint Augustin, ont dit que l'attrition qui ne s'accompagne pas de l'amour de bienveillance de Dieu pour lui-même n'est pas surnaturelle : *Attritio, quæ gehennæ et pœnarum metu concipitur, sine dilectione benevolentiæ Dei propter se non est bonus motus ac supernaturalis.* Denz.-Bannw., n. 1305. De ce point de vue il semble que l'attrition inclut un acte initial de charité, mais alors elle justifierait sans l'absolution, avec le simple vœu de recevoir ensuite le sacrement de pénitence.

Il s'agit donc de montrer que l'attrition sans la charité est bonne, qu'elle peut être surnaturelle et qu'elle suffit alors à recevoir fructueusement l'absolution sacramentelle.

L'enseignement des thomistes sur ce point est exposé par Cajétan. *In IIIam*, q. LXXXV, et surtout opuscule *De contritione* réimprimé dans l'édition léonine de la *Somme* à la suite du commentaire de Cajétan sur les articles de saint Thomas relatifs à la pénitence. Cajétan dit dans cet opuscule, q. I, que l'attrition est une *contritio informis* qui déteste déjà le péché ou l'offense faite à Dieu à cause d'un amour initial de Dieu. Voir aussi les carmes de Salamanque, *De pœnitentia,* disp. VII, n. 50, et Billuart, *De pœnitentia,*

diss. IV, a. 7, et récemment P. J. Périnelle, O. P., *L'attrition d'après le concile de Trente et d'après saint Thomas d'Aquin*, 1927, Bibliothèque thomiste, t. x, sect. théol. I.

On se demande surtout si, pour recevoir avec fruit l'absolution, il suffit d'avoir l'attrition *pure formidolosa*, simplement inspirée par la crainte des châtiments de Dieu, ou s'il faut en outre un certain amour de Dieu et lequel.

Les thomistes montrent contre les laxistes que certainement l'attrition qui serait seulement un acte naturel *ethice bonus*, un regret honnête, mais non surnaturel de nos fautes, ne suffit pas, même unie à l'absolution sacramentelle, car cet acte étant d'ordre naturel n'est pas encore un acte salutaire, ni une disposition à la justification qui est essentiellement surnaturelle.

D'autre part il est clair que l'attrition n'est pas un acte à la fois salutaire et méritoire, car le mérite supposant l'état de grâce, l'attrition ne se distinguerait plus de la contrition. Il est certain aussi qu'elle n'inclut pas un acte minime de charité, si faible soit-il, parce qu'alors elle justifierait même avant de recevoir l'absolution.

La difficulté est donc de trouver un milieu entre *la charité* et *la cupidité*, pour employer les termes de saint Augustin. Cela paraît impossible, car il n'y a pas de milieu entre l'état de grâce, inséparable de la charité, et l'état de péché mortel, où la cupidité, l'amour déréglé de soi-même, l'emporte sur l'amour de Dieu. Comment peut-il y avoir, dans une personne qui est encore en état de péché mortel, un acte qui ne soit pas seulement naturellement bon et honnête, *ethice bonus*, mais salutaire, quoique non méritoire?

Tous les théologiens reconnaissent, et l'Église l'a défini, qu'il peut y avoir dans l'état de péché mortel, des actes informes de foi et d'espérance, qui sont des actes essentiellement surnaturels et salutaires quoique non méritoires. De ce point de vue, il est certain que l'attrition peut être dès lors surnaturelle et salutaire sans être méritoire, et qu'elle suppose l'acte de foi, qui implique le *pius credulitatis affectus* ou *appetitus boni credentibus repromissi*, et l'acte d'espérance surnaturelle de la récompense promise par Dieu. Le concile de Trente le dit même explicitement en énumérant dans la préparation à la justification de l'adulte par le baptême, les actes de foi, de crainte des justes châtiments de Dieu, et d'espérance, avant le regret et la détestation des péchés commis, Denz.-Bannw., n. 798; de même là où il est expressément question de la contrition et de l'attrition. *Ibid.*, n. 898.

Faut-il aller plus loin et admettre que l'attrition, qui dispose à la justification sacramentelle, implique un amour initial de bienveillance de Dieu, qui n'est cependant pas un acte de charité si minime soit-il? Les thomistes que nous avons cités plus haut répondent affirmativement. Les carmes de Salamanque, *loc. cit.*, n. 50 : *attritio quæ est dispositio in sacramento pœnitentiæ, importat necessario aliquem amorem erga Deum ut justitiæ fontem.* De même, Billuart, *De pœnit.*, diss. IV, a. 7, § 3. C'est la même doctrine qu'a récemment défendue le P. J. Périnelle, *op. cit.*, par une étude attentive et bien conduite des Actes du concile de Trente et des documents annexes.

Cette doctrine s'appuie sur le concile de Trente, sess. VI, c. VI, Denz.-Bannw., n. 798, qui, parlant des dispositions requises chez l'adulte pour recevoir le baptême, énumère les actes de foi, de crainte de la justice divine, d'espérance, et ajoute : *Deum tanquam omnis justitiæ fontem diligere incipiunt ac propterea moventur adversus peccata per odium aliquod et detestationem... denique proponunt suscipere baptismum.* Il est vrai que le concile, sess. XIV, c. IV, Denz.-Bannw., n. 898, en traitant de la contrition et de l'attrition, ne mentionne plus cet acte d'amour de Dieu, source de toute justice; probablement que dans ce dernier endroit, le concile ne veut pas résoudre la question discutée entre théologiens catholiques, mais il ne modifie en rien ce qu'il avait affirmé, sess. VI, c. VI. C'est ce que fait observer le P. J. Périnelle, *op. cit.*, dans son examen des textes.

De plus les thomistes que nous avons cités ajoutent cet argument théologique : l'attrition selon le concile de Trente, sess. XIV, c. IV, contient la détestation du péché commis avec le propos de ne plus pécher. Or, cette détestation du péché, c'est-à-dire de l'offense ou injure faite à Dieu, ne peut exister sans un amour initial de bienveillance de Dieu comme source de toute justice, car l'amour est le premier des actes de la volonté et il précède la haine ou détestation, qui ne s'explique que par lui. On ne peut détester l'injustice que parce qu'on aime la justice, et on ne peut détester l'injure faite à Dieu que parce qu'on aime déjà la source de toute justice qui est Dieu. Cet argument théologique paraît très solide; on ne déteste le mensonge que parce qu'on aime déjà la vérité, on ne déteste le mal du péché, que parce qu'on aime déjà le bien qui s'oppose à lui.

Telle paraît bien être la pensée de saint Thomas qui enseigne, IIIª, q. LXXXV, a. 2 et 3; q. LXXXVI, a. 3, que la pénitence déteste le péché en tant qu'il est *contra Deum super omnia dilectum* (ou *diligendum*) *et ejus offensa.* Or, pour la justification, avec le sacrement ou sans le sacrement, il faut une vraie pénitence. Il parait donc que pour saint Thomas, l'attrition implique un amour initial de bienveillance de Dieu source de toute justice.

On a cependant objecté : cet amour initial de bienveillance serait déjà un acte imparfait de charité, et donc il justifierait dès avant que soit reçue l'absolution sacramentelle. A cela les thomistes cités répondent : cet amour initial de bienveillance n'est pas un acte de charité, car celle-ci implique non seulement la bienveillance mutuelle de Dieu et de l'homme, mais de plus le *convictus*, le *convivere*, qui n'existe que par la grâce habituelle, racine de la charité infuse. Et de fait, comme l'a montré saint Thomas, IIª-IIæ, q. XXIII, a. 1, la charité est une amitié, qui suppose non seulement une mutuelle bienveillance mais une communion de vie, un *convictus* au moins habituel. Il peut y avoir entre deux hommes qui habitent des régions très éloignées l'une de l'autre et qui ne se connaissent que par ouï-dire, une bienveillance réciproque, mais il n'y a pas encore amitié entre eux. Et le *convictus* n'existe entre Dieu et l'homme que si l'homme reçoit cette participation de la vie divine qui est la grâce habituelle, racine de la charité et *semen gloriæ*. Il n'en est pas encore ainsi lorsqu'il y a seulement l'attrition, qui se distingue en cela de la contrition.

On revient ainsi, par l'étude approfondie des textes de saint Thomas, à ce qu'enseignait avant le concile Cajétan dans son opuscule *De contritione*, q. I, cité plus haut : *prima contritio (nondum caritate informata) est acquisita displicentia peccati supra omne odibile, cum proposito vitandi peccatum supra omne vitabile, ex amore Dei supra omne amabile.* Cet amour initial de bienveillance s'identifie avec ce que le concile de Trente, sess. VI, c. VI, exprime ainsi : *Deum tanquam omnis justitiæ fontem diligere incipiunt ac propterea moventur adversus peccata per odium aliquod et detestationem.* On ne peut détester l'injustice que parce qu'on aime la justice, on ne peut détester l'injure ou l'offense faite à Dieu par le péché, que parce que déjà on aime Dieu, comme source de toute justice. C'est lui-même qui nous porte ainsi à l'attrition par la grâce actuelle avant de nous justifier par l'absolution sacra-

mentelle. Telle est la haute idée que les meilleurs thomistes se sont faite de l'attrition, en considérant que le péché est essentiellement, non pas seulement un mal de l'âme, mais surtout une offense à Dieu, et qu'on ne peut détester cette offense sans un amour initial de Dieu, source de toute justice, sans un amour initial de bienveillance, qui dispose au *convictus* que suppose la charité.

d) La reviviscence des mérites par l'absolution sacramentelle. IIIª, q. LXXXIX, a. 2 et 5. — Nous noterons à ce sujet la principale différence qui existe entre la doctrine de saint Thomas et celle de plusieurs théologiens modernes qui ici s'inspirent moins de lui que de Suarez.

Tous les théologiens, surtout depuis le concile de Trente, admettent la reviviscence des mérites par l'absolution, car les définitions du concile, sess. VI, c. XVI, can. 32 et 26, Denz.-Bannw., n. 809, 842, 836 impliquent cette vérité. Mais tous les théologiens ne l'admettent pas de la même façon.

Suarez, Opusc. V, *De meritis mortificatis*, disp. II, et beaucoup de modernes après lui tiennent que tous les mérites passés revivent à un égal degré dès que le pécheur pénitent est justifié par l'absolution, même avec une attrition juste suffisante pour que le sacrement ait son effet. Si par exemple quelqu'un avait cinq talents de charité, qu'il les ait perdus par un péché mortel, même avec une attrition juste suffisante, il recouvre par l'absolution non seulement l'état de grâce, mais le degré de grâce perdu, les cinq talents de charité. La raison en est, selon Suarez, que ces mérites restent acceptés par Dieu et leur effet, même quant à la gloire essentielle, n'étant empêché que par le péché mortel, ils revivent au même degré dès que le péché mortel est remis.

Saint Thomas comme bien des théologiens anciens s'exprime d'une façon notablement différente. Il se demande, IIIª, q. LXXXIX, a. 2 : *Utrum post pœnitentiam resurgat homo in æquali virtute?* Il répond d'après un principe souvent invoqué dans le traité de la grâce, et expliqué Iª-IIæ, q. LII, a. 1 et 2; q. LXVI, a. 1 : une perfection, comme la grâce, est reçue dans un sujet d'une façon plus ou moins parfaite, selon la disposition présente de ce sujet. C'est pourquoi, selon que l'attrition ou la contrition est plus ou moins intense, le pénitent reçoit une grâce plus ou moins grande; suivant sa disposition actuelle plus ou moins parfaite, il revit spirituellement quelquefois avec un degré de grâce plus élevé, comme probablement l'apôtre Pierre après son reniement, quelquefois avec un degré de grâce égal, et quelquefois avec un degré moindre.

La question est importante, et il faut chercher ici, non pas ce qui peut paraître consolant sans être fondé, mais ce qui est vrai. C'est particulièrement important en spiritualité; si une âme avancée fait une faute grave, elle ne peut reprendre son ascension à l'endroit où elle a trébuché, que si elle a une contrition vraiment fervente qui lui fasse recouvrer non seulement l'état de grâce, mais le degré de grâce perdue; autrement elle recommence l'ascension à un degré notablement inférieur. C'est du moins la pensée de beaucoup d'anciens théologiens, et notamment de saint Thomas, IIIª, q. LXXXIX, a. 2, dont il convient de rappeler en latin le texte un peu oublié :

Manifestum est quod formæ, quæ possunt recipere magis et minus, intenduntur et remittuntur secundum diversam dispositionem subjecti, ut supra habitum est Iª-IIæ, q. LII, a. 1 et 2; q. LXVI, a. 1. Et inde est, quod secundum quod motus liberi arbitrii in pœnitentia est intensior vel remissior, secundum hoc pœnitens consequitur majorem vel minorem gratiam. Contingit autem, intensionem motus pœnitentis quandoque proportionatam esse majori gratiæ, quam fuerit illa, a qua ceciderat per peccatum, quandoque autem æquali, quandoque vero minori. Et ideo pœnitens quandoque resurgit in majori gratia, quandoque autem in æquali, quandoque etiam in minori; et eadem ratio est de virtutibus quæ ex gratia consequuntur.

Il faut remarquer que ceci n'est pas un *obiter dictum*, c'est la conclusion même de l'article. Saint Thomas dit un peu plus loin, IIIª, q. LXXXIX, a. 5, ad 3um :

Ille qui per pœnitentiam resurgit in minori caritate, consequetur quidem præmium essentiale, secundum quantitatem caritatis in qua invenitur; habebit tamen gaudium majus de operibus in prima caritate factis, quam de operibus, quæ in secunda fecit, quod pertinet ad præmium accidentale.

Bañez semble avoir entendu cette dernière réponse ad 3um dans un sens trop restrictif, qui empêcherait en bien des cas la reviviscence *quoad præmium essentiale*. L. Billot, *De sacramentis*, t. II, 5e éd., p. 120, semble exagérer en sens contraire. Cajétan, *In IIIam*, q. LXXXIX, a. 1, n. 4, garde bien la pensée de saint Thomas en disant :

Cum mortificata reviviscunt, semper omnia opera meritoria quæ mortificata erant reviviscunt... sed quantitas operis meritorii non semper reviviscit simpliciter, quoniam non semper recuperat propriam efficaciam, quæ est perducere hunc ad tantum gradum beatitudinis æternæ; ut patet in eo qui resurgit in minori gratia, ita quod in illa minore decedit. Et in promptu causa hujus non-reviviscentiæ est ipsa resurgentis indispositio.

Ce que Cajétan explique bien au même endroit, et ce à quoi ne répond pas Suarez. Voir aussi les Salmanticenses, *De merito*, disp. V, n. 5, 6, 8. Billuart, *De pœnit.*, diss. III, a. 5, parait bien conserver la pensée de saint Thomas en disant :

1° Merita non semper reviviscunt in eodem gradu quem prius habebant sed secundum proportionem præsentis dispositionis. 2° Merita reviviscunt secundum quantitatem præsentis dispositionis, non in hoc sensu quod (ut vult Bannez) eadem gloria essentialis conferatur pœnitenti duplici titulo (scil. titulo præsentis dispositionis et titulo meritorum mortificatorum), sed in hoc sensu, quod, ultra jus ad gloriam essentialem correspondentem præsenti dispositioni, conferatur aliquid de jure ad distinctam gloriam essentialem correspondentem præcedentibus meritis.

Ainsi les mérites revivent, même quant à la récompense essentielle distincte, à la gloire essentielle, non pas toujours également au degré où ils étaient autrefois, mais proportionnellement à la ferveur de la contrition actuelle *hic et nunc*. Ainsi celui qui avait cinq talents et les a perdus peut revivre par l'absolution à un degré moindre et mourir dans cet état; il aura alors un degré de gloire proportionné non pas à cinq talents, mais à une moindre charité, dont Dieu connaît la proportion, comme lui seul peut mesurer la ferveur du repentir. Cf. ici, t. XIII, col. 2636 sq.

2° *L'Église.* — On trouve dans la *Somme théologique* les premiers linéaments du traité de l'Église qui se constituera plus tard à l'occasion des erreurs protestantes.

Tout d'abord, saint Thomas a écrit, IIIª, q. VIII, *De gratia Christi secundum quod est caput Ecclesiæ* (8 articles), où il dit que l'Église est le *corps mystique* du Christ et qu'elle comprend tous les hommes dans la mesure où ils participent à la grâce qui vient du Sauveur. A. 3.

De plus au traité de la foi, IIª-IIæ, q. I, a. 10; q. II, a. 6, ad 3um, il reconnaît à l'Église une *autorité doctrinale pleine et infaillible*, qui s'étend jusqu'aux faits dogmatiques comme il le montre en traitant de la canonisation des saints. *Quodl.* IX, a. 16. Le pape a plein pouvoir et il peut même fixer les formules du symbole dans la mesure nécessaire pour condamner les hérésies.

Les relations de *l'Église et de l'État* sont comparées à celles de l'âme et du corps : « Le pouvoir séculier est

soumis au spirituel, comme le corps à l'âme. » Iª-IIæ, q. LX, a. 6, ad 3um. Saint Thomas reconnaît à l'Église le pouvoir d'annuler l'autorité des princes qui deviennent infidèles ou apostats et de les excommunier. IIª-IIæ, q. X, a. 10; q. XII, a. 2. La prééminence normale de l'Église dérive de la supériorité de sa fin propre : aussi les princes eux-mêmes doivent-ils obéir au souverain pontife comme à Jésus-Christ dont il est le vicaire.

A partir du XVe siècle, les théologiens thomistes, devant réfuter les erreurs relatives à l'Église, ont mis en relief les principes formulés par saint Thomas sur ces sujets. Ce fut l'œuvre surtout de Torquemada *(Turrecremata)*, *Summa de Ecclesia* qui étudie attentivement les notes de l'Église, la manière dont les membres du corps mystique du Christ sont unis à leur chef, le pouvoir indirect de l'Église en matière temporelle. Cf. E. Dublanchy, *Turrecremata et le pouvoir du pape dans les questions temporelles*, dans *Rev. thom.*, 1923, p. 74-101. Il faut citer aussi l'ouvrage de Cajétan, *De auctoritate papæ et concilii;* M. Cano, *De locis theologicis*. Parmi les ouvrages des thomistes récents, cf. J.-V. De Groot, O. P., *Summa de Ecclesia*, 3e éd., Ratisbonne, 1906, et R. Schultes, O. P., *De Ecclesia catholica*, Paris, 1926; R. Garrigou-Lagrange, O. P., *De Revelatione per Ecclesiam catholicam proposita*, Rome, 3e éd., 1935; A. de Poulpiquet, O. P., *L'Église catholique*, Paris, 1923.

3° *Les fins dernières*. — Au sujet des fins dernières nous signalerons ici, comme question capitale, celle *de l'immutabilité des âmes dans le bien ou dans le mal sitôt après la mort*. Ce problème est traité par saint Thomas surtout dans *Cont. Gent.*, l. IV, c. XCI-XCVI. Il faut lire surtout le c. XCV. Il y est dit : « Tant que demeure dans notre volonté la disposition qui nous fait vouloir un objet comme fin ultime, le désir de cette fin ne change pas, et il ne pourrait changer que par le désir d'une chose plus désirable. Or, l'âme humaine est dans un état variable tant qu'elle est unie au corps, mais pas lorsqu'elle est séparée du corps; la disposition de l'âme est en effet changée accidentellement selon quelque mouvement du corps; comme en effet le corps est au service de l'âme pour ses propres opérations, il lui est donné naturellement pour que, tant qu'elle est en lui, elle se porte vers sa perfection. Aussi dès qu'elle est séparée du corps, l'âme n'est plus en état de mouvement vers sa fin, mais elle se repose dans la fin obtenue (à moins qu'elle ne l'ait manquée pour toujours). Et donc la volonté est alors immobile en son désir de la fin ultime, de laquelle dépend toute la bonté ou toute la malice de la volonté... La volonté de l'âme séparée est donc immuable dans le bien ou dans le mal, elle ne peut passer de l'un à l'autre; elle peut seulement dans l'un ou l'autre de ces deux ordres, choisir librement tel ou tel moyen. » Et au c. XCI : *Statim post mortem, animæ hominum recipiunt pro meritis vel pœnam, vel præmium.* On voit en cette raison profonde comment la révélation divine de cette immutabilité de l'âme séparée dans le bien ou dans le mal s'harmonise avec la doctrine de l'âme forme du corps, selon laquelle le corps est uni, non pas accidentellement, mais naturellement à l'âme, pour l'aider à tendre à sa fin, de sorte que, lorsqu'elle est séparée de son corps, l'âme n'est plus à l'état de tendance vers sa fin.

Cajétan a proposé sur ce sujet une opinion particulière dans laquelle il parait perdre de vue la distance qui sépare de l'ange l'âme humaine. Après avoir traité de l'immutabilité de l'ange dans le bien ou dans le mal après son choix irrévocable, il écrit *In Iam*, q. LXIV, a. 2, n. 18 : *Dico quod anima obstinata redditur per primum actum quem elicit in statu separationis; et quod anima tunc demeretur, non ut in via, sed ut in termino.*

Cette opinion de Cajétan est généralement rejetée comme peu sûre par les thomistes, en particulier par Silvestre de Ferrare et par les Salmanticenses. Silvestre de Ferrare dit dans son commentaire sur le *Cont. Gent.*, c. XCV :

Licet anima in instanti separationis habeat immobilem apprehensionem, et tunc primo incipiat esse obstinata, tamen in illo non habet demeritum, ut quidam dicunt, quia meritum et demeritum non est animæ solius, sed compositi, scilicet hominis; in illo autem instanti homo non est, sed est primum instans sui non-esse, et primum instans in quo anima primo ponitur separata et obstinata... Homo non remanet, ut mereri possit... Unde pro homine obstinatio causatur inchoative ab apprehensione mobili talis finis in via, et completive ab immobili apprehensione existente in anima dum est separata.

Les Salmanticenses parlent de même, *De gratia, de merito*, disp. I, dub. IV, n. 36; ils notent au sujet de l'opinion de Cajétan : *Hic dicendi modus non admittitur propter testimonia Scripturæ, n. 26, 32, adducta. In quibus expresse dicitur, homines solum posse mereri, vel demereri ante mortem, non vero in morte. Et præcipue id sonant illa verba Joannis IX, 4 : « Oportet operari, donec dies est, veniet nox, in qua nemo potest operari », item, II Cor., V, 10.* — Cajétan a considéré la chose d'une façon trop abstraite, il a remarqué que la *via* se termine par le dernier instant où elle cesse, *per primum non esse viæ;* il n'a pas assez fait attention à ceci que le mérite ne peut appartenir qu'à l'*homo viator*, et non pas à l'âme séparée.

D'après saint Thomas et presque tous ses commentateurs, le dernier mérite ou démérite est un acte de l'âme encore unie au corps, et cet acte de volonté sur la fin ultime est rendu immuable par la séparation de l'âme d'avec le corps et le mode de connaissance de l'âme séparée.

Il suit de là qu'il est faux de dire : l'âme damnée, voyant sa misère, peut se repentir. Il faut ici dire comme pour l'ange déchu : son orgueil dans lequel elle se fixe lui ferme la route du retour, qui ne pourrait être que la voie de l'humilité et de l'obéissance. Si l'âme de celui qui est mort dans l'impénitence finale, commençait de se repentir, elle ne serait déjà plus damnée.

Par contre l'immutabilité dans le bien de l'âme de ceux qui sont morts en état de grâce, l'immutabilité de leur choix libre du souverain Bien, aimé par dessus tout et plus qu'eux-mêmes, est un reflet admirable de l'immutabilité de l'élection incréée de Dieu; cette élection est souverainement libre et pourtant immuable de toute éternité; pour Dieu qui a prévu d'avance, voulu ou permis tout ce qui arrivera dans le temps, il ne peut y avoir aucune raison de la changer. Enfin, lorsque l'âme séparée d'un élu reçoit la vision béatifique, elle aime Dieu vu face à face d'un amour qui est au dessus de la liberté, d'un amour spontané, mais nécessaire et inamissible. Iª-IIæ, q. V, a. 4.

Cette question, qui est celle de la grâce de la bonne mort, est un nouvel aspect du grand mystère que nous avons souligné plus haut celui de la conciliation intime de l'infinie miséricorde, de l'infinie justice et de la souveraine liberté, conciliation qui se fait dans l'éminence de la Déité, laquelle reste obscure pour nous tant que nous ne sommes pas élevés à la vision béatifique.

XI. Fin dernière et béatitude. — La *Prima secundæ* de la *Somme théologique* traite de la morale générale ou fondamentale : de la fin dernière ou béatitude; des actes humains ou volontaires; des passions; des *habitus* en général; des vertus (acquises et infuses); des dons du Saint-Esprit; des vices; enfin de la loi par laquelle Dieu nous instruit et de la grâce par laquelle il nous aide jusque dans notre activité la plus intime.

La *Secunda secundæ* traite de la morale spéciale, c'est-à-dire en particulier de chacune des vertus théologales, de chacune des vertus cardinales, des vertus annexes et des dons correspondants, finalement des grâces *gratis datæ* comme la prophétie, de la vie contemplative et de la vie active, de l'état de perfection, où se trouvent à des titres divers les évêques et les religieux. Ainsi, à propos surtout des vertus théologales, de la prudence, de la religion, de l'humilité et des dons corrélatifs, sont formulés les principes d'une spiritualité solidement fondée sur la doctrine théologique; ces principes apparaissent déjà dans la *Prima secundæ* à propos des diverses parties de l'organisme spirituel, c'est-à-dire de la grâce habituelle, des vertus infuses et des dons, à propos de leur subordination, de leur connexion, et de leur progrès simultané. Nous ne soulignerons ici que les doctrines fondamentales.

Dans le traité de la fin dernière et de la béatitude, Iª-IIæ, q. I-V, saint Thomas s'inspire à la fois de saint Augustin, d'Aristote et de Boèce; cf. ici A. Gardeil, art. BÉATITUDE, t. II, col. 510-513.

Saint Thomas montre d'abord, q. I, que l'homme, être raisonnable, doit agir pour une fin, connue comme telle *sub ratione finis*, et pour une fin dernière, capable de le perfectionner pleinement, en laquelle il puisse se reposer. La fin est en effet ce pour quoi nous agissons et il faut un motif suprême d'agir au moins confusément connu. On ne peut en effet procéder à l'infini dans la subordination des fins, pas plus que dans la subordination des causes efficientes. Et, comme tout agent agit pour une fin proportionnée, la subordination des agents correspond à celle des fins et le premier moteur au motif suprême d'agir. La fin dernière qui sera obtenue en dernier lieu dans l'ordre d'exécution est ce qui est d'abord désiré et voulu dans l'ordre d'intention; elle est ce pour quoi on veut tout le reste; elle doit donc être au moins confusément connue comme désirable; telle est pour le chef d'armée la défense de la patrie. C'est ainsi que tout homme désire le bonheur, chacun désire être heureux, mais beaucoup ne se rendent pas compte que le vrai bonheur est en Dieu, souverain bien, aimé véritablement plus que nous-mêmes et par dessus tout.

Le saint Docteur montre ensuite, q. II, que les biens créés ne peuvent donner à l'homme le vrai bonheur, que celui-ci ne se trouve point dans les richesses, les honneurs, la gloire, le pouvoir, les biens du corps, la volupté, la science, la vertu et autres biens créés de l'âme, parce que « l'objet de notre volonté est le bien universel, comme le vrai dans son universalité est l'objet de notre intelligence. La volonté ne peut donc se reposer pleinement que dans le bien universel. Or, celui-ci ne se trouve réellement dans aucun bien créé, mais seulement en Dieu, car toute créature a une bonté participée. » Q. II, a. 8. Pour le bien entendre, il faut remarquer que l'objet qui spécifie notre volonté n'est pas tel bien délectable, utile ou honnête, mais le bien dans son universalité, tel que le connaît notre intelligence, très supérieure aux sens et à l'imagination. Or, le bien se trouve de façon limitée en tout bien créé et il ne peut se trouver comme universel ou sans limite que dans le souverain bien, source de tous les autres, qui est Dieu même.

Il y a là une preuve de l'existence de Dieu, souverain bien. Nous en avons examiné ailleurs la valeur; cf. *Le réalisme du principe de finalité*, Paris, 1932, p. 260-285. Cette preuve repose sur ce principe : un désir naturel, fondé non pas sur l'imagination ou l'égarement de la raison, mais sur la nature même de notre volonté et son amplitude universelle, ne peut être vain ou chimérique. Or, tout homme a le désir naturel du bonheur et l'expérience comme la raison montrent que le vrai bonheur ne se trouve en aucun bien limité ou fini, car, notre intelligence concevant le bien universel et sans limites, l'amplitude naturelle de notre volonté, éclairée par l'intelligence, est elle-même sans limites. De plus il ne s'agit pas ici d'un désir naturel conditionnel et inefficace, comme celui de la vision béatifique, fondé sur ce jugement conditionnel : cette vision serait la béatitude parfaite pour moi, s'il était possible que j'y sois élevé et si Dieu voulait bien m'y élever. Il s'agit ici d'un désir naturel inné, fondé non pas sur un jugement conditionnel, mais immédiatement sur la nature même de notre volonté et sur son amplitude universelle. Il n'y a pas de désir naturel sans un bien désirable et sans un bien de même amplitude que ce désir naturel. Il faut donc qu'il existe un bien sans limites, bien pur, sans mélange de non-bien ou d'imperfection, car en lui seul se trouve *réellement* le bien universel qui spécifie notre volonté et il peut être connu naturellement d'une façon médiate, dans le miroir des choses créées.

Sans l'existence de Dieu, souverain bien, l'amplitude universelle de notre volonté, ou sa profondeur qu'aucun bien fini ne peut combler, serait une absurdité radicale, ou un non-sens absolu. Il y a là une impossibilité absolue qui est inscrite dans la nature même de notre volonté, dont le désir naturel tend, non pas vers l'idée du bien, mais vers un bien réel — car le bien est non dans l'esprit, mais dans les choses — et vers un bien réel non restreint, qui ait la même amplitude que le désir naturel qui se porte vers lui.

L'objet spécificateur de la volonté doit pourtant se distinguer de sa fin dernière même naturelle. Cet objet spécificateur n'est pas Dieu, souverain bien, qui spécifie immédiatement la charité infuse. C'est le bien universel connu naturellement par l'intelligence, lequel se trouve de façon participée en tout ce qui est bon, mais il ne se trouve comme bien à la fois réel et universel qu'en Dieu : *Solus Deus est ipsum bonum universale, non in prædicando, sed in essendo et in causando*. Cajétan l'a bien noté, *In Iªm-IIæ*, q. II, a. 7, en disant avec Aristote : *dum verum est formaliter in mente, bonum est in rebus*. On passe ainsi légitimement, par ce réalisme de la volonté et de la finalité, du bien universel *in prædicando*, au bien universel *in essendo*.

Si donc l'homme avait été créé dans un état purement naturel, sans la grâce, il n'aurait trouvé le vrai bonheur que dans la connaissance naturelle de Dieu et l'amour naturel de Dieu, auteur de la nature, préféré à tout. Il est manifeste en effet que notre intelligence, immensément supérieure aux sens et à l'imagination, est faite par nature pour connaître la vérité, elle doit donc tendre à connaître la vérité suprême, telle du moins qu'elle est naturellement connaissable dans le miroir des choses créées; pour la même raison, notre volonté, qui est faite pour aimer et vouloir le bien, tend naturellement à aimer par dessus tout le souverain bien, tel du moins qu'il est naturellement connaissable; cf. Iª, q. LX, a. 5; IIª-IIæ, q. XXVI, a. 4.

Mais la Révélation nous fait connaître que Dieu nous a gratuitement appelés à une béatitude essentiellement surnaturelle, à le voir immédiatement et à l'aimer d'un amour surnaturel, parfait et inamissible. Saint Thomas fait consister l'essence de la béatitude suprême dans l'acte essentiellement surnaturel de la vision immédiate de l'essence divine, car c'est par cet acte que nous prendrons possession de Dieu; l'amour précède la possession sous forme de désir et il la suit sous forme de jouissance, de très pure complaisance; il ne la constitue pas formellement. Or, la béatitude est essentiellement la possession du souverain Bien. Q. III, a. 4-8. Mais si la béatitude est essentiellement constituée par la vision béatifique, elle comporte comme *complément nécessaire* l'amour du bien su-

prême, la délectation qui en résulte et aussi la glorification du corps et la société des saints. Q. IV, a. 1-8.

Nous avons traité plus haut à propos de la vision béatifique, Iª, q. XII, a. 1, du *désir naturel* (conditionnel et inefficace) de voir Dieu immédiatement. Ci-dessus, col. 860 sq.

XII. LES ACTES HUMAINS. Iª-IIæ, q. VI-XXI; cf. ici A. Gardeil, art. ACTES HUMAINS, t. I, col. 510-515; dom Lottin, O. S. B., *Les éléments de la moralité des actes chez saint Thomas*, dans *Revue néo-scolast.*, 1922-1923. — 1° *Psychologie des actes humains.* — Les actes humains sont avant tout des actes de la volonté dirigée par l'intelligence. Saint Thomas les étudie d'abord au point de vue psychologique, q. VIII-XVII; il distingue les *actes élicités* ou immédiatement produits par la volonté elle-même, et les actes des autres facultés en tant qu'ils sont *impérés* par la volonté.

Les actes élicités par la volonté regardent soit la fin, soit les moyens. *Portent sur la fin :* 1. le simple vouloir *primum velle*, qui de soi n'est pas encore efficace, q. VIII, a. 2; 2. l'intention efficace de la fin, q. XII; et 3. la jouissance *(fruitio)* de la fin obtenue, q. XI. — *Portent sur les moyens :* 1. le consentement *(consensus)*, qui accepte les moyens, q. XV; 2. l'élection ou le choix *(electio)* d'un moyen déterminé, q. XIII.

Chacun de ces actes de volonté, relatifs soit à la fin, soit aux moyens, est précédé par un acte d'intelligence qui le dirige, le simple vouloir par la connaissance du bien, q. IX, a. 1; l'intention par le jugement sur l'obtention de ce bien, q. XIX, a. 3; le consentement aux moyens par le conseil, q. XIV; l'élection par le dernier jugement pratique, qui termine la délibération. Q. XIII, a. 3; q. XIV, a. 6.

Enfin, après l'élection volontaire vient *l'imperium*, le commandement, acte d'intelligence qui dirige l'exécution des moyens choisis, en s'élevant des moyens infimes jusqu'aux plus élevés, plus proches de la fin à obtenir, et donc d'une façon ascendante, car l'ordre d'exécution est inverse de celui d'intention qui descend de la fin désirée aux derniers moyens à employer pour la conquérir. Q. XVII.

L'*imperium* de l'intelligence est suivi de l'*usus activus* de la volonté, qui applique à l'acte les diverses facultés; ici se trouvent à proprement parler les *actes impérés* qui appartiennent à ces différentes facultés appliquées à leur opération, *usus passivus;* finalement la volonté se repose dans la possession de la fin obtenue, *fruitio*. La fin, qui est première dans l'ordre d'intention, est ainsi dernière dans l'ordre d'exécution. Cf. q. XVI, a. 1.

Ensuite saint Thomas considère les actes humains du point de vue moral, comme actes bons ou mauvais, ou indifférents, *ex objecto*. Cette moralité est étudiée d'abord en général, q. XVIII, puis dans l'acte intérieur, q. XIX, et l'acte extérieur, q. XX, enfin dans ses conséquences. Q. XXI. Ainsi sont étudiées la nature et les conditions de la moralité.

Saint Thomas considère de très près *la spécification des actes humains par la fin et par l'objet.* Rappelons que, selon lui, c'est l'objet qui donne aux actes leur spécification morale essentielle, leur bonté ou leur malice; mais cette bonté ou cette malice dépend aussi de la fin et des circonstances. Q. XVIII, a. 2, 3, 4. Ainsi le même acte peut avoir une double bonté ou une double malice à raison de l'objet et à raison de la fin; et un acte qui serait bon par son objet, peut devenir mauvais par sa fin, ainsi l'aumône faite par vaine gloire. Il résulte de là que, bien qu'il y ait des actes indifférents à raison de leur objet, comme le fait d'aller se promener, aucun acte délibéré concrètement pris, n'est indifférent du côté de la fin, car il doit toujours être posé pour une fin honnête, faute de quoi il est moralement mauvais. Q. XVIII, a. 8, 9. Mais il suffit d'une intention virtuelle bonne, non rétractée. Dès lors, dans le juste, tous les actes humains qui ne sont pas des péchés, sont surnaturellement méritoires de la vie éternelle, à raison de leur relation à Dieu fin dernière.

Saint Thomas, q. XX, appelle souvent *acte intérieur* celui auquel la volonté ne saurait se mouvoir en vertu d'un acte précédent, par exemple le premier vouloir de la fin. Par opposition il appelle souvent *acte extérieur* non seulement celui de nos membres corporels, mais aussi celui auquel la volonté se meut en vertu d'un acte précédent, par exemple lorsque, par le vouloir de la fin, elle se porte à vouloir les moyens. Il faut remarquer à ce sujet qu'un *acte humain* ou volontaire n'est pas toujours à proprement parler *délibéré*, c'est-à-dire précédé par une délibération discursive; il peut être le fruit d'une inspiration spéciale du Saint-Esprit, qui est supérieure à la délibération humaine. Même dans ce dernier cas, il y a un acte vital, libre et méritoire, car la volonté humaine consent à suivre l'inspiration reçue; c'est ainsi que les actes du don de conseil ne se font pas par délibération discursive comme ceux de la prudence, et les sept dons sont accordés au juste pour qu'il suive promptement et docilement les inspirations de l'Esprit-saint; il y a là des actes libres bien qu'ils ne soient pas à proprement parler *délibérés*, et nous verrons plus loin qu'ils sont le fruit, non pas d'une grâce coopérante, mais d'une grâce opérante. Cf. Iª-IIæ, q. CXI, a. 2.

2° *La question du probabilisme.* — Cette question qui, au sujet de la formation de la conscience, a été beaucoup discutée depuis le XVIᵉ siècle, dépend de la définition de l'opinion et de la probabilité.

Pour saint Thomas : *opinio significat actum intellectus, qui fertur in unam partem contradictionis cum formidine alterius.* Iª, q. LXXIX, a. 9, ad 4ᵘᵐ; IIª-IIæ, q. I, a. 4; q. II, a. 1. L'opinion est un acte de l'intelligence qui se porte vers une des deux parties de la contradiction, avec crainte d'erreur. Dans l'opinion raisonnable, l'inclination à adhérer doit évidemment l'emporter sur la crainte d'erreur. Il suit de là que, lorsque le *oui* est certainement plus probable, le *non* n'est pas probablement vrai, mais plutôt probablement faux, et il n'est pas raisonnable ni licite d'agir ainsi, tant que le *oui* nous apparaît plus probable. En d'autres termes, en face de l'opinion probable, à laquelle les hommes sages donneraient leur approbation, il n'y a qu'une opinion improbable que l'on ne saurait suivre. Et cette position s'harmonise bien avec ce que dit saint Thomas de la certitude prudentielle qui est *per conformitatem ad appetitum rectum*, par conformité avec l'intention droite. Iª-IIæ, q. LVII, a. 5, ad 3ᵘᵐ. Là où ne nous pouvons trouver ce qui est évidemment vrai, *nous devons suivre ce qui paraît le plus proche de la vérité évidente et le plus conforme à l'intention vertueuse;* le vertueux doit juger selon son penchant à la vertu, et non pas selon l'inclination de l'égoïsme.

En 1577, le dominicain espagnol Barthélemy de Medina dans son commentaire sur la Iª-IIæ, q. XIX, a. 6, proposa une théorie bien différente : « Il me semble, dit-il, que, si une opinion est probable, il est permis de la suivre, lors même que l'opinion opposée serait plus probable. » Mais pour fermer la porte au laxisme, Medina ajoutait : « Une opinion n'est pas dite probable par cela que l'on apporte en sa faveur des raisons apparentes et qu'il y a des gens qui la soutiennent; à ce compte, toutes les erreurs seraient des opinions probables. Une opinion est probable, qui est soutenue par des hommes sages et confirmée par d'excellents arguments qu'il n'est pas improbable de suivre. »

La position de Medina n'en restait pas moins très critiquable, car le sens moral du mot « probable » n'y est plus conforme à son sens philosophique que nous

avons vu énoncer par saint Thomas dans sa définition de l'opinion. La théorie de Medina revient à dire que l'on peut, avec une suffisante justification, soutenir le oui et le non sur un même objet d'ordre moral.

Cependant Medina fit valoir l'utilité de cette théorie, et il fut suivi par un certain nombre de dominicains espagnols: Louis Lopez, Dominique Bañez, Diego Alvarez, Barthélemy et Pierre de Ledesma. Les jésuites adoptèrent généralement cette théorie connue de plus en plus sous le nom de probabilisme.

Mais la pente était glissante. Comme le dit ici le P. P. Mandonnet, art. FRÈRES PRÊCHEURS, t. v, col. 919 : « La facilité à rendre toutes les opinions probables dès que les contradictoires pouvaient l'être ne tarda pas à aboutir à de graves abus. *Les Provinciales* de Pascal, en 1656, jetèrent dans le domaine public ces questions demeurées jusqu'alors à l'intérieur des écoles. Le scandale fut grave, et Alexandre VII signifiait cette même année au chapitre général des dominicains sa volonté de voir l'ordre combattre efficacement les doctrines probabilistes. » Depuis lors, les frères prêcheurs, ne comptèrent plus d'écrivains probabilistes. Cf. art. PROBABILISME, t. XIII, col. 502 sq.

En 1911, le P. A. Gardeil, O. P., publia un livre posthume de son maître le P. R. Beaudouin, O. P., *Tractatus de conscientia*, Paris, qui propose une conciliation intéressante des principes de saint Thomas avec l'équiprobabilisme de saint Alphonse de Liguori, considéré comme une forme du probabiliorisme. Saint Alphonse en effet, là où l'usage de la probabilité est permis, demande de recourir au « principe de possession » pour se prononcer entre deux opinions équiprobables. Le principe de possession (qui, en ce système, paraît avoir une priorité sur cet autre : *Lex dubia non obligat*) dérive lui-même d'un principe réflexe plus général qui a toujours été admis : *In dubio standum est pro quo stat præsumptio;* cf. M. Prümmer, O. P., *Manuale theol. mor.*, Fribourg-en-B., 1915, t. I, p. 198.

Le P. Gardeil, comme le P. Beaudouin, maintient, dès lors (ainsi que le P. Deman, O. P., art. PROBABILISME, col. 431 sq.) le sens du mot « probable » bien expliqué par saint Thomas, de sorte que là où le *oui* est certainement plus probable, le *non* n'est pas probablement vrai, mais probablement faux. En d'autres termes lorsque le *oui* est certainement plus probable, l'inclination raisonnable à adhérer l'emporte sur la crainte d'erreur; et alors, si connaissant bien cela, on soutenait le *non*, la crainte d'erreur l'emporterait sur l'inclination à nier. Bref : *In conflictu affirmationis quæ certo probabilior est, negatio non est probabilis, id est non est probabiliter vera, sed potius probabiliter falsa.*

Saint Thomas cite bien de temps à autre quelque principe réflexe, utile pour la formation de la conscience, par exemple : *In dubio standum est pro quo stat præsumptio;* mais, s'il insiste peu sur ces principes réflexes, c'est qu'il lui paraît plus important de rappeler que la certitude prudentielle, qui est *per conformitatem ad appetitum rectum*, Ia-IIæ, q. LVII, a. 5, ad 3um, se trouve en ce qui paraît le plus proche de la vérité évidente et le plus conforme, non pas au penchant de l'égoïsme, mais à l'inclination vertueuse.

3° *Les passions.* — Aux actes proprement humains, se rattachent les passions. Ce sont des actes de l'appétit sensitif, communs à l'homme et à l'animal; mais ces actes participent à la moralité en tant qu'ils sont réglés ou suscités par la droite raison, ou non réprimés par elle comme il le faudrait.

La volonté doit utiliser les passions, ainsi le courage ou la vertu de force se sert de l'espoir et de l'audace, en les modérant; de même la pitié sensible facilite en nous l'exercice de la vertu de miséricorde, et l'émotion louable de la pudeur facilite la vertu de chasteté. Saint Thomas s'élève ainsi au dessus des deux extrêmes opposés représentés par le stoïcisme, qui juge mauvaises toutes les passions, et par l'épicurisme qui les glorifie. Il est clair que Dieu nous a donné la sensibilité, l'appétit sensitif, comme il nous a donné les sens intérieurs et l'imagination, comme il nous a donné nos deux bras pour que nous les utilisions en vue du bien moral. Ainsi utilisées, les passions bien réglées sont des forces. Et, tandis que la passion dite antécédente, qui précède le jugement, obnubile la raison, comme il arrive chez le fanatique et le sectaire, la passion dite conséquente, qui suit le jugement de la droite raison éclairée par la foi, augmente le mérite et montre la force de la bonne volonté pour une grande cause. Q. XXIV, a. 3. Par contre les passions déréglées ou indisciplinées par leur dérèglement deviennent des vices; l'amour sensible devient gourmandise ou luxure, l'audace devient témérité, la crainte devient lâcheté ou pusillanimité. Mises au service de la perversité les passions augmentent la malice de l'acte.

Suivant en cela Aristote, saint Thomas rattache les passions à *l'appétit concupiscible* (amour et haine, désir et aversion, joie et tristesse) et à *l'appétit irascible* (espoir et désespoir, audace et crainte, enfin colère). L'amour est la première de toutes les passions, toutes les autres en dépendent; de l'amour procèdent le désir, l'espérance, l'audace, la joie, et aussi les passions contraires : la haine, l'aversion, le désespoir, la crainte, la colère, la tristesse. Saint Thomas étudie chacune de ces passions en particulier, c'est un modèle d'analyse psychologique, qui est resté trop peu connu. Il faut lire notamment ce qu'il a écrit sur l'amour, sa cause, ses effets, q. XXVI-XXVIII, d'autant qu'il y formule des principes généraux qui s'appliquent ensuite analogiquement à l'amour surnaturel de bienveillance, ou à la charité, tout comme ce qu'il dit de la passion de l'espoir s'applique analogiquement à la vertu infuse d'espérance.

XIII. LES VERTUS EN GÉNÉRAL ET LEURS CONTRAIRES. — Saint Thomas n'a pas divisé la partie morale de la *Somme théologique* comme on le fera souvent plus tard, selon *les préceptes* du décalogue, dont plusieurs sont négatifs. Il considère surtout *les vertus théologales et morales*, en montrant leur subordination et leur connexion; il fait voir en elles comme autant de fonctions d'un même organisme spirituel, auquel se rattachent aussi les sept dons du Saint-Esprit, car ces derniers sont connexes avec la charité. De ce point de vue la théologie morale est moins la science du péché mortel à éviter, que celle des vertus à pratiquer. Elle s'élève ainsi très au-dessus de la casuistique, qui n'est que son application pour la solution des cas de conscience.

La charité, qui anime ou informe toutes les autres vertus et rend leurs actes méritoires, apparaît alors très manifestement comme la plus haute des vertus, et, de par les préceptes suprêmes de l'amour de Dieu et du prochain, qui dominent de très haut le Décalogue, tout chrétien, chacun selon sa condition, doit tendre à la perfection de la charité. Ia-IIæ, q. CLXXXIV, a. 3. La théologie morale s'achève ainsi dans une spiritualité qui met au dessus de tout l'amour de Dieu et la docilité au Saint-Esprit par les sept dons. De ce point de vue l'ascétique, qui indique la manière d'éviter le péché et de pratiquer les vertus, est ordonnée à la mystique, qui traite de la docilité au Saint-Esprit, de la contemplation infuse des mystères de la foi et de l'union intime avec Dieu. L'exercice éminent des dons d'intelligence et de sagesse, qui rendent la foi pénétrante et savoureuse, apparaît dès lors dans la voie normale de la sainteté et notablement différent des faveurs proprement extraordinaires, comme le sont les révélations, les visions, les stigmates, etc.

1° *Les « habitus ».* — Saint Thomas fait précéder le

traité des vertus en général de celui des *habitus*. Q. XLIX-LIV. Ce terme latin ne se traduirait qu'imparfaitement par le mot français habitude. Saint Thomas considère surtout les *habitus* comme des qualités opératives, ou principes d'opération soit acquis, soit infus, bien qu'il y ait des *habitus* entitatifs, comme l'est dans l'ordre surnaturel la grâce sanctifiante, reçue dans l'essence même de l'âme. Les *habitus* opératifs sont reçus dans les facultés; ils se divisent au point de vue de la moralité, en *habitus* bons ou vertus et *habitus* mauvais ou vices.

Le traité des *habitus* montre quelle est leur nature, leur sujet, leur cause et il les divise à divers points de vue dans la question LIV. Le principe qui domine cette question est celui-ci : les *habitus* sont spécifiés par leur objet formel, a. 2, c'est-à-dire par l'objet propre *(quod)* qu'ils regardent, auquel ils sont essentiellement relatifs, et par le point de vue formel ou motif formel *(quo* ou *sub quo)*, sous lequel ils l'atteignent. Ce principe est capital, car il éclaire ensuite tous les traités suivants relatifs aux vertus théologales, aux vertus morales et aux dons du Saint-Esprit. Nous avons montré ailleurs le sens et la portée de ce principe, cf. *Acta Pont. Academiæ romanæ S. Thomæ*, 1934 : *Actus specificantur ab objecto formali*, p. 139-153. Nous résumerons sur ce point la doctrine de saint Thomas et de ses commentateurs en suivant l'art. 2 de la question LIV.

1. Les *habitus* peuvent être considérés comme forme passivement reçue en nous; alors ils sont spécifiés par le principe actif qui les produit en nous comme une similitude de lui-même; c'est ainsi que les *habitus* infus sont une participation de la vie intime de Dieu, que les *habitus* acquis des sciences sont spécifiés par les principes démonstratifs qui les engendrent, et les vertus morales acquises par l'acte de la raison qui les dirige.

2. Les *habitus* comme *habitus*, par rapport à la nature à laquelle ils conviennent ou disconviennent, se divisent en *habitus* infus, qui conviennent à la nature divine participée, et en *habitus* acquis, soit bons selon leur convenance à la nature humaine, soit mauvais selon leur disconvenance à cette même nature.

3. Les *habitus* comme *habitus* opératifs et par rapport à leur opération, sont spécifiés par leur objet formel, les *habitus* infus par un objet essentiellement surnaturel, inaccessible aux forces naturelles de nos facultés, et les *habitus* acquis par un objet naturellement accessible. Saint Thomas dit *ibid.* : *habitus ut dispositiones ordinatæ ad operationem, specie distinguuntur secundum objecta specie differentia.*

Quelques théologiens suivant les directions du scotisme et du nominalisme ont voulu interpréter cet article de saint Thomas en disant que les *vertus infuses* peuvent être spécifiquement distinctes des *vertus acquises* par leurs principes actifs, tout en ayant le même objet formel. De ce point de vue, l'objet formel des vertus infuses, même des vertus théologales, serait accessible aux forces naturelles de nos facultés, à supposer du moins que la révélation divine nous soit extérieurement proposée par la lettre de l'Évangile, confirmée par les miracles naturellement connaissables.

Les thomistes et aussi Suarez se sont toujours fortement opposés à cette interprétation qui se rapproche du semipélagianisme en compromettant le caractère essentiellement surnaturel des vertus infuses, y compris les vertus théologales. Si l'objet formel de la foi infuse pouvait être atteint sans elle, elle-même serait inutile, ou ne serait utile que *ad facilius credendum*, comme le disaient les pélagiens; et l'*initium fidei et salutis* pourrait provenir de notre nature sans le secours de la grâce, comme le disaient les semipélagiens. Si l'objet formel de la foi chrétienne est accessible aux forces naturelles de notre intelligence aidée de la bonne volonté naturelle, après la lecture de l'Évangile confirmé par les miracles, la foi ne parait plus être comme le dit saint Paul « un don de Dieu »; on ne voit plus tout au moins pourquoi la foi infuse est nécessaire au salut, si déjà une foi acquise suffit à atteindre formellement les mystères révélés.

Les commentateurs de saint Thomas montrent que, dans l'article que nous venons de citer, les trois points de vue considérés par le saint Docteur ne doivent pas être séparés les uns des autres, mais sont connexes. En d'autres termes, une vertu infuse n'est telle : 1. que si Dieu seul peut la produire en nous; 2. que si elle est conforme à la nature divine participée en nous comme une seconde nature; 3. que si elle a un objet essentiellement surnaturel inaccessible aux forces naturelles de nos facultés, de notre intelligence et de notre volonté. Méconnaître ce dernier point, c'est s'engager dans la direction du nominalisme, qui ne considère plus que les faits et non pas la nature des choses.

2° *Les vertus.* — Dans le traité des vertus, saint Thomas distingue trois classes de vertus : intellectuelles, morales et théologales.

Les vertus intellectuelles perfectionnent l'intelligence; ce sont : *l'intellect* des premiers principes; *la science* qui déduit les conclusions de ces principes; *la sagesse* qui par eux s'élève jusqu'à Dieu cause première et fin dernière; *la prudence*, « *recta ratio agibilium* », qui dirige l'agir humain, et *l'art*, « *recta ratio factibilium* », qui a pour objet l'œuvre à faire. Iª-IIæ, q. LVII.

Les vertus morales perfectionnent soit la volonté, soit l'appétit sensitif dans la recherche du bien. Saint Thomas suit la division qui en a été donnée par les moralistes anciens, notamment par Aristote, et par les Pères, surtout par saint Ambroise et saint Augustin. Il distingue les quatre vertus dites *cardinales : la prudence*, qui, tout en étant vertu intellectuelle, est dite aussi vertu morale, parce qu'elle dirige la volonté et la sensibilité, en déterminant le choix des moyens à employer en vue d'une fin; *la justice*, qui incline la volonté à rendre à chacun ce qui lui est dû; *la force*, qui affermit l'appétit irascible contre la crainte déraisonnable, en le préservant aussi de la témérité; *la tempérance*, qui modère l'appétit concupiscible. Iª-IIæ, q. LVIII-LXI.

Les vertus théologales élèvent nos facultés supérieures, l'intelligence et la volonté, en les proportionnant à notre fin surnaturelle, c'est-à-dire à Dieu considéré dans sa vie intime. *La foi* nous fait adhérer surnaturellement à ce que Dieu révèle de lui-même et de ses œuvres; *l'espérance* tend à le posséder en s'appuyant sur son secours; *la charité* nous le fait aimer plus que nous et par dessus tout, parce que sa bonté infinie est en soi souverainement aimable et parce qu'il nous a aimés le premier, non seulement comme Créateur, mais comme Père. Q. LXII. Les vertus théologales sont donc essentiellement surnaturelles et infuses à raison de leur objet formel, qui est inaccessible sans elles. Q. LXII, a. 1.

Saint Thomas distingue aussi *spécifiquement* à raison de leur objet formel, de leur règle et de leur fin, *les vertus morales acquises et les vertus morales infuses.* Q. LXIII, a. 4. Ce point est capital dans sa doctrine et il est trop peu connu; il convient de le souligner. Les vertus morales acquises, décrites par Aristote, nous font vouloir, sous la direction de la raison naturelle, le bien honnête, au dessus de l'utile et du délectable, et elles constituent le parfait honnête homme; mais elles ne suffisent pas à l'enfant de Dieu, pour qu'il veuille comme il convient, sous la direction de la foi infuse et de la prudence chrétienne, les moyens surnaturels ordonnés à la vie éternelle. Il y a ainsi une *différence spé-*

cifique entre la tempérance acquise et la tempérance infuse, différence analogue à celle d'une octave, entre deux notes musicales de même nom, séparées par une gamme complète. C'est pourquoi on distingue la tempérance philosophique et la tempérance chrétienne, ou encore la pauvreté philosophique de Cratès et la pauvreté évangélique des disciples du Christ. Comme le remarque saint Thomas, *ibid.*, la tempérance acquise a une règle, un objet formel et une fin différents de ceux de la tempérance infuse. Elle garde le juste milieu dans la nourriture pour vivre raisonnablement, pour ne pas nuire à la santé ni à l'exercice de la raison. La tempérance infuse, elle, garde un juste milieu supérieur dans l'usage des aliments, pour vivre chrétiennement comme un enfant de Dieu, en marchant vers la vie toute surnaturelle de l'éternité. La seconde implique ainsi une mortification plus sévère que la première; elle demande, comme le dit saint Paul, que « l'homme châtie son corps et le réduise en servitude », I Cor., IX, 27, pour devenir, non pas seulement un citoyen vertueux dans la vie sociale d'ici-bas, mais un « concitoyen des saints, et un membre de la famille de Dieu ». Eph., II, 19.

Il y a la même différence spécifique entre la prudence acquise et la prudence infuse, entre la justice acquise et la justice infuse, entre la force acquise et la force infuse. La vertu morale acquise facilite l'exercice de la vertu morale infuse, comme chez le musicien l'agilité des doigts facilite l'exercice de l'art qui est dans l'intellect pratique.

Saint Thomas montre bien, à la suite d'Aristote, comment les vertus morales acquises sont connexes dans la prudence qui les dirige, et comment les vertus infuses sont connexes avec la charité; si la foi et l'espérance peuvent exister sans la charité, elles ne sont plus, sans elle, à l'état de vertu, *in statu virtutis*, et leurs actes ne sont plus méritoires. Les actes des vertus morales soit acquises, soit infuses, doivent tenir un juste milieu, qui est aussi un sommet entre l'excès déraisonnable et le défaut répréhensible; mais il ne peut y avoir à proprement parler excès par rapport aux vertus théologales, car nous ne pouvons trop croire en Dieu, trop espérer en lui, trop l'aimer. Q. LIV.

3° *Les dons.* — Tout cet organisme surnaturel des vertus infuses, théologales et morales, dérive de la grâce sanctifiante, comme les facultés de l'âme dérivent de l'essence de celle-ci. A cet organisme surnaturel se rattache le *sacrum septenarium*, les sept dons du Saint-Esprit, qui, à titre d'*habitus* infus, nous disposent à recevoir docilement et promptement les inspirations du Saint-Esprit, comme les voiles sur la barque la disposent à recevoir l'impulsion du vent favorable. Q. LXVIII. Ces sept dons sont en effet connexes avec la charité, car « la charité est répandue dans nos cœurs par le Saint-Esprit qui nous a été donné », Rom., V, 5. *Ibid.*, a. 5. Tous ces *habitus* infus qui font partie de l'organisme spirituel, par cela même qu'ils sont connexes avec la charité, grandissent ensemble comme les cinq doigts de la main. Q. LXVI, a. 2.

4° *Les habitus mauvais ou vices* détournent du bien et portent au mal. Q. LXXI-LXXXIX. Comme causes du péché, sont signalés : 1. *l'ignorance* plus ou moins volontaire; 2. *les passions* dès qu'elles deviennent déréglées; 3. *la malice* pure, qui est évidemment plus grave; 4. *le démon*, qui porte au mal par suggestion en agissant sur les facultés sensibles. Dieu n'est jamais cause du péché, du désordre moral, bien qu'il soit cause première de l'entité de l'acte physique du péché, q. LXXIX, a. 1-4, et bien que, par le retrait mérité de ses grâces, il aveugle et endurcisse les méchants.

Les péchés capitaux, qui inclinent à d'autres, dérivent de l'amour déréglé de soi-même, de la concupiscence de la chair, de celle des yeux, de l'orgueil de la vie; ce sont, d'après saint Grégoire, la vaine gloire, l'envie, la colère, l'avarice, l'*acedia* ou paresse spirituelle, la gourmandise et la luxure. Q. LXXXIV. De ces péchés capitaux en dérivent d'autres souvent plus graves, comme la haine de Dieu et le désespoir, car l'homme n'arrive pas tout de suite à la complète perversité.

5° *Le péché.* — Saint Thomas étudie le péché non seulement dans ses causes, mais en lui-même comme acte. Q. LXXI, a. 3. Il admet la définition donnée par saint Augustin : « le péché est un acte ou une parole ou un désir contraire à la loi éternelle. » Comme les actes sont spécifiés par leur objet formel, les péchés sont ici distingués spécifiquement par leur objet, q. LXXII, a. 1, tandis que Scot les distingue plutôt par leur opposition à telle ou telle vertu, et Vasquez en tant qu'ils s'opposent à tel ou tel précepte.

Au sujet de *la distinction du péché mortel et du péché véniel*, saint Thomas fait cette remarque profonde que la notion de péché ne se trouve pas en eux univoquement, comme un genre en deux espèces, mais seulement d'une façon *analogique*. Ce qui en effet constitue le péché se trouve d'abord et surtout dans le péché mortel qui nous détourne de Dieu fin dernière, *aversio a fine ultimo;* le péché mortel est donc proprement *contra legem* et il est de soi irréparable, tandis que le péché véniel est un désordre, non par rapport à la fin dernière, mais *par rapport aux moyens*, et il est plutôt *præter legem*, en ce sens qu'il ne détourne pas de Dieu, mais retarde notre marche vers lui, il est par suite réparable. Q. LXXXVIII, a. 1, corp. et ad 1um.

Le péché mortel a pour effet de priver l'âme de la grâce sanctifiante, de diminuer notre inclination naturelle à la vertu, et il nous rend dignes d'une peine éternelle, car il est un désordre tel que, s'il est sans repentance, *il dure toujours* comme péché habituel et entraîne une peine qui, elle aussi, dure toujours. Q. LXXXV-LXXXVII. Cependant, tous les péchés, même mortels, n'ont pas la même gravité; ils sont d'autant plus graves qu'ils sont plus directement contre Dieu, tels les péchés d'apostasie, de désespoir et de haine de Dieu.

Le péché véniel ternit l'éclat actuel que donnent à l'âme les actes des vertus, non l'éclat habituel de la grâce sanctifiante, q. LXXXIX, a. 1, mais il peut conduire insensiblement au péché mortel, q. LXXXVIII, a. 3, et il mérite une peine temporelle. Q. LXXXVII, a. 5. Un acte faible *(remissus)* de vertu contient une *imperfection*, qui n'est pas un péché véniel, c'est-à-dire un mal *(privatio boni debiti)*, mais la négation d'une perfection désirable, il y a là un moindre bien, une moindre promptitude au service de Dieu. Voir sur la distinction du péché véniel et de l'imperfection ce que disent, parmi les thomistes, les Salmanticenses, *Cursus theol.*, *De peccatis*, tr. XIII, disp. XIX, dub. I, n. 8 et 9, et *De incarnatione*, *in IIIam*, q. XV, a. 1, *de impeccabilitate Christi*.

Le péché originel, q. LXXXI-LXXXIII est spécifiquement distinct des péchés actuels dont nous venons de parler, c'est un péché de nature, qui se transmet avec elle. C'est un désordre volontaire dans sa cause (dans la volonté du premier homme); il consiste formellement dans la privation de la justice originelle, par laquelle notre volonté était soumise à Dieu : *Sic ergo privatio originalis justitiæ, per quam voluntas subdebatur Deo, est formale in peccato originali.* Q. LXXXII, a. 3. La concupiscence en est l'élément matériel. *Ibid.* Le péché originel, qui est remis par le baptême, est d'abord dans l'essence de l'âme (comme privation de la grâce habituelle ou sanctifiante), avant d'infecter la volonté et les autres puissances. Q. LXXXIII, a. 2-4. — Nous n'insistons pas ici sur ce point, car nous en avons parlé assez longuement plus haut, à propos du traité de l'homme et de l'état de justice originelle, col. 918 sq.

6° *La loi.* — Après avoir considéré les vertus et les vices comme principes des actes humains, saint Thomas traite de Dieu en tant qu'il est cause des actes humains par la loi et par la grâce.

La loi est définie « une ordination ou prescription de la raison en vue du bien commun, portée et promulguée par celui qui doit veiller sur la communauté ». Q. xc, a. 4. Sa violation mérite une peine, pour que l'ordre violé soit rétabli. Q. xcii, a. 2. Il y a plusieurs espèces de lois. La plus haute dont dérivent toutes les autres, est *la loi éternelle*, c'est l'ordination de la divine sagesse qui dirige tout : *Ratio divinæ sapientiæ, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum.* Cf. q. xciii, a. 1. Toute créature rationnelle en connaît une certaine irradiation, au moins les principes communs de la loi naturelle. *Ibid.*, a. 2. — De la loi éternelle dérive d'abord en effet *la loi naturelle : « Participatio legis æternæ in rationali creatura »*; cette loi naturelle est imprimée dans nos facultés ordonnées et inclinées à leurs actes propres et à la fin voulue par l'auteur de notre nature. *Ibid.* Elle est donc immuable comme notre nature, qui exprime une idée divine. Le premier précepte de la loi naturelle est : « il faut faire le bien et éviter le mal »; il s'agit du bien honnête, conforme à la droite raison; de ce principe se déduisent les autres préceptes de la loi naturelle relatifs à la vie individuelle, à la vie familiale, à la vie sociale, au culte dû à Dieu. Q. xciv, a. 2.

Les lois positives divine et humaine présupposent la loi éternelle et la loi naturelle. Saint Thomas traite en détail de la loi de l'Ancien Testament et de celle du Nouveau; il les compare en montrant que la loi nouvelle est d'abord inscrite dans nos âmes, avant de l'être sur le parchemin; c'est la grâce elle-même et les vertus infuses ordonnées à leurs propres actes. Q. cvi, a. 1; elle est plus parfaite que l'ancienne loi, elle la perfectionne, car plus intérieure, plus élevée; elle est surtout une loi d'amour, car elle rappelle constamment la prééminence de la charité et des deux grands préceptes de l'amour de Dieu et du prochain. Q. cvii. *Les lois humaines*, portées par une autorité humaine pour le bien commun de la société, doivent être conformes à la loi naturelle et à la loi divine positive, q. xcv, a. 3; elles doivent êtres honnêtes, justes, possibles selon la nature et les coutumes de la région et du temps. *Ibid.* Les lois humaines justes obligent en conscience parce qu'elles dérivent de la loi éternelle; les lois humaines injustes n'obligent pas en conscience, mais il convient de les observer lorsqu'on peut éviter ainsi un plus grand mal; on cède alors quelque chose de son droit, sans céder sur son devoir. On ne doit pas obéir à une loi inférieure qui serait manifestement contraire à une loi plus élevée, surtout à une loi divine. Q. xcvi, a. 4.

On voit combien cette doctrine de saint Thomas, en particulier sur *l'immutabilité de la loi naturelle*, diffère de celle de Duns Scot, qui a soutenu que seuls les préceptes relatifs à Dieu sont nécessaires, et que, si Dieu révoquait le précepte *non occides*, le meurtre d'un innocent ne serait pas un péché. De ce point de vue, la loi naturelle qui fixe les rapports des hommes entre eux ne se distingue plus de la loi positive. Occam va encore plus loin et dit que Dieu, qui est infiniment libre, aurait pu nous commander de le haïr. « C'est déshonorer Dieu, dira Leibniz; pourquoi ne serait-il donc pas aussi bien le mauvais principe des manichéens, que le bon principe des orthodoxes? » *Théod.*, ii, 176 sq. Cette doctrine nominaliste arrive à un positivisme juridique complet; d'après elle aucun acte n'est intrinsèquement bon, et aucun n'est intrinsèquement mauvais. Cette doctrine se retrouve même chez Gerson; pour lui, en dehors de l'amour de Dieu, il n'y a pas d'acte intrinsèquement bon, qui soit par nature opposé à un acte intrinsèquement mauvais. Voir ici art. Gerson, t. v, col. 1322.

Saint Thomas maintient au contraire avec l'immutabilité de la nature humaine, celle du droit naturel, qui doit éclairer d'en haut toute législation digne de ce nom.

XIV. Traité de la grace.

— Pour souligner les principes qui éclairent le traité de la grâce dans la *Somme théologique* de saint Thomas, nous parlerons, selon l'ordre qu'il a choisi, de la nécessité de la grâce, de son essence, de sa division, de sa cause et de ses effets : la justification et le mérite.

1° *Nécessité de la grâce.* Iª-IIæ, q. cix. — Selon saint Thomas et ses commentateurs, l'homme déchu, sans une grâce spéciale, avec le seul concours naturel de Dieu, peut connaître certaines vérités naturelles, facilement accessibles; ce concours naturel est pourtant spécial et gratuit, en ce sens qu'il est accordé à tel homme plutôt qu'à tel autre. Mais, sans une grâce spéciale surajoutée à la nature, il n'est pas moralement possible que l'homme déchu connaisse tout l'ensemble des vérités naturelles, ni parmi elles les plus difficiles. Pour atteindre ces dernières il faut de longues études, un ardent amour de la vérité, une bonne volonté persévérante, le calme des passions, ce qui suppose, dans l'état actuel, un secours supérieur de Dieu. A. 1.

Après la révélation divine extérieurement proposée, l'homme ne peut croire aux vérités surnaturelles pour le motif surnaturel de la révélation divine, sans une grâce intérieure, qui éclaire son intelligence et fortifie sa volonté. Ce point de doctrine est très fermement défendu par les thomistes contre ce qui rappellerait de près ou de loin le pélagianisme et le semipélagianisme. Ils montrent que l'acte de foi par lequel nous adhérons aux vérités surnaturelles pour le motif de la révélation divine, est essentiellement surnaturel, *supernaturalis quoad substantiam vel essentiam*, à raison de son objet propre et du motif formel qui le spécifient. Un objet formellement surnaturel ne peut en effet être atteint comme tel que par un acte essentiellement surnaturel. Les mystères de la foi ne sont pas seulement surnaturels comme le miracle, qui, lui, est naturellement connaissable; le miracle n'est surnaturel que par le mode de sa production, non pas par l'essence même de l'effet produit; par exemple le miracle de la résurrection rend surnaturellement à un cadavre la vie naturelle. Au contraire la vie de la grâce, participation de la vie intime de Dieu, est essentiellement surnaturelle; de même les mystères de la Trinité, de l'incarnation, de la rédemption. Ils sont surnaturels par leur essence même, et dépassent par suite toute connaissance naturelle, soit humaine, soit angélique. Cf. les Salmanticenses, Jean de Saint-Thomas, Gonet, Billuart, *In Iam-IIæ*, q. cix, a. 1.

En cela les thomistes se séparent nettement de Scot, des nominalistes, de Molina, qui soutiennent que l'assentiment de la foi pour le motif de la révélation divine est naturel en substance et surnaturel par une modalité surajoutée. Cela fait penser à du « surnaturel plaqué », et c'est contraire au principe : « les actes et les *habitus* sont spécifiés par leur objet formel »; un objet surnaturel ne peut donc être atteint comme tel que par un acte essentiellement surnaturel. Si du reste l'acte de foi était naturel en substance, il faudrait en dire autant des actes d'espérance et de charité, et la charité d'ici-bas ne serait plus la même qu'au ciel, car au ciel elle sera, comme la vision béatifique, essentiellement surnaturelle.

Ce que les thomistes concèdent, c'est que, après la prédication de la doctrine révélée, l'homme déchu peut sans la grâce, avec le seul concours naturel de Dieu, connaître et admettre les vérités surnaturelles *maté-*

riellement, par un assentiment imparfait et pour un motif humain. Ainsi les hérétiques formels retiennent certains dogmes par jugement propre et volonté propre, après avoir rejeté les vérités qui leur déplaisent. Ce n'est plus là la foi infuse, c'est une foi humaine, qui rappelle la foi acquise des démons, ces derniers admettant les mystères surnaturels à cause de l'évidence des miracles qui confirment la révélation. La foi qui se fonde sur la seule évidence de ces signes est possible sans la grâce, mais non pas la foi qui se fonde formellement sur la véracité de Dieu auteur de la vie surnaturelle.

La grâce est donc nécessaire pour croire les vérités de foi à cause de l'autorité de Dieu révélateur et cette grâce ne manque à aucun adulte que par sa faute, car si l'adulte ne résistait pas à la voix de sa conscience et aux premières grâces prévenantes, il serait conduit jusqu'à celle de la foi. IIa-IIæ, q. II, a. 5, ad 1um.

L'homme en état de péché mortel, ou privé de la grâce sanctifiante et de la charité, peut faire certains actes moralement bons d'ordre naturel et, s'il conserve la foi et l'espérance infuses, il peut avec une grâce actuelle en faire les actes surnaturels.

Sans la grâce de la foi, l'homme déchu peut faire certains actes naturels moralement bons : honorer ses parents, payer ses dettes, etc.; tous les actes des infidèles ne sont donc pas des péchés. La raison en est que l'inclination naturelle au bien moral existe encore en eux, bien qu'elle soit affaiblie. L'infidèle n'est pas immuablement fixé dans le mal. Pour accomplir ces actes *ethice bonos*, il a besoin cependant de la motion naturelle de Dieu, qui est gratuite en ce sens seulement qu'elle est accordée à tel homme plutôt qu'à tel autre en qui Dieu permet plus de fautes. Ia-IIæ, q. CIX, a. 2.

L'homme déchu ne peut par les seules forces de sa nature, sans la grâce qui guérit, aimer plus que soi et par dessus tout, d'un amour d'estime « affectivement efficace », Dieu auteur de sa nature et à plus forte raison Dieu auteur de la grâce. *Ibid.*, a. 3.

Scot, Biel et Molina concèdent que, sans la grâce, l'homme ne peut aimer Dieu, auteur de la nature, d'un amour effectivement efficace, qui soit non seulement un ferme propos, mais l'exécution de celui-ci, ce qui implique l'accomplissement de toute la loi naturelle. Les thomistes tiennent que la grâce qui guérit, *gratia sanans*, est nécessaire pour arriver même à ce ferme propos, antérieur à son exécution. Saint Thomas dit, *ibid.*, a. 3 : *Ad diligendum Deum naturaliter super omnia, in statu naturæ corruptæ, indiget homo auxilio gratiæ sanantis.* La raison en est que, dans l'état de nature corrompue ou blessée, l'homme est incliné à son bien propre plus qu'à Dieu, tant qu'il n'est pas guéri par la grâce, *in statu naturæ corruptæ, homo ab hoc (amore Dei super omnia) deficit secundum appetitum voluntatis rationalis, quæ propter corruptionem naturæ sequitur bonum privatum nisi sanetur per gratiam Dei.*

Il est clair en effet qu'une faculté blessée ou infirme ne peut exercer à l'égard de Dieu, auteur de la nature, le plus élevé des actes qu'elle produirait si elle était parfaitement saine. Cette faiblesse de la volonté de l'homme déchu consiste, selon les thomistes, en ce qu'elle est directement détournée de la fin dernière surnaturelle et, au moins indirectement, de la fin dernière naturelle. Tout péché contre la fin dernière surnaturelle est en effet indirectement contre la loi naturelle, qui nous oblige d'obéir à Dieu quoi qu'il commande, soit dans l'ordre naturel, soit dans un ordre supérieur.

C'est pourquoi les thomistes tiennent généralement contre Molina et ses disciples que, dans l'état de déchéance, l'homme a moins de forces pour l'accomplissement de la loi morale naturelle, qu'il n'en aurait eu dans l'état de pure nature. Dans cet état purement naturel en effet, il aurait eu une volonté, non pas détournée au moins indirectement de la fin dernière naturelle, mais une volonté capable soit de se porter vers cette fin, soit de s'en détourner. Cf. Billuart, *De gratia*, diss. II, a. 3.

D'après ce qui précède, on s'explique que, selon saint Thomas, q. CIX, a. 4, l'homme déchu ne peut, sans la grâce qui guérit, accomplir toute la loi naturelle; ce serait en effet l'exécution du ferme propos dont nous venons de parler, lequel n'est pas possible sans la grâce qui guérit.

Il suit de là que l'homme déchu et en état de péché mortel ne peut sans une grâce spéciale éviter tous les péchés mortels contre la loi naturelle et vaincre toutes les tentations. Ia-IIæ, q. CIX, a. 8.

Quant au juste, il peut avec les secours ordinaires de la grâce et sans privilège spécial, éviter chaque péché véniel, car si ceux-ci étaient inévitables ils ne seraient plus des péchés; mais il ne peut longtemps les éviter tous, la raison ne pouvant être toujours vigilante pour réprimer tous les premiers mouvements désordonnés. *Ibid.*

L'homme déchu peut-il se préparer à la grâce sans le secours d'une grâce actuelle? On sait que les semipélagiens répondirent affirmativement en soutenant que l'*initium salutis*, le commencement de bonne volonté salutaire vient de notre nature et que la grâce nous est donnée à l'occasion de ce bon mouvement naturel. Ils furent condamnés par le IIe concile d'Orange, qui affirma la nécessité de la grâce actuelle prévenante pour se préparer à la conversion. Saint Thomas insiste sur ce point, *ibid.*, a. 6, et q. CXII, a. 3, en rappelant la parole du Sauveur : « Personne ne peut venir à moi, si mon Père ne l'attire », Joa., VI, et celle de Jérémie : « Convertissez-nous, Seigneur, et nous serons convertis. » Lament., IV. La raison en est que, selon le principe de finalité, tout agent agit pour une fin proportionnée et que, par suite, la subordination des agents correspond à celle des fins. Or, la fin de la disposition à la grâce est surnaturelle. Cette disposition dépend donc d'un principe surnaturel, de Dieu auteur de la grâce. Des actes naturels n'ont aucune proportion avec le don surnaturel de la grâce et ne peuvent donc nous y disposer. Entre les deux ordres il y a une distance sans mesure.

Comment dès lors faut-il entendre l'axiome communément reçu : *Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam?* Saint Thomas et ses commentateurs, quand leur fut connu le IIe concile d'Orange, crurent devoir l'entendre ainsi : « A celui qui fait ce qu'il peut avec le secours de la grâce actuelle, Dieu ne refuse pas la grâce habituelle »; mais on ne saurait admettre que Dieu confère cette grâce actuelle parce que l'homme fait, par lui seul, un bon usage de sa volonté naturelle. Ia-IIæ, q. CIX, a. 6; q. CXII, a. 3. Saint Augustin dit en effet : *Quare hunc trahat Deus, et illum non trahat, noli judicare, si non vis errare. In Joa.*, tr. XXVI. Il y a là une miséricorde spéciale, qui, par un jugement inscrutable de Dieu, est faite à ce pécheur plutôt qu'à tel autre. Ce jugement divin ne serait plus inscrutable si la grâce était donnée à cause de la bonne disposition naturelle. A la question : pourquoi Dieu attire-t-il celui-ci plutôt que celui-là? il faudrait simplement répondre : parce que celui-ci par ses propres forces naturelles s'y est disposé et non pas l'autre. Cette explication supprimerait le mystère et perdrait de vue la distance sans mesure qui existe entre les deux ordres de la nature et de la grâce.

On sait que Molina et ses disciples entendent autrement l'axiome cité. Selon eux, à celui qui fait ce qu'il peut par ses forces naturelles, Dieu donne la grâce

actuelle, à cause des mérites du Sauveur et, s'il en fait bon usage, il donne aussi la grâce habituelle. Cette divergence entre les deux écoles provient de celle qui existe entre leurs principes relativement à la science de Dieu et à l'efficacité des décrets de sa volonté. Molina applique ici sa théorie de la science moyenne, que les thomistes ont toujours rejetée, parce que, à leurs yeux, elle pose une passivité en Dieu. Il résulte de ce qui précède que l'homme ne peut sortir de l'état de péché, sans le secours de la grâce. Q. cix, a. 7.

L'homme déjà justifié, si élevé que soit en lui le degré de grâce habituelle, a besoin pour chaque acte méritoire d'une grâce actuelle. La grâce habituelle en effet et les vertus infuses qui dérivent d'elle ne donnent que la faculté ou le pouvoir de bien agir surnaturellement; mais pour l'action même il faut une motion divine comme dans l'ordre naturel.

Le juste a-t-il besoin enfin d'un secours spécial de la grâce pour persévérer jusqu'à la mort? C'est la question traitée par saint Augustin dans son livre *De dono perseverantiæ*, écrit pour affirmer la nécessité de ce grand don de Dieu, contre les semipélagiens. Ultérieurement ceux-ci furent condamnés au IIe concile d'Orange, can. 10. C'est ce don spécial que nous demandons tous dans le *Pater*, en disant : *Adveniat regnum tuum*. La grâce de la persévérance finale est la conjonction de l'état de grâce et de la mort, que le juste soit adulte ou non, et qu'il ait été justifié un moment auparavant ou depuis des années. Or, cette conjonction de la grâce et de la mort est manifestement un effet spécial de la providence, et même de la prédestination, puisque ce don n'est accordé qu'aux prédestinés?

En quoi consiste-t-il? Pour l'enfant qui meurt peu après le baptême, c'est l'état de grâce qui dure au moment de la mort, permise par la Providence à tel moment déterminé, avant que l'enfant n'ait perdu la grâce sanctifiante. Pour les adultes ce don comporte non seulement une grâce suffisante, qui donne la faculté ou le pouvoir de persévérer, mais une *grâce efficace*, par laquelle l'adulte prédestiné persévère de fait, au milieu même de grandes tentations, par un dernier acte méritoire. Les thomistes et les molinistes se divisent ici sur la manière dont cette grâce est efficace : pour les premiers, elle l'est par elle-même; pour les seconds, elle le devient par le consentement humain prévu par la science moyenne.

Telle est la doctrine thomiste de la nécessité de la grâce pour connaître les vérités surnaturelles, pour faire le bien, pour éviter le péché, pour se disposer à la justification, pour accomplir chaque acte méritoire et pour persévérer jusqu'à la fin.

2° *L'essence de la grâce.* — Il s'agit ici surtout de la grâce habituelle, qui est la grâce par excellence, celle qui fait de nous les enfants de Dieu et ses héritiers; la grâce actuelle se rattache à elle comme la disposition à la forme et comme le secours qui fait agir surnaturellement.

Saint Thomas, q. cx, a. 1, montre d'abord que la grâce habituelle, qui nous rend agréables aux yeux de Dieu qui nous aime, n'est pas en notre âme une simple dénomination extrinsèque, comme lorsqu'on dit que nous sommes vus et aimés par une autre personne humaine, ou qu'un enfant pauvre est adopté par un riche. La grâce est en nous quelque chose de réel, selon ces paroles de saint Pierre, II Petr., i, 4 : *Maxima et pretiosa promissa nobis donavit, ut per hæc efficiamini divinæ consortes naturæ.* Par la grâce nous participons à la nature divine. La raison en est que, tandis que l'amour humain, par exemple celui du riche qui adopte un enfant, suppose l'amabilité en cet enfant, l'amour de Dieu, qui nous adopte, ne suppose pas l'amabilité en nous, mais il la pose ou la produit. Ce n'est pas un amour stérile ou seulement affectif, c'est un amour effectif et efficace qui, loin de supposer le bien, le réalise. Aussi Dieu ne peut aimer l'homme sans produire en lui un bien, soit un bien d'ordre naturel, comme lorsqu'il lui donne l'existence, la vie, l'intelligence, soit un bien d'ordre surnaturel, lorsqu'il fait de lui son enfant adoptif ou son ami en vue d'une béatitude toute surnaturelle, où il se donne lui-même éternellement.

Par cette raison très profonde, saint Thomas rattache le traité de la grâce à celui de Dieu, notamment à la question xx, *De amore Dei*, où il est dit, a. 2 : *Amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus.* Cet amour increé ne suppose pas l'amabilité en nous, mais il nous rend aimables aux yeux de Dieu.

Par là même saint Thomas exclut d'avance l'erreur de Luther, qui dira que les hommes sont justifiés par la seule imputation ou attribution extrinsèque des mérites du Christ, sans que la grâce et la charité soient répandues dans leur cœur; ce qui est manifestement contraire à l'enseignement de l'Écriture, qui affirme que la grâce et la charité nous ont été données avec le Saint-Esprit. Rom., v, 5.

La grâce sanctifiante est-elle dans l'âme *une qualité*, un don habituel permanent? Elle est appelée par l'Écriture l'eau vive qui jaillit en vie éternelle, Joa., iv, 14, la semence de Dieu, I Joa., iii, 9, que la tradition explique en disant *semen gloriæ*. le germe de la gloire ou de la vie éternelle. Saint Thomas, *ibid.*, a. 2, précise, en formulant une doctrine qui sera de plus en plus reçue et approuvée en quelque sorte par le concile de Trente, sess. vi, can. 11, et c. xvi. Il ne convient pas, remarque-t-il, que Dieu pourvoie moins aux besoins de ceux qu'il aime dans l'ordre surnaturel que dans l'ordre naturel. Or, dans ce dernier, il nous a donné la nature et ses facultés comme principe radical et comme principes prochains d'opérations. Il convient donc grandement qu'il nous donne en vue de la fin surnaturelle la grâce et les vertus infuses comme principe radical et comme principes prochains d'opérations surnaturelles. Ainsi la grâce sanctifiante est une qualité spirituelle et surnaturelle permanente, principe radical des actes méritoires de la vie éternelle. La grâce habituelle est donc dans le juste comme une seconde nature, qui lui fait connaturellement connaître et aimer Dieu dans un ordre supérieur à celui de nos facultés naturelles.

En réunissant les textes de saint Thomas relatifs à l'essence de la grâce sanctifiante, q. cx, a. 1, 2, 3, 4: q. cxii, a. 1, on voit que, pour lui, comme l'enseignent ses commentateurs, elle est une participation formelle et physique de la nature divine, mais seulement analogique. C'est ainsi qu'il entend les paroles de saint Pierre, II Petr., i, 4. Ces paroles inspirées, loin d'exagérer les dons surnaturels de Dieu, ne parviennent pas à les exprimer parfaitement. Pour les bien entendre, il faut remarquer que la nature divine est le principe des opérations divines par lesquelles Dieu se voit immédiatement et s'aime de toute éternité. Or, la grâce sanctifiante est le principe radical qui nous dispose à voir Dieu immédiatement, à l'aimer éternellement, et à tout faire pour lui. Elle est donc une participation de la nature divine.

Elle n'est pas seulement une participation morale, par imitation des mœurs divines, de la bonté de Dieu. C'est une participation réelle et physique d'ordre spirituel et surnaturel, car c'est un principe radical d'opérations réelles et physiques, essentiellement surnaturelles. En d'autres termes, tandis que l'adoption humaine d'un enfant pauvre par un riche ne lui confère qu'un droit moral à un héritage, lorsque Dieu nous aime et nous adopte, son amour produit un effet réel dans notre âme. *Ibid.*, a. 1.

C'est une participation non pas virtuelle et transitoire (comme la grâce actuelle qui dispose à la justification), mais formelle et permanente. C'est enfin une participation non pas univoque, mais analogique, car la nature divine est en soi absolument indépendante et infinie, tandis que la grâce est essentiellement dépendante de Dieu et finie ou limitée; de plus elle n'est qu'un accident en notre âme, non pas une substance, et jamais elle ne pourra nous faire parvenir à une connaissance absolument compréhensive, mais seulement intuitive de Dieu.

C'est pourtant une participation analogique de la Déité telle qu'elle est en soi, et non pas seulement telle qu'elle est conçue par nous, puisque c'est le principe radical qui nous dispose à voir la Déité immédiatement. De la grâce habituelle consommée dérive en effet dans l'intelligence des bienheureux la lumière de gloire qui leur fait voir immédiatement l'essence divine, *sicuti est*, telle qu'elle est en soi.

Il faut remarquer attentivement que la grâce sanctifiante est ainsi une participation à la Déité, en tant que celle-ci est supérieure à l'être, à la vie, à l'intelligence, à toutes les perfections naturellement participables et naturellement connaissables, que la Déité contient dans son éminence *formaliter eminenter. Deitas ut sic est super ens et unum, super esse, vivere, intelligere.* La pierre participe à l'être et ressemble analogiquement à Dieu comme être; la plante participe à la vie, et ressemble analogiquement à Dieu comme vivant; notre âme par sa nature même participe à l'intellectualité et ressemble analogiquement à Dieu comme intelligent, ou comme nature intellectuelle. Seule la grâce sanctifiante participe à la Déité comme Déité, à la nature divine comme divine, à la vie intime de Dieu comme Dieu. En d'autres termes, la Déité comme telle, *Deitas sub ratione Deitatis*, n'est pas participable naturellement, ni par suite naturellement connaissable. Seule la foi infuse peut ici-bas nous la faire connaître positivement et obscurément, et seule la lumière de gloire peut nous la faire voir.

Nous sommes ici dans l'ordre de la vérité et de la vie essentiellement surnaturelles, qui dépasse les démonstrations pour et contre de la raison. Autrement dit : les adversaires de la foi ne peuvent démontrer que la grâce sanctifiante telle que la conçoit l'Église est impossible. Mais sa possibilité n'est pas non plus rigoureusement démontrable par la seule raison, aux yeux des thomistes, car elle est d'ordre essentiellement surnaturel. Cependant cette possibilité intrinsèque de la grâce se manifeste par les arguments de convenance très profonds que nous venons de rappeler; mais on peut toujours les approfondir; ils ne seront jamais des démonstrations rigoureuses d'ordre purement rationnel ou philosophique, car ils dépassent cet ordre, ils sont au dessus de la sphère du démontrable. La possibilité intrinsèque et l'existence de la grâce sont affirmées avec certitude, non par la raison, mais par la foi. Cela se résume en cette formule généralement reçue : *Possibilitas intrinseca gratiæ non proprie probatur, nec improbatur, sed suadetur et sola fide firmissime tenetur.* Nous avons exposé longuement ailleurs cette doctrine : *La possibilité de la grâce est-elle rigoureusement démontrable?*, dans *Revue thomiste*, mars 1936. Voir aussi l'ouvrage *Le sens du mystère*, Paris, 1937, p. 224-233.

Il résulte de ce qui précède que la grâce sanctifiante est surnaturelle par son essence même, et qu'elle dépasse toutes les natures créées et créables. La nature angélique est relativement surnaturelle par rapport à la nôtre, mais elle ne l'est pas essentiellement. Le miracle n'est surnaturel que par le mode de sa production et non pas par la nature de l'effet produit; par exemple la résurrection rend surnaturellement au cadavre la vie naturelle (végétative et sensitive), elle ne lui donne pas une vie surnaturelle. La grâce au contraire est surnaturelle par son essence même, ce qui fait dire à saint Thomas que le moindre degré de grâce sanctifiante vaut plus que toutes les natures créées prises ensemble, y compris les natures angéliques : *Bonum gratiæ unius (hominis) majus est quam bonum naturæ totius universi*, Ia-IIæ, q. CXIII, a. 9, ad 2um; et ailleurs : *Gratia nihil aliud est quam quædam inchoatio gloriæ in nobis*, IIa-IIæ, q. XXIV, a. 3, ad 2um. Pour savoir tout le prix de la grâce, *semen gloriæ*, germe de la vie éternelle, il faudrait avoir joui de la vision béatifique.

Ainsi Dieu aime plus le juste, en qui il habite par la grâce, que toutes les créatures qui n'ont qu'une vie naturelle, comme le père aime plus ses enfants que sa maison, ses champs et ses troupeaux. De ce point de vue saint Paul nous dit que Dieu a tout fait pour les élus.

La distinction des deux ordres de la nature et de la grâce est ici beaucoup plus affirmée que chez Duns Scot, qui en fait une distinction contingente; d'après lui, Dieu aurait pu, s'il l'avait voulu, nous donner la lumière de gloire comme une propriété de notre nature; de ce point de vue, la grâce et la gloire seraient surnaturelles de fait seulement, non pas de droit, non pas par leur essence même. Les nominalistes ont dit aussi que la grâce habituelle n'est pas nécessairement surnaturelle dans son être même, dans sa réalité, mais qu'elle donne un droit moral à la vie éternelle, un peu comme le papier monnaie, bien qu'il ne soit que du papier, donne droit à telle somme d'argent ou d'or. Cette thèse nominaliste préparait celle de Luther d'après laquelle la grâce n'est que l'imputation morale ou l'attribution qui nous est faite des mérites du Christ. Saint Thomas avait au contraire profondément mis en relief la différence entre l'adoption humaine, qui n'enrichit pas l'âme de l'enfant adopté, et l'adoption divine, qui donne à l'adopté le germe de la vie éternelle.

Il suit de ce qui précède que *la grâce sanctifiante est distincte de la charité*, car la charité est une vertu infuse, qui perfectionne une faculté, une puissance opérative, la volonté; et, comme la vertu humaine acquise suppose la nature humaine, de même une vertu infuse suppose la nature élevée à la vie surnaturelle en vue d'une fin divine, et cette vie surnaturelle est donnée à l'âme par la grâce sanctifiante. En tout ordre, l'agir suppose l'être qui agit, et Dieu ne pourvoit pas moins à nos besoins dans l'ordre surnaturel que dans celui de la nature. *Ibid.*, a. 3. La grâce est donc reçue dans l'essence même de l'âme, tandis que la charité est reçue dans la volonté. *Ibid.*, a. 4. Cette grâce consommée s'appelle la gloire, elle est le principe radical duquel dérive, dans l'intelligence, la lumière de gloire et, dans la volonté, la charité inamissible.

3° *Divisions de la grâce.* Q. CXI. — Les principales divisions de la grâce mentionnées et expliquées par saint Thomas sont les suivantes. *La grâce sanctifiante*, de laquelle dérivent les vertus infuses et les sept dons, est une vie nouvelle, qui nous unit à Dieu; elle se distingue donc des grâces en quelque sorte extérieures dites grâces *gratis datæ* ou charismes, comme la prophétie et le don des miracles, qui fournissent seulement des signes de l'intervention divine. Ces signes par eux-mêmes ne sont pas une vie nouvelle qui unit à Dieu, et même des hommes en état de péché mortel ont pu les recevoir. Saint Thomas insiste beaucoup sur ce point que la grâce sanctifiante est bien plus excellente que les grâces *gratis datæ*. Il suit de là que la contemplation infuse, qui procède de la foi éclairée par les dons du Saint-Esprit, est de l'ordre non pas des cha-

rismes, mais de la grâce sanctifiante et qu'elle appartient au plein développement de celle-ci, comme le prélude normal de la vie du ciel.

Saint Thomas a déjà indiqué plus haut la distinction entre *la grâce habituelle* permanente, principe radical des vertus infuses et des sept dons, et *la grâce actuelle* transitoire qui porte aux actes surnaturels. Cette distinction repose sur le principe : l'agir suppose l'être, *operari sequitur esse, et modus operandi modum essendi.*

Le saint Docteur insiste, *ibid.*, a. 2, sur la distinction entre la grâce actuelle *opérante* et la grâce actuelle *coopérante.* Sous la seconde la volonté se meut elle-même à son acte, en vertu d'un acte antérieur, par exemple, du fait qu'elle veut une fin, elle se porte au choix des moyens, comme lorsque, voyant que l'heure de notre prière quotidienne arrive, nous nous mettons à prier. Sous la grâce actuelle *opérante* au contraire, la volonté ne se meut pas elle-même à son acte en vertu d'un acte antérieur, mais elle est mue par une inspiration spéciale, notamment par celle des dons du Saint-Esprit, comme lorsque, au milieu d'un travail absorbant, nous recevons l'inspiration imprévue de prier, et que sous cette inspiration docilement reçue nous prions librement. Dans ce dernier cas l'acte est libre, mais il n'est pas le fruit d'une délibération discursive; comme il arrive dans la contemplation infuse et l'amour infus, l'acte lui-même est dit infus, car nous ne pouvons nous y porter de nous-mêmes avec une grâce coopérante, il est le fruit d'une grâce opérante ou inspiration spéciale.

Parmi les divisions de la grâce, celle qui a provoqué le plus de discussions est celle de la grâce suffisante et de la grâce efficace; nous exposerons sur ce point la doctrine thomiste classique.

4° *Grâce suffisante et grâce efficace.* — La doctrine thomiste de la distinction entre la grâce suffisante, qui peut rester stérile, et la grâce efficace, qui fait accomplir l'acte salutaire, soutient que la grâce efficace, ou suivie de son effet, est *intrinsèquement efficace* parce que Dieu le veut, et non pas seulement extrinsèquement efficace parce que la créature libre veut y consentir; en d'autres termes c'est la grâce efficace qui suscite le consentement de notre volonté, tandis que la grâce suffisante donne seulement le pouvoir d'agir, sans nous faire poser l'acte lui-même.

Notons les principaux textes de saint Thomas où est exprimée cette doctrine, nous verrons ensuite sur quels textes scripturaires elle repose, qu'elle dérive immédiatement de la distinction entre la volonté divine antécédente et la volonté divine conséquente, telle que l'a formulée le saint Docteur, et qu'elle est pleinement conforme à la distinction de l'acte et de la puissance.

Saint Thomas distingue entre grâce suffisante et grâce efficace, lorsqu'il dit : *In Ep. I ad Tim.*, II, 6 : *Christus est propitiatio pro peccatis nostris, pro aliquibus efficaciter, pro omnibus sufficienter, quia pretium sanguinis ejus est sufficiens ad salutem omnium, sed non habet efficaciam nisi in electis, propter impedimentum.* A cet *impedimentum* Dieu remédie souvent, pas toujours. C'est là le mystère. Il dit encore, Iª, q. XXIII, a. 5, ad 3um : *Deus nulli subtrahit debitum;* et, Iª-IIæ, q. CVI, a. 2, ad 2um : *Lex nova, quantum est de se, sufficiens auxilium dat ad non peccandum,* et, *ibid.*, a. 1 et 2 : *Lex nova est principaliter lex indita in corde, et justificat.* Saint Thomas précise encore lorsqu'il dit *In Ep. ad Ephes.*, III, 7, lect. 3 : *Auxilium Dei est duplex. Unum quidem ipsa facultas exequendi, aliud ipsa operatio, sive actualitas. Facultatem autem dat Deus infundendo virtutem et gratiam per quas efficitur homo potens et aptus ad operandum. Sed ipsam operationem confert in quantum in nobis interius operatur movendo et instigando ad bonum... Operationem Deus efficit, in quantum virtus ejus operatur in nobis velle et perficere pro bona voluntate;* voir aussi Iª-IIæ, q. CIX, a. 1, 2, 9, 10; q. CXIII, a. 7, 10.

A tous les hommes est donné un secours suffisant pour qu'ils *puissent accomplir* les préceptes divins qu'ils connaissent, car Dieu ne commande pas l'impossible; et quant au secours efficace par lequel ils les *accomplissent effectivement,* « s'il est donné à ce pécheur, c'est par miséricorde, s'il est refusé à tel autre, c'est par justice ». IIª-IIæ, q. II, a. 5, ad 1um. Si en effet l'homme résiste de fait à la grâce qui lui donne le pouvoir de bien agir, il mérite d'être privé de celle qui le ferait bien agir effectivement. Cf. Iª-IIæ, q. LXXIX, a. 2 : *Deus proprio judicio lumen gratiæ non immittit illis in quibus obstaculum invenit.*

Cette distinction de la grâce suffisante et de l'efficace repose selon les thomistes, sur les textes scripturaires suivants. L'Écriture parle souvent de la grâce qui ne produit pas son effet par suite de la résistance de l'homme. On lit dans les Proverbes, I, 24 : « J'appelle et vous résistez »; de même, Isaïe, LXV, 2; dans Matth., XXIII, 37, Jésus dit : « Jérusalem, Jérusalem, qui tues les prophètes et qui lapides ceux qui te sont envoyés, combien de fois ai-je voulu rassembler tes enfants, comme une poule rassemble ses poussins sous ses ailes, et tu ne l'as pas voulu ! » Étienne dit aux Juifs avant de mourir, Act., VII, 51 : « Vous vous opposez toujours au Saint-Esprit »; cf. II Cor., VI, 1. Il y a donc des grâces qui restent stériles par suite de notre résistance. Elles sont pourtant suffisantes, quoi qu'en aient dit les jansénistes, car par elles l'accomplissement des préceptes divins est réellement possible, sans quoi Dieu commanderait l'impossible, contrairement à ce qui est dit I Tim., II, 4 : « Dieu veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité..., car Jésus s'est donné lui-même en rançon pour tous. » C'est dire équivalemment ce qu'affirme le concile de Trente, dans les termes même de saint Augustin (*De nat. et gratia*, c. XLIII, n. 50) : *Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet et facere quod possis et postulare quod non possis.* Sess. VI, c. XI, Denz.-Bannw., n. 804. La grâce à laquelle le pécheur résiste et qu'il rend stérile était vraiment suffisante, en ce sens qu'elle rendait l'accomplissement du précepte ou du devoir, non pas effectif, mais réellement possible, elle donnait le pouvoir réel et souvent le pouvoir prochain de bien consentir et de bien agir.

Par ailleurs l'Écriture parle souvent de la grâce efficace qui produit son effet, l'acte salutaire. C'est particulièrement clair dans les textes scripturaires cités par le IIe concile d'Orange contre les semipélagiens : Ez., XXXVI, 27 : « Je vous donnerai un cœur nouveau, et je mettrai en vous un esprit nouveau; j'ôterai de votre corps le cœur de pierre et je vous donnerai un cœur de chair. Je mettrai mon esprit en vous et je ferai que vous suiviez mes ordonnances et que vous observiez et pratiquiez mes lois »; Eccli., XXXIII, 13 : « Comme l'argile est dans la main du potier et qu'il en dispose selon son bon plaisir, ainsi les hommes sont dans la main de celui qui les a faits »; cf. Esth., XIII, 9; XIV, 13. De même Jésus dit, Joa., X, 27 : « Mes brebis ne périront jamais, personne ne les ravira de ma main », et saint Paul ajoute, Phil., II, 13 : « C'est Dieu qui opère en nous le vouloir et le faire selon son bon plaisir. » — D'où ces paroles du IIe concile d'Orange : *Quoties bona agimus, Deus in nobis atque nobiscum ut operemur, operatur.* Denz.-Bannw., n. 182.

Il semble bien, d'après la façon dont s'exprime l'Écriture et ce concile que la grâce efficace, dont il est parlé en ces textes, est *efficace par elle-même* ou intrinsèquement, c'est-à-dire parce que Dieu veut qu'elle le soit, et non pas seulement parce qu'il a prévu que nous y consentirions sans résistance.

De plus la doctrine thomiste de l'efficacité intrinsèque de la grâce dite efficace, distincte de la grâce suffisante, dérive immédiatement de la distinction entre la volonté divine antécédente et la volonté divine conséquente, telle qu'elle a été formulée par saint Thomas, Iª, q. xix, a. 6, ad 1um, et que nous l'avons exposée plus haut, col. 872 sq., en parlant de la volonté de Dieu. La volonté antécédente porte sur le bien pris absolument et non pas en telles circonstances déterminées, par exemple sur le salut de tous les hommes, en tant qu'il est bon que tout homme soit sauvé; de même pour le navigateur il est bon de conserver toutes les marchandises qu'il transporte. La volonté conséquente porte sur le bien à réaliser *hic et nunc*, et le bien ne se réalise que *hic et nunc;* ainsi le navigateur qui voudrait (au conditionnel) conserver toutes les marchandises qu'il transporte, de fait, pendant une tempête, veut *hic et nunc* les jeter à la mer pour sauver la vie des voyageurs. Proportionnellement ou analogiquement, Dieu, qui veut de volonté antécédente ou conditionnelle le salut de tous les hommes, permet cependant, pour manifester sa justice, l'impénitence finale de certains pécheurs comme Judas, tandis qu'il veut de volonté conséquente et efficace la persévérance finale *hic et nunc* d'autres hommes, pour manifester sa miséricorde.

De la volonté divine antécédente ou salvifique universelle dérivent donc les grâces suffisantes qui rendent l'accomplissement des préceptes réellement possible, sans les faire pourtant accomplir effectivement. De la volonté divine conséquente relative à nos actes salutaires dérive au contraire la grâce intrinsèquement efficace, qui nous fait accomplir effectivement les préceptes.

Il faut remarquer, pour voir le fondement suprême de cette doctrine, que, comme il est dit Ps., cxxxiv, 6 : *In cælo et in terra omnia quæcumque voluit Deus, fecit.* Tout ce que Dieu veut de volonté conséquente comme devant arriver *hic et nunc*, s'accomplit toujours. C'est ce que rappelle, pour finir les controverses soulevées par Gottschalck, le concile de Tuzey, en 860; cf. ici t. xii, col. 2929; *P. L.*, t. cxxvi, col. 123; le même concile ajoute : *Nihil enim in cælo vel in terra fit, nisi quod ipse Deus aut propitius facit, aut fieri juste permittit.* Il suit manifestement de là : 1. qu'aucun bien n'arrive de fait *hic et nunc*, en cet homme plutôt qu'en tel autre, sans que Dieu ne l'ait efficacement voulu de toute éternité, et 2. qu'aucun mal n'arrive *hic et nunc* en cet homme plutôt qu'en tel autre, sans que Dieu ne l'ait permis. Le pécheur, à l'instant précis où il pèche, peut éviter le péché, et de toute éternité Dieu a voulu qu'il puisse réellement l'éviter par la grâce suffisante; mais Dieu n'a pas voulu efficacement que ce pécheur, par exemple Judas, en cet instant évite de fait ce péché; et si Dieu l'avait efficacement voulu, ce pécheur non seulement pourrait éviter cette faute, mais il l'éviterait de fait.

Tels sont les principes certains et généralement reçus, sur lesquels repose la doctrine thomiste de la distinction entre la *grâce suffisante*, qui donne le pouvoir de bien agir, et la *grâce de soi efficace*, qui, loin de violenter notre liberté, l'actualise ou nous porte *fortiter et suaviter* à donner librement le consentement salutaire. Nous avons exposé plus longuement ailleurs ce fondement suprême de la distinction des deux grâces, dans un livre récent *La prédestination des saints et la grâce*, 1936, p. 257-264; 341-350; 141-169; voir aussi *Le fondement suprême de la distinction des deux grâces suffisante et efficace*, dans *Rev. thom.*, mai-juin 1937; *Le dilemme : Dieu déterminant ou déterminé*, *ibid.*, 1928, p. 193-210.

Cette doctrine se résume en la parole de saint Paul, I Cor., iv, 7 : *Quid habes quod non accepisti?* Qu'as-tu que tu ne l'aies reçu? Certainement ce qu'il y a de meilleur dans les cœurs des justes qui tendent à la vie éternelle, vient de Dieu. Or, ce qu'il y a de meilleur dans leur cœur, c'est la détermination libre de leurs actes salutaires et méritoires. Il est manifeste que cette détermination libre, sans laquelle il n'y a pas de mérite, est plus que la proposition du précepte, que la pieuse pensée ou la pieuse velléité qui incline au bon consentement, car tout cela peut se trouver en celui qui ne donne pas ce bon consentement. Il y a manifestement plus en celui qui accomplit de fait le précepte, qu'en celui qui, pouvant réellement l'accomplir, ne l'accomplit pas, et ce « plus » ne peut venir uniquement de nous, mais doit venir de Dieu source de tout bien, et cause première de tout acte bon.

C'est ce que dit saint Thomas, Iª, q. xx, a. 4 : *Cum amor Dei sit causa bonitatis rerum, non esset aliquid alio melius, si Deus non vellet uni majus bonum quam alteri.* Nul ne serait meilleur qu'un autre, s'il n'était plus aimé et plus aidé par Dieu. Si du reste cette détermination libre, sans laquelle il n'y aurait pas de mérite, ne venait pas de Dieu, il ne pourrait la connaître de toute éternité dans sa causalité divine; dès lors sa prescience des futuribles et des futurs serait dépendante ou passive à l'égard de cette détermination qui ne viendrait pas de lui.

C'est pourquoi les thomistes n'ont jamais pu admettre la théorie moliniste de « la science moyenne » ni ces deux propositions de Molina : *Auxilio æquali fieri potest ut unus vocatorum convertatur, alius non. — Auxilio gratiæ minori potest quis adjutus resurgere, quando alius majori auxilio non resurgit, durusque perseverat*, cf. *Concordia*, éd. Paris, 1876, p. 51, 565, 617 sq.

D'après l'enseignement commun des thomistes, des augustiniens et des scotistes, il faut, comme l'a formulé Bossuet, « admettre deux grâces, dont l'une (la suffisante) laisse notre volonté sans excuse devant Dieu, et dont l'autre (l'efficace) ne lui permet pas de se glorifier en elle-même ».

Pour bien entendre cette doctrine il faut ajouter les cinq remarques suivantes.

1. La grâce suffisante, qui donne le pouvoir d'agir, sans nous faire encore poser librement l'acte salutaire, est multiple; elle est soit extérieure, comme la prédication, les miracles qui confirment la parole de Dieu; soit intérieure, comme les vertus infuses, les sept dons du Saint-Esprit, ou encore la grâce actuelle qui suscite en nous une bonne pensée ou un bon mouvement de volonté antérieur au consentement salutaire. Toutes ces grâces donnent à des degrés divers le pouvoir de bien agir, les dernières donnent le pouvoir prochain. Elles diffèrent intrinsèquement de la grâce de soi efficace, qui, elle, en actualisant notre liberté au lieu de la détruire, nous meut à poser librement l'acte salutaire. Entre ces deux grâces suffisante et efficace, la différence est notable; on peut accorder le plus possible à la grâce suffisante dans l'ordre du pouvoir le plus prochain, le plus immédiat, le plus prêt à l'action *(potentia proxima et expedita)*, ce pouvoir d'agir ne sera jamais l'acte même, l'agir lui-même. Affirmer le contraire serait confondre la puissance et l'acte. Dire que la grâce qui donne le pouvoir réel de bien agir (antérieur à l'acte lui-même) ne suffit pas dans son ordre, c'est dire que l'homme qui dort est aveugle, c'est lui refuser la puissance réelle de voir du fait qu'il n'a pas l'acte de la vision. Cf. E. Hugon, *De gratia*, q. iv, n. ix.

2. Il faut noter aussi que la grâce actuelle, suffisante pour un acte parfait comme la contrition, est efficace pour un acte moins parfait comme l'attrition; elle produit au moins de fait une bonne pensée et souvent un bon mouvement de volonté, qui dispose au plein

consentement. Tous les thomistes, même les plus rigides, s'accordent sur ce point, et disent avec Alvarez, *De auxiliis*, l. III, disp. LXXX : *Auxilium omne quod respectu unius actus est sufficiens, potest esse simul etiam efficax in ordine ad alium (minus perfectum), ad quem efficiendum, per absolutum divinæ providentiæ decretum ordinatur, ita ut simpliciter sit sufficiens et efficax secundum quid.* De même, Gonet, *Clypeus, De voluntate Dei*, disp. IV, n. 147.

Tout acte salutaire, même facile, requiert une grâce de soi et infailliblement efficace vis-à-vis de lui; il est en effet un bien réalisé *hic et nunc* et il suppose que, de toute éternité, Dieu l'a efficacement voulu de volonté conséquente. *Nihil fit hic et nunc nisi quod Deus efficaciter voluit (si agitur de bono) aut permisit (si agitur de malo).* Cf. N. del Prado, *De gratia*, 1907, t. III, p. 423. Et, comme le dit Bossuet, *Traité du libre arbitre*, c. VIII, on ne peut refuser à Dieu la puissance d'actualiser notre liberté, de produire en nous et avec nous notre détermination libre et salutaire, sans laquelle le mérite n'existerait pas.

3. Résister à la grâce suffisante est un mal qui ne vient que de nous, de notre défectibilité et de notre déficience. Au contraire ne pas résister à la grâce suffisante est un bien, qui ne peut venir uniquement de nous, mais qui vient de Dieu source de tout bien, comme de sa cause première. De plus c'est un bien réalisé *hic et nunc*, ce qui suppose que Dieu, de toute éternité, l'a efficacement voulu.

Comme le dit Billuart : *Non diffitemur, imo pro certo tenemus, quod, ut homo gratiæ sufficienti non desit, eique consentiat, requiritur gratia efficax; sed, quod bene averte, ut illi desit, ut illi resistat, ut peccet, non requiritur gratia efficax, sed sufficit defectiva ejus voluntas; et quia illa resistentia, istud peccatum præcedit natura et ordine privationem gratiæ efficacis, ideo verum est dicere hominem privari gratia efficaci, quia peccando sufficienti resistit, non vero peccare, quia privatur gratia efficaci. De gratia*, diss. V, a. 4.

4. La grâce efficace nous est offerte dans la grâce suffisante comme le fruit dans la fleur, comme l'acte dans la puissance; mais, si l'on résiste à la grâce suffisante, on mérite d'être privé de la grâce efficace. La résistance tombe sur la grâce suffisante, comme la grêle sur un arbre en fleur qui promettait beaucoup de fruits. Cf. Lemos, *Panoplia gratiæ*, l. IV, tr. III, c. VI, n. 78.

5. Il n'est pas surprenant qu'il reste ici un grand mystère, c'est celui de l'intime conciliation de la volonté salvifique universelle et de la prédilection divine à l'égard des élus; en d'autres termes c'est celui de l'intime conciliation de l'infinie justice, de l'infinie miséricorde et de la souveraine liberté; or, cette conciliation ne peut se faire que dans l'éminence de la Déité ou de la vie intime de Dieu qui reste cachée pour nous, tant que nous n'avons pas reçu la vision béatifique. Comme le disait saint Prosper en une proposition conservée par le concile de Quiersy : *Quod quidam salvantur, salvantis est donum; quod autem quidam pereunt, pereuntium est meritum.* Denz.-Bannw., n. 318. C'est ce que dit le sens chrétien, lorsque, de deux pécheurs également mal disposés, l'un se convertit plutôt que l'autre; c'est, dit-on, *l'effet d'une miséricorde spéciale* de Dieu à l'égard de celui-ci plutôt que de celui-là. Tout ce qu'il y a en nous de réel et de bon vient de Dieu, seul le mal ne peut venir de lui.

Tels sont les principes qui commandent la doctrine thomiste de l'efficacité de la grâce, laquelle se réclame de saint Augustin et de saint Paul.

5° *La cause principale de la grâce.* — D'après ce qui précède, cette cause ne peut être que Dieu, considéré dans sa vie intime, puisque la grâce est une participation de la nature divine. Comme seul le feu peut ignifier, Dieu seul peut déifier. Q. CXII, a. 1.

La grâce n'est pas créée de rien, ni concréée, car elle n'est pas une réalité subsistante; elle suppose un sujet dont elle dépend dans son devenir et dans son être : l'âme même, dont elle est un accident. Cependant, à titre d'accident essentiellement surnaturel et non pas naturel, ni acquis, elle est tirée de la puissance obédientielle de l'âme. Cette puissance obédientielle est l'aptitude de l'âme à recevoir tout ce que Dieu voudra lui donner, et la puissance divine n'est limitée que par la contradiction. Aussi l'âme a-t-elle une puissance obédientielle à recevoir de Dieu tout ce qui ne répugne pas, non seulement la grâce et la gloire, mais l'union hypostatique, et un degré toujours plus élevé de gloire, car, de puissance absolue, Dieu peut toujours augmenter en nous la grâce et l'intensité de la lumière de gloire; à ce dernier point de vue la puissance obédientielle ne peut être comblée ou actualisée au point de n'être plus actualisable. Cette puissance obédientielle est formellement passive, puisque c'est l'âme même en tant qu'elle est apte à recevoir un don supérieur. Cependant la puissance obédientielle peut être matériellement active si elle est dans une faculté active comme la volonté; telle est l'aptitude de la volonté à recevoir la charité infuse.

Cette notion thomiste de la puissance obédientielle, notablement différente de la conception scotiste et de l'idée suarézienne de la puissance obédientielle active, se trouve dans un grand nombre de textes de saint Thomas réunis par ses commentateurs dans la question qui nous occupe.

Selon le cours ordinaire de la providence, la production de la grâce requiert chez l'adulte conscient une disposition, qui est un mouvement du libre arbitre vers Dieu, *ibid.*, a. 2, selon la parole de l'Écriture : *præparate corda vestra Domino.* I Reg., VII, 3. Dieu meut en effet les êtres conscients et libres conformément à leur nature. Mais, tandis qu'un acte bon répété engendre une vertu acquise, la disposition dont nous parlons ne peut engendrer la grâce, qui est un *habitus* infus.

A l'homme qui, avec la grâce actuelle, fait ce qu'il peut pour se préparer à la justification, la grâce habituelle est donnée infailliblement, non pas en tant que cette préparation procède de notre libre arbitre, mais en tant qu'elle provient de Dieu, qui meut efficacement et dont l'intention efficace ne peut être frustrée. *Unde*, dit saint Thomas, *si ex intentione Dei moventis est quod homo cujus cor movet, gratiam consequatur, infallibiliter ipsam consequetur. Ibid.*, a. 3.

Suivant que l'homme se dispose plus ou moins bien, il reçoit la grâce à un degré plus ou moins élevé; mais la cause première de sa disposition plus ou moins parfaite est Dieu, qui distribue ses dons plus ou moins abondamment, comme il le veut, pour qu'il y ait divers degrés de grâce et de charité dans l'Église, corps mystique du Christ. *Ibid.*, a. 4.

Personne ne peut, sans une révélation spéciale, avoir la certitude absolue d'être en état de grâce, c'est-à-dire d'une certitude qui exclut toute crainte d'erreur; on ne peut en avoir qu'une certitude relative, dite morale et conjecturale. C'est ce qui fait dire à saint Paul : « Je ne me juge pas moi-même; je n'ai conscience d'aucun péché mortel, mais il ne s'ensuit pas que je sois justifié; celui qui me juge, c'est le Seigneur. » I Cor., IV, 4. On peut en effet toujours craindre d'oublier quelque faute cachée, de n'avoir pas eu une contrition suffisante des péchés avoués, de confondre l'amour de charité avec un amour naturel qui lui ressemble. De plus Dieu, auteur de la grâce, dépasse notre connaissance naturelle et, sans révélation spéciale, on ne peut connaître avec une vraie certitude, s'il habite encore en nous ou s'il s'est retiré. Mais cependant il y a des *signes* qui permettent de conjecturer l'état de grâce :

n'avoir conscience d'aucun péché mortel, mépriser les choses terrestres et trouver sa joie dans le Seigneur.

Les effets de la grâce sont la justification et le mérite dont il nous reste à parler.

6° *La justification.* Iª-IIæ, q. CXIII. — 1. *Ce qu'elle est.* — Dans la justification de l'impie ou du pécheur, selon le témoignage de l'Écriture, les péchés sont vraiment remis, effacés, enlevés et non pas seulement couverts et non imputés comme le diront les luthériens. S'il en était autrement, il s'ensuivrait que l'homme serait en même temps juste et injuste, que Dieu aimerait les pécheurs comme ses amis et ses enfants et que ceux-ci, tout en restant dans l'état de péché, seraient dignes de recevoir la vie éternelle. Il s'ensuivrait aussi que Jésus-Christ ne serait pas vraiment « l'Agneau de Dieu qui efface les péchés du monde ». Cf. *Ibid.*, a. 1.

Pour cette rémission des péchés, qui est la justification du pécheur, l'infusion de la grâce habituelle ou sanctifiante est requise, si bien que, même de puissance absolue, il ne peut y avoir de justification sans infusion de la grâce. *Ibid.*, a. 2. Les thomistes ont fortement défendu ce point de doctrine contre les scotistes, les nominalistes et leurs successeurs. La raison en est que la justification du pécheur est l'effet de l'amour de Dieu pour lui; or, l'amour de Dieu, comme il a été dit plus haut, n'est pas seulement affectif, mais effectif, en ce sens qu'il produit la grâce qui justifie et qui sanctifie; c'est la grande différence entre l'adoption humaine et l'adoption divine qui seule enrichit et vivifie l'âme de celui qui est adopté.

D'autre part le péché grave habituel implique que la volonté de l'homme est habituellement, sinon actuellement, détournée de Dieu, fin ultime; elle reste dans un état d'éloignement habituel. Or, il est impossible que ce péché habituel soit effacé sans que la volonté soit convertie vers Dieu, et donc sans qu'elle soit changée réellement par l'infusion de la grâce habituelle et de la charité, qui tourne l'âme vers Dieu. La cause formelle de la justification est donc la grâce sanctifiante, comme l'a défini le concile de Trente, sess. VI, c. VII, can. 10 et 11.

Les thomistes soutiennent par voie de conséquence, contre les scotistes et Suarez, que, même de puissance absolue, Dieu ne peut faire que le péché mortel, soit actuel soit habituel, et la grâce sanctifiante coexistent dans un même sujet. La grâce sanctifiante est en effet par son essence même justice, sainteté et rectitude, tandis que le péché est par nature iniquité, souillure et désordre; ils sont donc absolument incompossibles. Un même homme ne peut au même instant être ami de Dieu, agréable à Dieu, et ne pas l'être, en état de grâce et en état de péché mortel ou de mort spirituelle.

La production de la grâce habituelle requiert, nous l'avons vu, chez l'adulte conscient une disposition, qui est un mouvement du libre arbitre vers Dieu, car lui-même meut les êtres conscients et libres conformément à leur nature. *Ibid.*, a. 3.

2. *Quels sont les actes requis à la justification de l'adulte?* — Le concile de Trente, sess. VI, c. VI, énumérera les six actes de foi, de crainte, d'espérance, d'amour de Dieu, de pénitence ou de contrition et de ferme propos de commencer une vie nouvelle, en recevant les sacrements et en obéissant aux préceptes.

Saint Thomas insiste, *ibid.*, a. 4 et 5, sur les actes de foi et de contrition; mais il note aussi les actes de crainte filiale et d'humilité, d'espérance, d'amour de Dieu; quant au ferme propos il est inclus dans la contrition.

La foi éclaire l'esprit sur la justice divine qui châtie le péché et sur la miséricorde qui offre le pardon. De là naît l'acte de crainte filiale de la justice divine et l'espérance du pardon. L'acte d'espérance dispose à l'amour de Dieu source de toute justice et plus aimable que ses bienfaits. De là naît enfin la détestation du péché comme nuisible à l'âme et comme offense à Dieu; cette détestation du péché est la contrition, soit parfaite, si le péché déplaît surtout comme offense à Dieu, soit imparfaite, s'il déplaît surtout comme nuisible au pécheur. Cette douleur du péché n'est pas sincère, si elle n'implique pas le ferme propos de commencer une vie nouvelle.

Selon les thomistes, parmi ces six actes, deux certainement doivent exister formellement ou explicitement : les actes de foi et d'amour de Dieu, car ce sont, dans l'intelligence et la volonté, les deux actes principaux qui ne peuvent être contenus virtuellement en d'autres. Quant à l'acte de contrition, il semble qu'il doit être lui aussi explicite, car il faut regretter le péché comme offense à Dieu, à moins que l'homme ne pense pas alors à ses péchés et fasse un acte de charité qui contient virtuellement la contrition. De même l'acte de charité peut contenir virtuellement celui d'espérance.

3. *De quel principe procèdent effectivement les actes de contrition et de charité qui sont la disposition ultime à la grâce habituelle, à l'instant même de la justification?* — Parmi les thomistes, Jean de Saint-Thomas et Contenson disent que ces actes procèdent d'un secours actuel transitoire, tandis que Gonet et plusieurs autres soutiennent qu'ils dérivent de la grâce habituelle et des vertus infuses à l'instant précis et indivisible de leur infusion, c'est-à-dire de la motion divine qui produit ces *habitus* infus comme actuellement opérants.

Cette seconde interprétation paraît plus conforme à ce que dit saint Thomas, *ibid.*, a. 8, ad 2um : « La disposition du sujet précède la forme selon une priorité de nature (dans l'ordre de la causalité matérielle et dispositive), et pourtant elle suit (dans l'ordre de causalité efficiente et formelle) l'action de l'agent qui dispose le sujet; aussi le mouvement du libre arbitre précède d'une priorité de nature (dans l'ordre de causalité matérielle et dispositive) la réception de la grâce habituelle, mais il suit l'infusion de la grâce (dans l'ordre de la causalité efficiente et formelle). » Ce que nous ajoutons entre parenthèses est dit explicitement, *ibid.*, a. 8, ad 1um.

En ce passage saint Thomas dit expressément, au sujet de l'instant indivisible où s'accomplit la justification : « Au même instant, le soleil, selon une priorité de nature, éclaire d'abord et par suite chasse les ténèbres; tandis que l'air, selon une autre priorité de nature, cesse d'être obscur avant d'être éclairé. De même, en un seul instant, Dieu, selon une priorité de nature, infuse la grâce avant de remettre le péché, tandis que l'homme, selon une autre priorité de nature, cesse d'être pécheur avant de recevoir la grâce. » Ainsi s'applique le principe général qui joue partout où interviennent les quatre causes : *Causæ ad invicem sunt causæ, in diverso genere*, il y a une priorité mutuelle entre la matière qui reçoit la forme et la forme qui détermine la matière, et aussi entre la fin qui attire l'agent et l'agent qui réalise ou obtient la fin. Selon ce principe, dans l'ordre de causalité matérielle et dispositive, la disposition ultime précède la forme, mais elle la suit, comme sa propriété, dans l'ordre de causalité formelle. Ainsi dans l'embryon humain, l'ultime disposition à l'âme humaine la précède et la suit à des points de vue divers; ou encore, c'est un exemple plus sensible, l'air n'entrerait pas si la fenêtre ne s'ouvrait pas, mais la fenêtre ne s'ouvrirait pas, si l'air n'entrait pas. Il n'y a pas là contradiction, ni cercle vicieux, car la priorité mutuelle est affirmée à des points de vue différents, *in diverso genere, causæ ad invicem sunt causæ*. Cf. Aristote, *Metaph.*, l. V, c. II, comm. de saint Thomas, lect. 2.

Telle est la doctrine thomiste de la justification ou de la conversion. On voit qu'elle s'oppose nettement aux théories nominalistes qui ont préparé la doctrine luthérienne de la justification sans infusion de la grâce, par simple imputation ou attribution extrinsèque des mérites du Christ. Les thomistes ont toujours affirmé, dès avant le concile de Trente, ce qui a été défini par lui, sess. VI, c. VII et can. 10, 11, que la cause formelle de la justification est la grâce sanctifiante qui nous justifie et qui exclut l'état de péché.

Pour mieux faire voir le sens profond et la portée de cette doctrine les thomistes ont toujours soutenu que, même de puissance absolue, Dieu ne peut faire que le péché mortel, soit habituel soit actuel, coexiste avec la grâce sanctifiante dans un même sujet. En d'autres termes, il est contradictoire dans les termes qu'un même homme, au même instant, soit juste, enfant et ami de Dieu, et ne le soit pas. Il suit de là que, dans le plan actuel de la Providence, où l'état de nature pure n'a jamais existé, tout homme est soit en état de péché mortel, soit en état de grâce, il n'y a pas de milieu. Ainsi s'appliquent les paroles de Notre Seigneur : *Qui non est mecum, contra me est*, celui qui n'aime pas Dieu, fin dernière, par dessus tout, est détourné de Dieu. Mais aussi celui qui n'est pas contre Dieu, est pour lui. En ce sens Jésus a pu dire à ses apôtres : « Celui qui n'est pas contre vous est pour vous. » Marc., IX, 40. En ce dernier sens se vérifie la parole bien connue : « Tu ne me chercherais pas, si tu ne m'avais déjà trouvé. » Cette parole est vraie de celui qui se dispose, par la grâce actuelle, à la conversion, surtout s'il arrive à la disposition ultime, qui n'est réalisée qu'à l'instant même de l'infusion de la grâce sanctifiante, instant où commence l'habitation de la sainte Trinité dans l'âme juste.

7° *Le mérite du juste.* Ia-IIæ, q. CXIV. — Le mérite suit la justification comme l'agir suit l'être, car la grâce habituelle, qui constitue le juste, est principe radical d'œuvres justes et méritoires.

1. *Notion et division.* — Saint Thomas considère d'abord ce qu'est le mérite, quel est son principe, quelles en sont les différentes espèces, quelles sont les diverses conditions du mérite de condignité; il examine en dernier lieu ce qui tombe sous le mérite. Dans l'explication de ces articles, les thomistes s'accordent à reconnaître les points de doctrine suivants; cf. Cajétan, Jean de Saint-Thomas, Gonet, les Salmanticenses, Gotti, Billuart, N. del Prado, E. Hugon, etc.

Le mérite concrètement pris est une bonne œuvre qui confère un droit à une récompense. Abstraitement pris, le mérite est « un droit à une récompense ». C'est là sa raison formelle à laquelle s'oppose le *reatus pœnæ* ou ce par quoi le péché mérite une peine. On a ainsi le fondement de la division du mérite, car la division se fonde sur la définition du tout à diviser.

Cette division est contenue dans les a. 1 et 6 de la q. CXIV. Pour la bien entendre, il faut remarquer que la notion de mérite n'est pas univoque, mais analogique, car elle se dit, selon des sens divers mais proportionnellement semblables, des mérites du Christ, puis des mérites *de condigno* du juste et enfin des mérites *de congruo*. Il y a là une subordination manifeste. De même, nous l'avons vu, le péché se dit, non pas univoquement, mais analogiquement du péché mortel et du péché véniel, la connaissance se dit analogiquement de la sensation et de l'intellection, et l'amour se dit de même de l'amour sensible et de l'amour spirituel. Beaucoup d'erreurs viennent de ce que l'on prend univoquement ce qu'il faut entendre analogiquement.

Le mérite se divise, de ce point de vue, selon qu'il est un droit à une récompense fondé, soit en justice, soit non pas en justice, mais sur l'amitié, ou encore sur la libéralité.

Le mérite fondé en justice peut être un droit en stricte justice; il est alors absolument égal à la récompense, tel fut le mérite du Christ à raison de sa personne divine, qui est égale au Père. Le mérite fondé en justice peut être seulement *de condigno*, de condignité; il a alors une valeur, non pas égale à la récompense, mais proportionnée, selon une ordination et une promesse de Dieu, sans lesquelles il n'y aurait pas à proprement parler un droit; tels sont les mérites du juste à l'égard de la vie éternelle et de l'augmentation de la grâce et de la charité.

Par opposition, le mérite fondé, non pas sur la justice, mais soit sur l'amitié, soit sur la libéralité, est appelé *de congruo* ou de convenance; s'il se fonde sur les droits de l'amitié, *in jure amicabili*, il suppose l'état de grâce et la charité, qui est une amitié divine, et on l'appelle mérite *de congruo proprie dictum*. S'il se fonde seulement sur la libéralité ou la miséricorde de Dieu et ne suppose pas l'état de grâce, mais une certaine disposition à recevoir celle-ci, on l'appelle *de congruo late dictum*.

Il y a ainsi quatre acceptions du terme mérite; on voit mieux dès lors que c'est une notion, non pas univoque, mais analogique, qui a quatre sens proportionnellement semblables. Dans les trois premiers sens, il y a, à des degrés divers, mérite proprement dit, lequel suppose toujours l'état de grâce, même s'il est seulement *de congruo proprie*. Dans le quatrième sens, *meritum de congruo late dictum*, il n'y a mérite que selon une analogie éloignée, qui, ne conservant plus le sens propre du mot, touche à la métaphore.

Sur ces différentes espèces de mérite, les thomistes se séparent notablement de Scot. Ils soutiennent contre lui que les mérites du Christ ont, à raison de sa personne divine, une valeur surabondante, *intrinsèquement infinie*, selon la rigueur de la justice, indépendamment de l'acceptation divine; cette valeur est donc pour eux, au moins égale à la vie éternelle de tous les élus, et elle est de soi intrinsèquement suffisante pour le salut de tous les hommes. — Pour le mérite de condignité du juste, les thomistes enseignent aussi, contre Scot et les nominalistes, que l'acte de charité du viateur est proprement et intrinsèquement méritoire de la vie éternelle, et non pas seulement de façon extrinsèque par l'ordination et l'acceptation de Dieu. Ils tiennent enfin que Dieu ne pourrait accepter comme méritoires de la vie éternelle des bonnes œuvres purement naturelles. On retrouve ainsi la distinction très nette des deux ordres de la nature et de la grâce, car celle-ci pour les thomistes est surnaturelle par son essence même et non seulement par le mode de sa production comme la vie naturelle miraculeusement restituée à un mort. Selon saint Thomas et ses disciples, l'acte de charité du viateur est donc proprement et intrinsèquement méritoire *de condigno* de la vie éternelle, de par la nature de la charité infuse et de la grâce, germe de la gloire, en supposant cependant l'ordination divine de la grâce à la gloire et la promesse du salut à ceux qui méritent ainsi; cf. a. 1.

Le mérite *de congruo proprie dictum* ou de convenance proprement dit, qui est fondé *in jure amicabili* sur les droits, non pas de la justice, mais de l'amitié, se trouve dans les actes qui procèdent immédiatement de la charité et dans ceux qui sont au moins impérés par elle. De cette façon le juste peut mériter à un autre homme la première grâce; ainsi sainte Monique a mérité la conversion d'Augustin, et Marie, médiatrice universelle, a mérité *de congruo proprie* toutes les grâces que reçoivent tous les hommes et que le Christ nous a méritées *de condigno;* cf. a. 6. — Le mérite *de congruo late dictum* ou de convenance au sens large ne

suppose pas la grâce habituelle, mais seulement une certaine disposition à la recevoir ou encore la prière telle qu'elle peut se trouver chez le pécheur; aussi ne peut-il se fonder sur les droits de l'amitié, mais seulement sur la libéralité ou la miséricorde de Dieu. A. 3. De cette façon, par les bonnes œuvres accomplies en dehors de l'état de grâce, l'homme peut mériter au sens large la grâce de la conversion.

2. *Principe et conditions du mérite.* — On voit par là que le principe du mérite proprement dit (soit de condignité, soit de convenance) est l'état de grâce et la charité. Mais, si l'on veut énumérer toutes les conditions du mérite selon les quatre premiers articles de la q. CXIV de saint Thomas, elles se réduisent, d'après les thomistes à six pour le mérite *de condigno*. L'acte méritoire doit être 1. libre, 2. bon, 3. accompli par respect pour celui qui récompense, 4. pendant la vie présente, 5. il doit procéder de la grâce habituelle et de la charité, 6. avoir été ordonné par Dieu à une récompense promise.

Sans cette dernière condition, nos bonnes œuvres ne nous donneraient pas droit à une récompense, car elles sont déjà dues à Dieu à plusieurs autres titres, parce qu'il est créateur, maître et fin ultime. C'est ainsi que les bonnes œuvres des âmes du purgatoire et celles des bienheureux ne sont plus méritoires, car Dieu ne les a pas ordonnées à une récompense. Aux yeux des thomistes, Scot et les nominalistes ont mal entendu cette dernière condition en disant que l'acte de charité du viateur n'est pas intrinsèquement méritoire *de condigno* de la vie éternelle, mais seulement extrinsèquement par l'ordination et l'acceptation de Dieu. La doctrine exacte de saint Thomas est que, en dehors de la dignité intrinsèque que cet acte tient de la grâce et de la charité, il faut la promesse divine d'une récompense pour qu'il y ait proprement un droit à celle-ci, pour que Dieu se doive à lui-même de nous récompenser.

D'après ces notions et ces principes, on saisit le sens et la portée des conclusions contenues dans les quatre premiers articles de la q. CXIV de saint Thomas. L'homme sans la grâce habituelle ne peut mériter la vie éternelle, car le mérite doit avoir une proportion avec la récompense; or, aucune nature créée n'a de proportion avec la vie surnaturelle de l'éternité. — Le juste par la grâce et la charité peut vraiment et proprement mériter *de condigno* la vie éternelle, selon la parole du Sauveur : « Réjouissez-vous et soyez dans l'allégresse, car votre récompense est grande dans le ciel. » Matth., v, 12. La raison en est que les œuvres qui procèdent de la grâce et de la charité sont ordonnées par Dieu à la vie éternelle et lui sont intrinsèquement proportionnées en justice. A. 1 et 3. Mais, si le juste pèche ensuite mortellement et persévère dans le péché jusqu'à la mort, il perd pour toujours ses mérites, d'où la nécessité de la grâce de la persévérance finale pour conserver ses mérites ou les recouvrer et obtenir de fait la vie éternelle.

C'est surtout par la charité que la grâce habituelle est principe du mérite; de nombreux textes scripturaires le disent, et la raison en est que l'acte est méritoire, de par l'ordination divine, selon qu'il *tend* à la fin dernière surnaturelle; or, cette tendance vient de la charité, qui fait aimer Dieu pour lui-même et par dessus tout. A. 4. Il faut, selon les thomistes, un influx, au moins virtuel de la charité. D'où il suit que le mérite est plus grand selon que la charité est plus élevée et influe davantage. Un acte facile provenant d'une grande charité est donc plus méritoire qu'un acte difficile provenant d'une charité moindre. Ainsi Marie, Mère de Dieu, a plus mérité, même par des actes faciles, que les martyrs dans leurs tourments, car elle avait une charité bien supérieure à la leur.

3. *Qu'est-ce qui tombe sous le mérite du juste?* — Saint Thomas examine ce sujet dans les six derniers articles de la q. CXIV. Le principe qui les domine est le suivant : le juste peut mériter ce à quoi son mérite a été ordonné par Dieu, mais le principe du mérite ne peut être lui-même mérité.

Le juste peut donc mériter *de condigno*, et c'est de foi, la vie éternelle, l'augmentation de la grâce et de la charité et le degré de gloire correspondant, car les actes méritoires sont ordonnés par Dieu à la vie éternelle et au progrès spirituel qui y conduit. A. 8. Le juste peut aussi mériter pour un autre, non pas *de condigno*, mais *de congruo proprie* la grâce de la conversion et celle de l'avancement, comme sainte Monique pour Augustin et Marie médiatrice pour tous les hommes. A. 6. Le juste peut mériter enfin les biens temporels dans la mesure où ils sont utiles au salut. A. 10.

Mais, comme le principe du mérite ne peut pas être mérité, l'homme ne peut mériter ni *de condigno*, ni *de congruo proprie*, pour lui-même la première grâce soit actuelle, soit habituelle. C'est une vérité de foi, qui se trouve ainsi théologiquement expliquée. Les bonnes œuvres naturelles n'ont pas en effet de proportion avec la grâce et celle-ci, étant le principe du mérite, ne peut être méritée. A. 5. Le juste étant encore en état de grâce ne peut mériter d'avance ni *de condigno*, ni *de congruo proprie*, d'obtenir plus tard, s'il vient à tomber dans le péché mortel, la grâce de la contrition. A. 7. Ce point de doctrine n'a pas été admis par tous les théologiens. Saint Thomas pense l'établir en notant que les mérites du juste sont perdus par le péché mortel; dès lors la restauration du principe du mérite ne peut être méritée d'avance. De plus, si le juste méritait pour plus tard, en cas de chute, la grâce de la contrition, il l'obtiendrait infailliblement et ainsi tous les justes persévéreraient jusqu'à la mort, ils seraient donc tous prédestinés. Cette grâce de la contrition, l'homme peut l'obtenir autrement, par la prière qui s'adresse à la miséricorde divine.

Enfin le juste ne peut mériter ni *de condigno*, ni *de congruo proprie* la grâce de la persévérance finale ou de la bonne mort. Ce point de doctrine, particulièrement depuis le concile de Trente, sess. VI, c. XIII, est de l'aveu de tous les théologiens au moins théologiquement certain, s'il s'agit du mérite *de condigno*. Il s'appuie sur plusieurs textes de l'Écriture cités par saint Augustin dans son traité *De dono perseverantiæ* (c. II, VI, XVII) et dont quelques-uns sont rappelés par le concile de Trente en particulier celui-ci : *Quod quidem donum aliunde haberi non potest, nisi ab eo qui potens est eum qui stat statuere ut perseveranter stet, et eum qui cadit restituere.* Cf. Rom., XIV, 4. Saint Thomas, q. CXIV, a. 9, explique cette vérité certaine et communément reçue, par l'axiome : « le principe du mérite ne peut être mérité », il serait l'effet de lui-même; or, le don de la persévérance finale ou de la bonne mort n'est autre que l'état de grâce, principe du mérite, conservé par Dieu à l'instant même de la mort. Ce don ne peut dès lors être mérité. Cela est surtout vrai du mérite *de condigno*, mais aussi de celui *de congruo proprie*, car le principe de ce dernier est aussi la grâce habituelle et la charité. Dieu du reste n'a pas promis la grâce de la bonne mort au juste qui aurait fait des actes méritoires pendant un temps plus ou moins long, après lequel il aurait droit à cette grâce. Enfin, si ce don de la persévérance finale ou de la préservation du péché pouvait être mérité *de condigno* par le juste, il serait infailliblement obtenu par tous les justes et tous seraient prédestinés, ce qui n'est pas. Pour la même raison, le juste ne peut pas mériter *de condigno*, ni *de congruo proprie* le secours efficace qui le conserverait dans l'état de grâce et le préserverait du péché mortel; si du reste il méritait ce secours efficace, il l'obtiendrait infaillible-

ment et par lui il mériterait le suivant et ainsi de suite, jusqu'à mériter et à obtenir infailliblement le don de la persévérance finale.

Cependant celui-ci peut être obtenu par la prière humble, confiante, persévérante et en ce sens on dit qu'il peut être mérité *de congruo improprie*. Ce n'est pas alors l'objet d'un mérite proprement dit s'imposant à la justice divine, mais de la force impétratoire de la prière, qui s'adresse à la miséricorde. C'est en ce sens qu'on peut entendre la promesse faite par le Sacré-Cœur à sainte Marguerite-Marie d'accorder la grâce de la bonne mort à ceux qui auront reçu la sainte communion le premier vendredi du mois neuf fois de suite.

Contre l'impossibilité de mériter par un mérite proprement dit la persévérance finale, on a objecté : qui peut mériter plus, peut meriter moins; or, le juste peut mériter la vie éternelle, qui est plus que la persévérance finale. — On répond que le principe invoqué n'est vrai que toutes choses égales d'ailleurs, et quand il s'agit des objets auxquels le mérite est ordonné par Dieu, mais non pas du principe du mérite, lequel ne peut être mérité. — Il n'est pas nécessaire du reste que la grâce de la bonne mort soit méritée comme moyen en vue de la vie éternelle, car elle peut être obtenue autrement que par le mérite : par la prière.

On insiste en disant : mais on ne peut mériter l'obtention de la vie éternelle, sans mériter la persévérance finale qui en est la condition. A cela il faut répondre qu'on ne mérite l'obtention même de la vie éternelle qu'à condition de ne pas perdre ses mérites, ce dont la grâce de la persévérance finale préserve les élus; cela revient encore à dire que cette grâce n'est autre que la conservation du principe du mérite et qu'elle ne peut être méritée. Le concile de Trente, sess. VI, c. XVI, et can. 32, dit du juste : *Meretur vitam æternam et ipsius vitæ æternæ, si tamen in gratia decesserit, consecutionem.*

Tels sont les principes qui dominent le traité de la grâce de saint Thomas. On voit que, selon lui, la doctrine chrétienne s'élève ici comme un sommet entre deux hérésies radicalement opposées, au dessus du pélagianisme et du semipélagianisme, qui nient l'élévation de la grâce, sa nécessité et sa gratuité, et au dessus du prédestinatianisme, renouvelé par le protestantisme, qui nie la volonté salvifique universelle.

Contre la première de ces hérésies, saint Thomas affirme très nettement la distinction sans mesure des deux ordres de la nature et de la grâce; celle-ci est déclarée participation formelle de la Déité telle qu'elle est en soi. A propos de la nécessité de la grâce, le saint docteur souligne la parole du Sauveur : « Sans moi vous ne pouvez rien faire », dans l'ordre du salut. En traitant de la gratuité de la grâce, il revient constamment aussi à cette parole de saint Paul : « Qu'as-tu que tu ne l'aies reçu? » Nul ne serait donc meilleur qu'un autre, s'il n'était plus aimé et plus aidé par Dieu. La subordination des agents correspond à celle des fins; par suite Dieu seul, auteur de la grâce, peut mouvoir vers la fin surnaturelle et la grâce actuelle efficace est efficace par elle-même, elle porte effectivement à l'acte salutaire, en actualisant notre liberté.

Mais, contre le prédestinatianisme, qui reparaîtra dans le protestantisme et le jansénisme, saint Thomas affirme nettement que Dieu ne commande jamais l'impossible et que la grâce suffisante, offerte ou même accordée à tous les adultes, donne le pouvoir réel d'agir de façon salutaire. Et, si l'homme lui résiste, il mérite d'être privé de la grâce efficace qui lui aurait fait accomplir librement l'acte salutaire. Le juste peut mériter ce à quoi l'acte méritoire est ordonné, mais non pas le principe même du mérite.

Entre ces affirmations contre chacune des deux hérésies opposées le mystère reste; pour avoir ici l'évidence il faudrait voir comment se concilient dans l'éminence de la Déité l'infinie miséricorde, l'infinie justice et la souveraine liberté.

XV. LES VERTUS THÉOLOGALES. — 1° *La foi et son motif formel.* IIa-IIæ, q. I-XVI. — Après avoir parlé dans la Ia-IIæ des principes des actes humains en général, saint Thomas, dans la IIa-IIæ, traite de chaque vertu en particulier et d'abord de chacune des trois vertus théologales.

Comme nous l'avons indiqué en parlant des vertus en général, le principe qui domine toutes ces questions est celui de la spécification des *habitus* et de leur acte par leur objet formel, principe dont le sens profond et la portée ont été méconnus par Scot, par les nominalistes et leurs successeurs. On peut s'en rendre compte par les controverses qui ont eu lieu depuis le XIVe siècle et qui durent encore sur le motif formel de la foi et l'ultime résolution ou fondement de la certitude de celle-ci. Ce sont seulement ces points capitaux que nous soulignerons au sujet de chacune des principales vertus.

Saint Thomas, IIa-IIæ, q. I, a. 1, montre d'abord que la foi a pour objet matériel tout ce qui est révélé par Dieu et surtout les mystères surnaturels inaccessibles à l'intelligence naturelle de l'homme ou de l'ange. Elle a pour objet formel ou *motif formel* de son adhésion, la véracité de Dieu *(veritas prima in dicendo)*, qui suppose son infaillibilité *(veritas prima in intelligendo)*, bref l'autorité de Dieu révélateur, *auctoritas Dei revelantis*, comme le dira le concile du Vatican, sess. III, c. III. Il s'agit manifestement de la véracité de Dieu auteur non pas seulement de la nature, mais de la grâce et de la gloire, car c'est ainsi que Dieu intervient pour nous révéler les mystères essentiellement surnaturels de la Sainte-Trinité, de l'incarnation rédemptrice, etc. Saint Thomas dit, *ibid.*, q. I, a. 1 : *In fide, si consideremus formalem rationem objecti, nihil aliud est, quam veritas prima. Non enim fides, de qua loquimur, assentit alicui, nisi quia est a Deo revelatum. Unde ipsi veritati divinæ fides innititur, tanquam medio.* Et q. II, a. 2 : *Formale objectum fidei est veritas prima, cui inhæret homo, ut propter eam creditis assentiat.* Voir aussi, q. V, a. 1 : *In objecto fidei est aliquid quasi formale, scilicet veritas prima super omnem naturalem cognitionem creaturæ existens; et aliquid materiale, sicut id, cui assentimus, inhærendo primæ veritati;* et encore, q. IV, a. 1 : *Veritas prima est objectum fidei secundum quod ipsa non est visa et ea quibus propter ipsam inhæretur.* Le motif formel d'une vertu théologale, disent les thomistes, doit être incréé, il ne peut être que Dieu même; la proposition infaillible de l'Église et les miracles qui la confirment, ne peuvent être que des conditions *sine qua non*, mais pas le motif formel de la foi.

Il suit de là que la foi spécifiée par un tel objet formel, essentiellement surnaturel, est elle-même surnaturelle, *quoad essentiam, vi objecti formalis specificativi;* cf. *ibid.*, q. VI, a. 1 : *Cum homo assentiendo his quæ sunt fidei elevetur supra naturam suam, oportet quod hoc ei insit ex supernaturali principio interius movente quod est Deus.* Et encore q. V, a. 3, ad 1um : *Articulos fidei... tenet fidelis simpliciter inhærendo primæ veritati, ad quod indiget adjuvari per habitum fidei.*

En d'autres termes, le fidèle, par la foi infuse et une grâce actuelle, adhère surnaturellement au motif formel de cette vertu théologale, dans un ordre très supérieur à celui de la raison ou des raisonnements apologétiques fondés sur l'évidence des miracles et autres signes de la révélation. Il y adhère par un acte simple, et non pas discursif, bien plus par le même acte surnaturel qui le fait adhérer aux mystères révé-

lés; cf. *ibid.*, q. II, a. 2, ad 3um : *Per ista tria (credere Deo revelanti, credere Deum revelatum, credere in Deum) non designantur diversi actus fidei, sed unus et idem actus habens diversam relationem ad fidei objectum.* Par un seul et même acte simple et surnaturel le fidèle croit à Dieu révélant et Dieu révélé, comme par un même acte de vision l'œil voit la lumière et par elle les couleurs.

D'où il résulte que, malgré l'obscurité du motif (non vu, mais cru) et des mystères révélés, la foi infuse a une certitude essentiellement surnaturelle, supérieure à toute certitude naturelle, si évident que soit l'objet de celle-ci; cf. *ibid.*, q. IV, a. 8 : *Fides est certior quam sapientia, scientia et intellectus, quia fides innititur veritati divinæ; tria autem prædicta innituntur rationi humanæ.* La foi se fonde immédiatement non pas sur un motif créé, mais sur l'autorité de Dieu révélateur. A ce motif la foi infuse sous la grâce actuelle nous fait infailliblement adhérer dans un ordre très supérieur au raisonnement apologétique prérequis, qui aboutit seulement au jugement de crédibilité : ces mystères proposés par l'Église, garantis par des signes divins manifestes, sont évidemment croyables. Déjà la grâce actuelle du *pius credulitatis affectus* est requise pour le jugement de crédentité : ces mystères doivent être crus par moi *hic et nunc*.

Cette doctrine de la surnaturalité essentielle de la foi à raison de son objet formel, inaccessible à toute intelligence créée laissée à ses forces naturelles, et de la certitude de foi supérieure à toute certitude naturelle, n'a pas été suivie par Scot, ni par les nominalistes et leurs successeurs.

Pour Scot, la distinction de la nature et de la grâce n'est pas nécessaire, mais contingente, elle dépend du libre arbitre de Dieu, qui aurait pu nous accorder la lumière de gloire comme une propriété de notre nature. *In Ium Sent.*, dist. III, q. III, n. 24, 25. Selon lui un acte naturel et un acte surnaturel peuvent avoir le même objet formel. *In IIIum Sent.*, dist. XXXI, n. 4. Aussi la foi infuse n'est pas nécessaire à cause de la surnaturalité de son objet, car l'objet formel de la foi théologale ne dépasse pas la foi acquise. *In IIIum Sent.*, dist. XXIII, q. I, n. 8. Enfin la certitude de la foi infuse se fonde sur la foi acquise à la véracité de l'Église, fondée elle-même sur les miracles et autres signes de la révélation; autrement, dit Scot, on procéderait à l'infini. C'est la même doctrine qui se trouve chez les nominalistes; cf. Biel, *In IIIum Sent.*, dist. XXIII, q. II. De là elle est passée chez Molina, *Concordia*, q. XIV, a. 13, disp. XXXVIII, Paris, éd. 1876, p. 213 sq., pour qui l'objet formel de la foi infuse est accessible à la foi acquise; chez Ripalda, *De ente supernaturali*, l. III, dist. XLIV, n. 2; dist. XLV, n. 37, et avec une légère modification chez de Lugo, *De fide*, disp. IX, sect. I, n. 3, 2; disp. I, sect. I, n. 77, 100, 104, et chez Franzelin, *De divina Traditione*, p. 602, 616. Cf. Vacant, *Études sur le concile du Vatican*, t. II, p. 75 sq., qui a assez bien noté ce en quoi ces théories diffèrent de l'explication donnée par les disciples de saint Thomas.

Les thomistes ont toujours répondu : le motif formel de la foi infuse est la véracité de Dieu auteur de la grâce, et non seulement auteur de la nature; ce motif est donc inaccessible à l'intelligence naturelle de l'homme ou même de l'ange; pour l'atteindre il faut la vertu infuse de foi; si la foi acquise, telle qu'elle est dans le démon, suffisait, alors la foi infuse ne serait pas absolument nécessaire, mais seulement *ad facilius credendum* comme le disaient les pélagiens. Le IIe concile d'Orange a défini contre les semipélagiens que la grâce est nécessaire même pour l'*initium fidei*, pour le *pius credulitatis affectus*.

S'appuyant sur le principe de la spécification des *habitus* par leur objet formel, les thomistes depuis Capréolus jusqu'à nos jours n'ont pas cessé de défendre la surnaturalité essentielle de la foi infuse à raison de son objet formel, et sa certitude supérieure à toute certitude naturelle. En cela Suarez, *De gratia*, l. II, c. XI; *De fide*, part. I, disp. III, sect. VI, VIII, XII, est d'accord avec eux, sauf sur un point : il met des actes distincts là où saint Thomas et ses disciples n'en mettent qu'un : *credere Deo revelanti et Deum revelatum.*

Les thomistes s'accordent à reconnaître que l'acte de foi infuse se fonde, *ultimo resolvitur*, sur l'autorité de Dieu révélateur, qui est *id quo et quod creditur, seu concreditur mysteriis*, comme la lumière est *id quo et quod videtur simul cum coloribus.* Pour eux, le motif formel de la foi, l'autorité de Dieu révélateur, ne meut ou n'influe qu'en tant qu'il est connu, et il n'influe infailliblement qu'en tant qu'il est connu infailliblement par la foi infuse elle-même, qui adhère à lui, et qui n'atteint rien que par lui. Si ce motif formel de la foi infuse n'était connu que de façon naturelle et faillible, il ne pourrait fonder une certitude essentiellement surnaturelle et supérieure à toute certitude naturelle.

Cet enseignement se trouve très explicitement chez les thomistes suivants : chez Capréolus, *In IIIum Sent.*, dist. XXIV, q. I, a. 3 : *unico actu assentio quod Deus est trinus et unus et quod Deus hoc revelavit; sicut idem actus est, quo credo Deo et credo Deum;* chez Cajétan, *In IIam-IIæ*, q. I, a. 1, n. 11 : *Divina revelatio est quo et quod creditur; ita quod, sicut unitas est una seipsa et ibi est status, ita divina revelatio, qua cetera creduntur, est credita seipsa et non per aliam revelationem. Unus enim et idem actus fidei credit Deum et Deo, ut inferius q. II, a. 2, patet... In hac adhæsione ad primam veritatem ut revelatricem stat resolutio ultima creditorum; et non ad fidem acquisitam, qua credo Joanni Evangelistæ aut Paulo Apostolo, aut communitati Ecclesiæ... Facit ergo habitus fidei infusæ hominem inhærere Deo ut testificanti tanquam in ratione omnium credendorum : juxta illud I Joa., V, 10 : Qui credit in Filium Dei, habet testimonium Dei in se.* Même doctrine dans Silvestre de Ferrare, *In Summam Cont. Gent.*, l. I, c. VI; l. III, c. XL, § 3; dans Jean de Saint-Thomas, *De gratia*, disp. XX, a. 1, n. 7, 9; *De fide*, q. I, disp. I, a. 2, n. 1, 4 : *Testimonium divinum est ratio formalis credendi res testificatas et ipsummet testimonium;* cf. *ibid.*, n. 7 : *fides divina non potest sumere firmitatem ex aliqua cognitione luminis naturalis, cum certitudo ejus sit generis longe superioris scilicet supernaturalis;* dans Gonet, *De gratia*, disp. I, a. 2, § 1, n. 78, 79, 83; *De fide*, disp. I, a. 2, n. 55; dans les Salmanticenses, *De gratia*, disp. III, dub. III, n. 28, 37, 40, 45, 48, 49, 52, 58, 60, 61; *De fide*, disp. I, dub. V, n. 163, 193; dans Billuart, *De gratia*, diss. III, a. 2, § 2; *De fide*, diss. I, a. 1, obj. 3, inst. 1. Voir aussi Gardeil, *La crédibilité et l'apologétique*, 2e éd., Paris, 1912, p. 61..., 92, 96, et ici l'article CRÉDIBILITÉ, t. III, col. 2202-2310; Scheeben, *Dogmatik*, t. I, § 40, n. 681, 689...; § 44, n. 779-805. Nous avons longuement étudié ailleurs ce point de doctrine en rapportant ces témoignages, cf. *De revelatione*, Rome, 3e éd., 1935, t. I, p. 458-511.

On voit que tous ces thomistes s'appuient sur le principe si souvent cité par saint Thomas : les *habitus* et les actes sont spécifiés par leur objet formel, et sont donc du même ordre que lui. Cet enseignement paraît être la plus haute expression de la doctrine traditionnelle sur la surnaturalité essentielle de la foi et sa certitude supérieure à toute certitude naturelle. On peut s'en rendre compte si l'on examine de près la preuve suivante dont la majeure et la mineure sont admises par tous les théologiens.

Nous croyons infailliblement ce qui est révélé par Dieu, à cause de l'autorité de la révélation divine et

selon la proposition infaillible de l'Église. Or, la révélation et l'Église infaillible n'affirment pas seulement les mystères, mais que c'est Dieu même qui les a révélés (cela est certain non seulement par l'examen rationnel des miracles, mais parce que Dieu et l'Église l'affirment). Donc nous devons croire infailliblement que c'est Dieu même qui a révélé ces mystères, et le moindre doute sur l'existence de la révélation engendrerait un doute sur les mystères eux-mêmes. Du reste la foi infaillible à un mystère révélé comme tel suppose que de fait *(in actu exercito)* on croit infailliblement à la révélation divine, sans toujours y bien réfléchir *(in actu signato)*.

On a objecté : d'après saint Thomas, un même objet ne peut être en même temps *scitum et creditum*, su et cru, car il serait en même temps vu et non vu, évident et non évident. Or, le fait de la révélation est su ou connu naturellement par les miracles qui le confirment; il ne peut donc en même temps être cru de façon surnaturelle. A cela les thomistes répondent que ce n'est pas sous le même point de vue que la révélation est naturellement connue et crue surnaturellement. Elle est naturellement connue comme intervention miraculeuse de Dieu auteur et maître de la nature et du miracle, et en ce sens elle est surnaturelle *quoad modum* quant à son mode de production, comme le miracle lui-même. Et cela n'empêche pas qu'elle soit crue surnaturellement, en tant qu'elle est la parole incréée de Dieu auteur de la grâce, en ce sens elle est surnaturelle *quoad essentiam;* elle s'identifie avec la vie intime de Dieu, inaccessible à la connaissance naturelle de l'homme et de l'ange. C'est de ce point de vue que, selon saint Thomas, *uno et eodem actu credimus Deo revelanti et Deum revelatum.* IIa-IIæ, q. II, a. 2, ad 3um.

Cette doctrine est celle qui conserve le mieux le sens obvie des termes du concile du Vatican, sess. III, c. III : *Hanc vero fidem, quæ humanæ salutis initium est, Ecclesia catholica profitetur, virtutem esse supernaturalem, qua, Dei aspirante et adjuvante gratia, ab eo revelata vera esse credimus non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest.* Il est clair, disent les thomistes, que l'autorité de Dieu révélateur dont parle ici le concile n'est pas seulement celle de Dieu auteur de la nature et du miracle naturellement connaissable, mais l'autorité de Dieu auteur de la grâce, puisque la révélation nous manifeste non seulement les vérités naturelles de la religion, mais surtout et *per se* les mystères essentiellement surnaturels de la vie intime de Dieu et du salut.

Cette distinction entre Dieu auteur de la nature et Dieu auteur de la grâce n'est certes pas une distinction artificielle, elle domine toute la théologie et revient constamment dans le traité de la grâce. C'est pourquoi les thomistes, en reconnaissant tout ce que comporte l'analyse de l'acte de foi, concluent avec saint Thomas que le fidèle ne peut adhérer au motif formel de la foi, sans la grâce de la foi infuse, qui est précisément spécifiée par ce motif formel, tout différent de l'évidence des miracles qui motivent le jugement de crédibilité. Comme le dit saint Thomas, IIa-IIæ, q. V, a. 3, ad 1um : *Articulos fidei... tenet fidelis simpliciter inhærendo primæ Veritati, ad quod indiget adjuvari per habitum fidei.* En cela, comme il est dit *ibid.*, l'adhésion essentiellement surnaturelle et infaillible du fidèle diffère sans mesure de la foi acquise du démon, fondée directement sur l'évidence des miracles, et de l'adhésion humaine par laquelle l'hérétique formel maintient encore certains dogmes *ex propria voluntate et proprio judicio* et non plus *ex auctoritate Dei revelantis* qu'il a rejetée sur d'autres points; cf. IIa-IIæ, q. V, a. 3.

Cette doctrine thomiste de la surnaturalité de la foi a été exposée dans toute son élévation et son ampleur, après le concile de Trente, par Jean de Saint-Thomas, *De gratia*, disp. XX, a. 1, n. 7-9; *De fide*, q. I, disp. 1, a. 2, n. 1-8, et par les Salmanticenses, *De gratia*, disp. III, dub. III, n. 28-37, 40-49, 52-61.

Les conséquences de cette doctrine en spiritualité sont particulièrement remarquables. On s'explique ainsi notamment que, dans la purification passive de l'esprit dont parle saint Jean de la Croix, la foi infuse est purifiée de tout alliage humain, dans la mesure où, sous les inspirations du don d'intelligence, l'âme discerne de mieux en mieux l'élévation du motif formel de la foi infuse au-dessus des motifs de crédibilité (miracles et autres signes) et des motifs accessoires qui peuvent faciliter l'acte de foi, par exemple ce que l'on croit dans le milieu où nous vivons. Nous avons longuement étudié ailleurs cette application de la doctrine de la surnaturalité essentielle de la foi et de sa certitude supérieure à toute certitude naturelle, cf. *L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus*, Paris, 2e éd., 1939, t. II, p. 575-597. Les mêmes principes manifestent la surnaturalité essentielle de l'espérance et de la charité et la même application doit s'en faire à la purification passive de ces vertus.

A la vertu de foi correspondent *le don d'intelligence*, qui nous fait pénétrer les mystères révélés, q. VIII, et *celui de science* qui nous éclaire spécialement sur ce qui relève des causes secondes, sur leur défectibilité et leurs déficiences, par suite sur la gravité du péché mortel, sur la vanité des choses terrestres, l'inefficacité des secours humains pour atteindre une fin surnaturelle. Cf. q. IX. Par là ce don de science facilite l'exercice de l'espérance des biens divins et de la vie éternelle.

2° *L'espérance.* IIa-IIæ, q. XVII-XXII. — Pour souligner ce qu'il y a de plus important dans l'enseignement de saint Thomas et de son école sur l'espérance, nous parlerons surtout de son objet, de son motif formel, puis de sa certitude *sui generis.*

1. *Motif formel de l'espérance.* — Cette vertu théologale est essentiellement surnaturelle de par l'objet qui la spécifie, car par elle nous tendons vers la vie éternelle, vers la béatitude surnaturelle, qui n'est autre que la possession de Dieu par la vision béatifique, ou mieux encore qui n'est autre que Dieu ainsi possédé éternellement. Nous tendons vers lui, en nous appuyant sur le secours divin qu'il nous a promis. Le motif formel de l'espérance théologale n'est pas notre effort, ni un secours créé, c'est Dieu toujours secourable, selon sa bonté, sa miséricorde, sa fidélité à tenir ses promesses et sa toute-puissance. Toutes ces perfections divines ainsi ordonnées sont supposées par ce motif formel : *Deus auxilians*, cf. *ibid.*, q. XVII, a. 1, 2, 4, 5. Dieu seul en effet peut nous faire parvenir à la béatitude surnaturelle et nous la donner : la subordination des agents correspond à celle des fins, et seul l'agent suprême peut conduire à la fin suprême. Les thomistes remarquent, comme pour la foi, que le motif formel d'une vertu théologale ne peut être quelque chose de créé, si noble que ce soit; il ne peut être que Dieu même, ici Dieu toujours secourable, dont le secours cependant nous est transmis par la sainte humanité du Sauveur et par Marie médiatrice. *Ibid.*, a. 4.

L'espérance infuse, qui nous préserve de la présomption et du désespoir, dépasse donc immensément le désir naturel d'être heureux et le désir naturel conditionnel et inefficace de voir Dieu, s'il voulait nous élever à la béatitude surnaturelle; l'espérance infuse dépasse enfin sans mesure une confiance naturelle en Dieu, qui peut naître de la connaissance naturelle de la bonté divine. L'espérance infuse suppose nécessai-

rement la foi infuse, qui nous fait connaître la fin surnaturelle à laquelle Dieu nous a appelés et le secours surnaturel promis à ceux qui l'implorent pour atteindre la vie de l'éternité.

De ce que l'espérance est inférieure à la charité, il ne faudrait pas supposer, ont remarqué plusieurs thomistes contre les quiétistes, qu'elle contiendrait un désordre, et qu'il faudrait en faire le sacrifice pour arriver à l'amour désintéressé. Il faut noter à ce sujet avec Cajétan, *In IIam-IIæ*, q. XVII, a. 5, n. 6, que par l'espérance infuse *desidero Deum mihi, non propter me, sed propter Deum*. Par l'espérance, nous désirons Dieu à nous, comme notre souverain Bien, sans le subordonner à nous, mais en nous subordonnant à lui, tandis que nous désirons un fruit, qui nous est inférieur, à nous et pour nous, *nobis et propter nos*, en le subordonnant à nous. C'est ce que les quiétistes n'ont pas assez remarqué. En d'autres termes la fin dernière de l'acte d'espérance est Dieu même. Par l'espérance nous désirons notre fin ultime, non pas certes en la subordonnant à nous comme la nourriture nécessaire à notre subsistance, mais en nous subordonnant à elle. De même Dieu le Père a voulu nous donner son Fils unique comme Rédempteur, sans le subordonner à nous, mais en nous subordonnant à lui, selon cette parole de saint Paul : *Omnia enim vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem Dei*.

Bien qu'elle soit inférieure à la charité, l'espérance, quoi qu'en aient dit les quiétistes, ne contient rien de désordonné. Le sens exact de la formule de Cajétan que nous venons de citer est celui-ci : *desidero Deum mihi, non propter me, sed finaliter propter Deum, nondum vero formaliter propter Deum, nam hoc ad caritatem pertinet*. Par la charité nous aimons Dieu formellement pour lui-même, parce qu'il est infiniment bon en lui-même, et par l'acte secondaire de la charité nous désirons Dieu à nous et au prochain, *formaliter propter Deum*, pour le glorifier éternellement.

L'acte d'espérance est moins élevé, sans doute, mais il a certainement Dieu pour fin ultime : *desidero Deum mihi non propter me, sed finaliter propter Deum*, et cela de deux façons différentes, suivant que l'espérance est vivifiée par la charité ou qu'elle est informe.

Par l'espérance vive unie à la charité, je désire Dieu à moi finalement pour lui-même *aimé efficacement* par dessus tout. Par l'espérance informe, je désire Dieu à moi finalement pour lui-même *inefficacement aimé*. Dans l'état de péché mortel, il peut y avoir en effet un amour inefficace ou velléitaire de Dieu par dessus tout, à la pensée qu'il est infiniment meilleur que nous et que toute créature. Cet amour reste inefficace tant qu'il est contrarié par l'amour désordonné de soi-même. L'espérance informe est ainsi principe d'un acte bon et même salutaire, mais cet acte ne peut être méritoire de la vie éternelle ; aussi, bien que l'espérance informe soit une vertu, elle n'est pas proprement *in statu virtutis*, parce que son acte n'est pas efficacement ordonné à la fin dernière, comme il le faudrait, *facit actum bonum, sed non ita bene, ut oporteret*.

Lorsque au contraire elle est vivifiée par la charité, l'espérance grandit avec elle et apparaît comme une haute vertu, bien qu'elle ne soit pas la plus grande de toutes. Pour le mieux entendre, on peut noter que, parmi les vertus morales, la magnanimité acquise et plus encore la magnanimité infuse, qui a des affinités avec l'espérance, nous fait tendre vers de grandes choses et nous les fait désirer en nous subordonnant à elles, comme on le voit chez les fondateurs d'ordre dans leurs travaux et leurs luttes. A plus forte raison l'espérance infuse est-elle une haute vertu, qui nous fait tendre non seulement vers de grandes choses, mais vers Dieu même en nous subordonnant à lui. Cela est d'autant plus vrai que l'espérance ne nous fait pas seulement désirer un degré inférieur de la béatitude surnaturelle, mais la vie éternelle elle-même sans en préciser le degré, elle nous porte même à marcher toujours plus généreusement vers Dieu, en nous le faisant désirer davantage.

Par suite, contrairement à ce qu'ont dit les quiétistes, dans la purification passive de l'esprit décrite surtout par saint Jean de la Croix, loin de faire le sacrifice de l'espérance ou du désir du salut, il faut, selon l'expression de saint Paul, « espérer contre toute espérance ». Cette purification passive met en effet en un puissant relief le motif formel de cette vertu théologale, si bien que, lorsque tous les autres motifs secondaires s'effacent au point de sembler disparaître, il reste toujours le motif suprême : *Deus auxilians*, Dieu toujours secourable et qui n'abandonne pas ceux qui espèrent en lui. Dans ces purifications, du reste, l'espérance ou confiance en Dieu est de plus en plus vivifiée par la charité et ennoblie par elle. Dans l'adversité et l'abandon apparent de Dieu, l'espérance est purifiée de tout alliage, de tout amour désordonné de soi-même, et l'âme de plus en plus désire Dieu non pas seulement comme sa béatitude, mais pour le glorifier éternellement.

2. *La certitude de l'espérance* a été particulièrement étudiée par saint Thomas et ses disciples, q. XVIII, a. 4. Le saint Docteur a déjà distingué dans l'intelligence la certitude de la science, fondée sur l'évidence, celle de la foi fondée sur la révélation et qui malgré l'obscurité des mystères dépasse toute certitude naturelle, celle du don de sagesse sous l'inspiration du Saint-Esprit et, par connaturalité aux choses divines, celle de la prudence dans l'ordre practico-pratique. Il devait préciser aussi ce qu'est la certitude de l'espérance, qui, elle, n'est pas dans l'intelligence, mais dans la volonté sous la direction infaillible de la foi. Saint Thomas y voit une certitude participée et très formellement une certitude de tendance vers la fin dernière, malgré l'incertitude du salut. De même, dit-il, *ibid.*, sous la direction de la Providence, l'instinct de l'animal tend sûrement vers son but, l'hirondelle vers la région où elle retourne. De même encore les vertus morales, sous la direction certaine de la prudence, tendent certainement à leur objet, au juste milieu à garder en différentes matières; ainsi l'espérance tend certainement vers la fin ultime : *Et sic etiam spes certitudinaliter tendit in suum finem, quasi participans certitudinem a fide, quæ est in vi cognoscitiva*.

Il faudrait avoir une révélation spéciale de notre prédestination pour avoir la certitude de notre salut individuel, mais, malgré l'incertitude du salut, par l'espérance nous tendons certainement vers lui, sous la direction de la foi et selon les promesses de Dieu, qui « ne commande jamais l'impossible, mais qui ordonne de faire ce que nous pouvons et de demander ce que nous ne pouvons pas ». De même, si nous avons pris le train de Paris à Rome, sans avoir la certitude d'y arriver, un accident pouvant se produire en cours de route, nous tendons certainement vers le but du voyage et cette certitude augmente à mesure que nous nous en rapprochons.

L'espérance infuse, comme la foi infuse, ne peut se perdre que par un péché mortel qui lui soit directement contraire, c'est-à-dire par un péché mortel de désespoir ou de présomption. Ces deux vertus théologales restent donc en bien des âmes en état de péché mortel, elles sont alors *non in statu perfectæ virtutis* disent les thomistes, et elles ne sont pas dans leur sujet connaturel, puisque l'âme est alors privée de la grâce habituelle. Lorsqu'au contraire elles sont unies à la charité, leur acte s'ennoblit de plus en plus par le progrès de cette vertu, avec laquelle elles se développent.

A la vertu d'espérance correspond, selon saint Tho

mas, *le don de crainte filiale*, qui nous détourne du péché en nous préservant de la présomption. Q. XXII.

3° *La charité.* IIa-IIae, q. XXIII-XLVII. — Il nous est impossible ici de toucher tous les grands problèmes qu'aborde saint Thomas dans son traité de la charité au cours de vingt-trois questions. Nous parlerons seulement de l'objet formel de cette vertu, de sa nature, d'où se déduisent ses principales propriétés; cf. IIa-IIae, q. XXIII, a. 1, 2, 3, 5; q. XXV, a. 1; q. XXVII, a. 3.

1. *Objet formel.* — La charité est la vertu infuse et théologale par laquelle nous aimons Dieu auteur de la grâce pour lui-même, plus que nous, plus que tous ses dons et par dessus tout; celle aussi par laquelle secondairement nous aimons surnaturellement nous-même et le prochain, pour l'amour de Dieu, parce qu'il est aimé de Dieu et appelé, comme nous, à le glorifier en cette vie et éternellement. Notre charité est l'effet en notre volonté de la charité increéée, qui nous a aimés la première, et dont l'amour est créateur, conservateur, vivificateur, régénérateur. La charité est par suite un don créé, distinct du Saint-Esprit, quoi qu'en ait dit Pierre Lombard.

Comme il est dit dans l'Écriture : *Jam non dicam vos servos, sed amicos*, Joa., XV, 15, la charité est à proprement parler une amitié surnaturelle entre les enfants de Dieu et lui-même, et aussi entre les enfants du même Père céleste. Ce n'est pas là seulement une conclusion théologique, c'est l'explication certaine d'une vérité de foi. Dire que la charité est une amitié, c'est dire qu'elle est un amour de bienveillance mutuel, fondé sur une communauté de vie *(convivere, convictus, communio)*, du fait que Dieu nous a communiqué une participation de sa nature, de sa vie intime, et nous appelle à le voir immédiatement comme il se voit et à l'aimer éternellement; cf. q. XXIII, a. 1.

Le motif formel de la charité est donc la bonté divine surnaturellement connue, en tant qu'elle est en soi souverainement aimable pour elle-même. Ainsi aimer Dieu pour ses bienfaits (si ces derniers mots expriment le motif formel de notre amour et non pas seulement un moyen de connaître et de se disposer à aimer la bonté divine) ne serait pas un acte de charité; cf. q. XVII, a. 3.

La charité nous porte à aimer Dieu en lui-même et pour lui-même plus que tous ses dons, car la bonté du bienfaiteur dépasse tous ses bienfaits. Elle nous porte par suite à désirer la béatitude éternelle, non pas comme l'espérance, en tant que Dieu est notre souverain bien, mais pour le glorifier éternellement en reconnaissant sa bonté.

Bien plus, tandis que, par la connaissance naturelle, nous atteignons d'abord les créatures et Dieu par l'intermédiaire de celles-ci, tandis que, par la foi, nous ne connaissons Dieu que *in speculo sensibilium*, par des idées abstraites des choses sensibles, par la charité au contraire nous atteignons Dieu immédiatement et nous aimons les créatures aimées par lui parce que nous l'aimons d'abord lui-même : *Dilectio etiam in statu viæ tendit in Deum primo et ex ipso derivatur ad alia, et secundum hoc caritas Deum immediate diligit, alia vero Deo mediante.* Q. XXVII, a. 4.

Nous devons donc aimer Dieu par dessus tout, au moins d'un amour d'estime efficace, *appretiative et efficaciter super omnia*, et nous devons tendre à l'aimer *intensive super omnia*, avec l'élan conscient d'un cœur pleinement possédé par Dieu, ce qui se vérifiera surtout au ciel. Q. XXVI, a. 2, 3.

C'est par la même vertu de charité que nous aimons Dieu et le prochain, car le motif formel de ces deux actes est le même. La raison formelle en effet pour laquelle nous aimons surnaturellement le prochain d'amour de charité, c'est Dieu même, car ainsi nous voulons que le prochain soit en Dieu, *ut in Deo sit*, qu'il adhère à lui comme à sa fin ultime et qu'il le glorifie éternellement. Q. XXV, a. 1.

2. *Principales propriétés.* — Dès lors la charité doit être universelle, elle doit s'étendre à tous les hommes, bien que nous devions aimer davantage d'un amour d'estime ceux qui sont plus près de Dieu et d'un amour senti et de dévouement ceux qui sont plus près de nous. Q. XXVI, a. 1, 4, 5, 6, 7-13.

Il suit de là qu'il n'y a pas deux espèces de charité, celle envers Dieu et celle envers le prochain, mais il y a une seule charité dont Dieu est l'objet premier et dont le prochain est comme nous, l'objet secondaire. Nous pouvons ainsi avoir pour le prochain et pour nous-même, au dessus de l'affection naturelle, un amour essentiellement surnaturel et théologal.

La charité de la terre n'est pas non plus spécifiquement distincte de celle du ciel, car l'amour se porte sur son objet, à raison de la bonté de celui-ci, abstraction faite de ceci que l'objet soit vu ou non vu; la proposition intellectuelle de l'objet bon n'est pas la raison formelle mais seulement la condition de l'amour.

Il résulte encore de ce qui précède que la charité, comme ne cessent de le dire saint Paul et saint Jean, est la plus excellente de toutes les vertus, car elle atteint Dieu plus immédiatement. Q. XXIII, a. 6. En particulier, *in via*, l'amour de Dieu, qui se porte vers lui tel qu'il est en soi, est plus parfait que la connaissance de Dieu, qui lui impose en quelque sorte la limite de nos idées bornées. *Ibid.*

Étant supérieure à toutes les autres vertus, la charité inspire et impère leurs actes et les rend méritoires en les ordonnant à la fin dernière aimée par dessus tout. En ce sens, elle est la forme (extrinsèque) des autres vertus, en les référant à la vie éternelle.

Aussi, bien que sans elle il puisse y avoir de vraies vertus, celles-ci ne sont pas alors *in perfecto statu virtutis*, car la référence à la fin ultime manque, et l'homme, étant en état de péché mortel, est même détourné de Dieu, fin dernière; il y a par suite en lui une faiblesse, qui empêche la connexion des vertus et qui ne permet pas à celles qui existent d'être subjectivement *in statu virtutis difficile mobilis*. Cf. q. XXIII, a. 7 et 8, et les commentaires des Salmanticenses, de Billuart, etc.

La charité sur terre peut toujours augmenter et le *viator* doit toujours tendre vers Dieu en l'aimant davantage. Q. XXIV, a. 4. Tout acte de charité même imparfait, même *remissus* ou inférieur en intensité au degré de la vertu dont il procède, mérite *de condigno* une augmentation de charité, mais il ne l'obtient aussitôt que s'il est assez intense ou généreux *(non remissus)*, pour nous disposer à recevoir cette augmentation : *Quilibet actus caritatis meretur caritatis augmentum, non tamen statim augetur, sed quando aliquis conatur ad hujusmodi augmentum.* Q. XXIV, a. 6, ad 1um.

A la vertu de charité correspond, selon saint Thomas, *le don de sagesse*, qui, sous l'inspiration du Saint-Esprit, nous fait juger des choses divines par une sympathie ou connaturalité fondée sur la charité et nous les fait ainsi goûter dans l'obscurité de la foi. Q. XLV, a. 1, 2. De la foi éclairée par les dons de sagesse, d'intelligence et de science procède la contemplation infuse.

On voit que saint Thomas attire particulièrement l'attention sur le motif formel de chacune des trois vertus théologales. Cette doctrine a des conséquences importantes en spiritualité, notamment à propos de la purification passive de l'esprit. A ce moment les vertus théologales sont de plus en plus purifiées de tout alliage humain et leur motif formel, essentiellement surnaturel, est mis alors en un puissant relief au dessus de tout autre motif inférieur et accessoire, de sorte qu'au terme de cette purification passive, sous la lumière du don d'intelligence, ces trois motifs formels

(Vérité première révélatrice, Toute-Puissance auxiliatrice, Bonté divine infiniment aimable, supérieure à tous ses dons) apparaissent comme trois étoiles de première grandeur dans la nuit de l'esprit. Nous l'avons longuement expliqué ailleurs, en traitant de la purification passive de l'espérance et de la charité; cf. *L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus*, Paris, 2e éd., 1939, t. II, p. 597-632.

XVI. Les vertus morales. — Au sujet des vertus cardinales et de celles qui se rattachent à elles, nous ne pouvons ici indiquer que les principes qui montrent leur subordination et leur connexion dans l'organisme spirituel.

1° *La prudence.* — La prudence, *auriga virtutum*, comme disaient les anciens, est la vertu intellectuelle qui dirige toutes les vertus morales. Saint Thomas la définit après Aristote, *recta ratio agibilium*, la droite raison qui dirige immédiatement nos actes humains. Cette définition est proportionnellement vraie de la prudence acquise, éclairée par la lumière naturelle de la raison, et de la prudence infuse, éclairée par la lumière infuse de la foi. La première fait l'éducation rationnelle de la volonté et de la sensibilité, elle les discipline; la seconde fait descendre dans ces facultés la lumière divine. Cf. IIa-IIæ, q. XLVII-LVII.

Chacune des deux détermine à sa manière le juste milieu raisonnable, qui est aussi un sommet entre les déviations déraisonnables soit par excès, soit par défaut; ainsi le juste milieu de la vertu de force est au dessus de la lâcheté et de la témérité. Le juste milieu déterminé par la prudence infuse est supérieur à celui déterminé par la prudence acquise, mais dans l'homme juste ces deux vertus de même nom se subordonnent, comme chez le musicien l'agilité des doigts se subordonne à l'art qui est dans l'intellect pratique.

La prudence, soit acquise, soit infuse, a trois actes : *le conseil* qui examine les divers moyens en vue d'une fin; *le jugement pratique* qui détermine le meilleur moyen et dirige immédiatement l'élection ou choix volontaire; et *l'imperium*, qui dirige l'exécution des moyens choisis. IIa-IIæ, q. XLVII, a. 8.

Saint Thomas a particulièrement déterminé le rapport mutuel de la prudence et des vertus morales et le caractère propre de la certitude prudentielle d'après le principe formulé par Aristote : *qualis unusquisque est, talis finis videtur ei conveniens*, chacun juge du bien à réaliser selon les dispositions subjectives de sa volonté et de sa sensibilité, cf. Ia-IIæ, q. LVIII, a. 5; bref chacun juge selon son penchant, l'ambitieux juge bon ce qui flatte son orgueil, l'humble juge bon ce qui est conforme à l'humilité. Aussi y a-t-il un rapport mutuel entre la prudence qui dirige les vertus morales et celles-ci. En d'autres termes nul ne peut avoir la vraie prudence (soit acquise, soit infuse), distincte de la ruse et de l'artifice, s'il n'a pas à un degré proportionné la justice, la force, la tempérance, la loyauté, une vraie modestie. Pour que le jugement prudentiel soit vrai et évite toute déviation, il faut que la volonté et la sensibilité soient rectifiées, tout comme le cocher pour bien conduire un char a besoin de chevaux déjà dressés.

C'est pourquoi saint Thomas dit que le jugement de la prudence est pratiquement vrai par conformité à l'appétit (rationnel et sensitif) rectifié, surtout par conformité à l'intention droite de la volonté : *verum intellectus practici accipitur per conformitatem ad appetitum rectum.* Ia-IIæ, q. LVII, a. 5, ad 3um. C'est le sens profond de l'adage : chacun juge selon son inclination. Ici comme toujours saint Thomas passe progressivement du sens commun ou raison naturelle à la raison philosophique mise au service de la théologie. Il résulte de là que, même si le jugement prudentiel est spéculativement faux, par suite d'une ignorance ou d'une erreur absolument involontaire, il reste pratiquement vrai. Ainsi, si nous ne pouvons absolument pas savoir ni soupçonner que le breuvage qu'on nous présente est empoisonné, il n'est pas imprudent de juger que nous pouvons le boire; ce jugement spéculativement faux est pratiquement vrai, *per conformitatem ad intentionem rectam.*

Cette droite intention de la volonté est donc requise pour que la prudence par le jugement pratique détermine bien le juste milieu de chaque vertu morale, par exemple celui de la force entre la témérité et la lâcheté, ou celui de l'humilité entre l'orgueil subtil et la pusillanimité.

L'intention droite de la volonté est nécessaire plus encore pour que la prudence, après avoir bien jugé, commande efficacement les actes des vertus de justice, force, tempérance, etc. Il est clair qu'elle ne peut les commander que si la volonté est droite et efficace et que si la sensibilité est assez rectifiée pour obéir à la direction donnée. Il y a ainsi un rapport mutuel entre la prudence acquise et les vertus morales acquises qu'elle dirige, et proportionnellement aussi entre la prudence infuse et les vertus morales infuses. On saisit mieux dès lors ce qu'est la connexion des vertus et leur subordination dans l'organisme spirituel. L'étude attentive de ce que saint Thomas a écrit sur la prudence et les vertus annexes peut beaucoup aider à la formation de la conscience et l'on pourrait avec ces éléments écrire un excellent livre sur ce sujet, plus sûr, plus profond, plus utile que les comparaisons souvent artificielles des probabilités pour et contre.

A la vertu de prudence correspond le *don de conseil*, qui nous rend dociles aux inspirations du Saint-Esprit, inspirations parfois nécessaires là où la prudence même infuse reste hésitante, par exemple pour répondre à une question indiscrète en évitant tout mensonge et sans livrer un secret à garder; cf. IIa-IIæ, q. LII.

2° *La justice et ses différentes formes.* IIa-IIæ, q. LVII-CXXII. — Saint Thomas montre que la justice, soit acquise, soit infuse, est dans la volonté pour la faire sortir de l'égoïsme ou amour-propre désordonné, en lui faisant rendre à autrui ce qui lui est dû.

A la suite d'Aristote, il distingue nettement quatre espèces de justice selon cette énumération ascendante : 1. *la justice commutative* est celle qui règle les échanges entre particuliers selon l'égalité ou la juste valeur des choses échangées, elle défend le vol, la fraude, la calomnie et oblige à restitution; 2. *la justice distributive*, qui préside à la répartition par l'autorité des avantages et des charges de la vie sociale entre les divers membres de la société; en vue du bien commun, elle distribue comme il faut à chacun les biens, le travail, les charges, les impôts, les récompenses et les peines; cette distribution doit se faire, non pas également pour tous, mais proportionnellement aux mérites, aux vrais besoins et à l'importance des divers membres de la société, IIa-IIæ, q. LXI, a. 1, 2; 3. *la justice légale (ou sociale)* vise immédiatement le bien commun de la société, elle fait établir et observer de justes lois et ordonnances. C'est à elle que correspond cette partie de la prudence appelée par saint Thomas la prudence politique, qui doit se trouver surtout dans le chef d'État et ses collaborateurs, mais aussi dans ses sujets, car leur prudence ne doit pas se désintéresser du bien commun et, s'ils n'ont pas à contribuer à l'établissement de justes lois, ils doivent toujours veiller à les bien observer, IIa-IIæ, q. LVIII, a. 6, 7; q. LX, a. 1, ad 4um; q. LXXXI, a. 8, ad 1um; 4. *l'équité* ou *l'epicheia* est la forme la plus élevée de la justice, elle est attentive, non pas seulement à la lettre des lois, mais à leur esprit, à l'intention du législateur, surtout dans les circonstances exceptionnelles particulièrement difficiles et

affligeantes, où l'application rigide de la lettre de la loi rappellerait l'adage *summum jus summa injuria.* IIª-IIæ, q. LXXX, a. 1, ad 3um, ad 5um; q. CXX, a. 1, 2. L'équité est plus conforme à la sagesse et à un grand bon sens qu'à la loi écrite; elle a ainsi quelque ressemblance avec la charité qui lui est encore supérieure.

Ces quatre formes de justice notées par Aristote à propos de la justice acquise, se retrouvent dans la justice infuse. Elles décuplent les énergies de la volonté et contribuent grandement à l'éudcation chrétienne du caractère, qui arrive à dominer le tempérament physique, en le marquant à l'effigie de la raison éclairée par la foi. De fait les vertus acquises font descendre jusque dans le fond de notre volonté et de notre sensibilité la rectitude de la droite raison, et les vertus morales infuses la rectitude de la foi et la vie même de la grâce, participation de la vie intime de Dieu.

La justice doit être vivifiée par la charité, mais ces deux vertus restent notablement différentes l'une de l'autre; la justice nous prescrit de donner à chacun ce qui lui est dû et de le laisser user de son droit. La charité est la vertu par laquelle nous aimons Dieu par dessus tout et notre prochain comme nous-mêmes pour l'amour de Dieu. Elle dépasse donc de beaucoup le respect du droit des autres, pour nous faire traiter les autres personnes humaines comme des frères en Jésus-Christ, que nous aimons comme d'autres nous-mêmes dans l'amour de Dieu. Bref, comme le montre saint Thomas, la justice regarde le prochain comme une autre personne, en tant qu'autre, elle regarde les droits d'autrui, elle est essentiellement *ad alterum*, tandis que la charité regarde le prochain comme un autre nous-mêmes. La justice respecte les droits d'autrui, la charité donne au delà de ces droits; c'est ainsi que pardonner veut dire donner au delà de ce qui est dû. On s'explique dès lors que, selon saint Thomas, la paix ou la tranquillité de l'ordre soit indirectement l'œuvre de la justice, qui écarte les obstacles, les torts, les dommages; mais la paix est directement l'œuvre de la charité, qui par nature produit l'union des cœurs. L'amour est une force unitive, et la paix est l'union des cœurs et des volontés. IIª-IIæ, q. XXIX, a. 3, ad 3um.

Parmi les questions spéciales du traité de la justice, il faut signaler celle du *droit de propriété;* cf. IIª-IIæ, q. LXVI, a. 2 : *Circa rem exteriorem duo competunt homini. Quorum unum est potestas procurandi et dispensandi, et quantum ad hoc licitum est quod homo propria possideat... Aliud vero, quod competit homini circa res exteriores est usus ipsarum. Et quantum ad hoc non debet homo habere res exteriores ut proprias, sed ut communes, ut scilicet de facili aliquis eas communicet in necessitate aliorum ;* cf. Iª-IIæ, q. CV, a. 2, corp. Le droit de propriété est ainsi le droit d'acquérir et d'administrer *(potestas procurandi et dispensandi)*, mais, pour ce qui concerne l'usage de ces biens, il faut en donner facilement à ceux qui sont dans le besoin. Le riche, loin d'être un accapareur, doit être l'administrateur des biens donnés par Dieu, de telle façon que les pauvres en profitent pour le nécessaire. On vit alors, non plus sous le règne de la convoitise et de la jalousie, mais sous le règne de Dieu dans la justice et la charité. Cf. ici l'art. PROPRIÉTÉ, t. XIII, col. 782 sq., et dans la traduction française de la *Somme théologique* publiée par la *Revue des Jeunes*, au traité de la justice, les notes sur la q. LXVI.

Les vertus annexes à la justice selon saint Thomas sont *la religion* qui, aidée par le don de piété, rend à Dieu le culte qui lui est dû, *la pénitence* qui répare l'offense faite à Dieu, *la piété filiale* envers les parents et la patrie, *le respect* dû au mérite, à l'âge, à la dignité des personnes, *l'obéissance* aux supérieurs, *la reconnaissance* pour les bienfaits reçus, *la vigilance* à punir justement quand il le faut, tout en usant aussi de clémence, enfin *la véracité* dans les paroles, dans la manière d'être et d'agir. De plus, à côté du droit strict, il y a les droits et les devoirs de l'amitié *(jus amicabile)*, de l'amabilité et de la libéralité. Cf. IIª-IIæ, q. LXXXI-CXIX.

3° *La force.* IIª-IIæ, q. CXXIII-CXLI. — C'est la vertu qui réprime la crainte dans le danger et modère l'audace, pour rester dans la ligne de la droite raison, sans tomber ni dans la lâcheté, ni dans la témérité.

Cette définition est vraie proportionnellement de la force acquise du soldat qui expose sa vie pour la défense de sa patrie et de la force infuse qui, sous la direction de la foi et de la prudence chrétienne, reste ferme malgré toutes les menaces dans la voie du salut, comme on le voit chez les martyrs.

L'acte principal de la vertu de force consiste à supporter, *sustinere*, l'acte secondaire est l'attaque, *aggredi.* Comme le montre saint Thomas, q. CXXIII, a. 6, *sustinere est difficilius quam aggredi*, il est plus difficile et plus méritoire de supporter longtemps ce qui contrarie vivement la nature, que d'attaquer un adversaire dans un moment d'enthousiasme avec toute l'ardeur de son tempérament. La raison en est : 1. que celui qui supporte doit déjà lutter contre celui qui s'estime plus fort que lui; 2. il souffre déjà, tandis que celui qui attaque ne souffre pas encore et espère échapper au mal; 3. supporter demande un long exercice de la vertu de force, alors qu'on peut attaquer par un mouvement d'un instant.

Ce support vertueux des tourments apparaît surtout dans le martyre, acte suprême de la force, et grand signe de l'amour de Dieu, pour qui le martyr donne sa vie. Q. CXXIV. D'après la doctrine thomiste de la connexion des vertus, c'est surtout par cette connexion qu'on peut discerner le vrai martyr du faux martyr, qui, par orgueil, s'obstine dans son propre jugement en se raidissant contre la douleur. Le vrai martyr montre qu'il a les vertus en apparence les plus opposées, non seulement la force, mais avec la charité, la prudence et l'humilité, la douceur qui le porte à prier pour ses bourreaux. *Ibid.*

Le *don de force* perfectionne l'acte de la vertu de force, en nous rendant dociles aux inspirations spéciales du Saint-Esprit dans le danger; celui qui est habituellement fidèle jusque dans les petites choses recevra cette force supérieure pour être fidèle dans les grandes choses, si le Seigneur un jour les lui demande. Q. CXXXIX.

Les vertus annexes à la force sont surtout la magnanimité, la constance, la patience, la persévérance.

4° *La tempérance* règle les passions de l'appétit concupiscible, surtout les délectations du tact. La tempérance acquise les discipline selon la règle de la droite raison comme il convient à l'honnête homme; la tempérance infuse les réduit en servitude selon la règle de la foi, et fait descendre la lumière de la grâce jusque dans la sensibilité, comme il convient à l'enfant de Dieu. Q. CXLI. Cette vertu est ainsi un juste milieu et un sommet entre l'intempérance et l'insensibilité.

Elle se divise en plusieurs espèces : *l'abstinence* et *la sobriété* touchant les délectations relatives à la nourriture et au breuvage, et *la chasteté* touchant les délectations relatives à la génération. Q. CXLIII. La chasteté, qui est ainsi une vertu, soit acquise, soit infuse, est une force notablement distincte de la pudeur qui n'est qu'une heureuse inclination naturelle et généralement timide; il y a entre elles une différence semblable à celle qui existe entre la vertu de miséricorde et la pitié sensible. Q. CXLIV, a. 1.

La *virginité* consacrée à Dieu est, selon saint Thomas, une vertu spéciale distincte de la chasteté, même de la chasteté absolue de la veuve, parce qu'elle offre à Dieu l'intégrité parfaite de la chair et le renonce-

ment à toute délectation charnelle pour toute la vie; elle est, dit-il, par rapport à la chasteté ce qu'est la munificence par rapport à la simple libéralité. Q. CLII, a. 3. Elle est plus parfaite que le mariage et dispose à la contemplation des choses divines, qui est bien supérieure à la propagation de l'espèce humaine. *Ibid.*, a. 4.

A la tempérance se rattachent, comme vertus annexes, celles qui consistent dans la modération de telle ou telle tendance, surtout l'humilité, qui réprime l'amour désordonné de notre propre excellence, et la douceur qui réfrène la colère. Q. CXLIII.

Saint Thomas traite avec profondeur de l'humilité. Q. CLXI. Selon lui, l'acte propre de cette vertu, qui en Jésus et en Marie n'a pas eu à réprimer des mouvements d'orgueil, consiste à s'incliner devant l'infinie grandeur de Dieu et devant ce qu'il y a de Dieu en toute créature. L'humble reconnaît pratiquement que ce qu'il a par lui-même (sa défectibilité, son indigence, ses déficiences) est inférieur à ce que toute autre personne tient de Dieu au point de vue naturel ou surnaturel. *Ibid.*, a. 3. Cette formule si simple et si profonde révèle progressivement l'humilité des saints, selon les degrés énumérés par saint Anselme et expliqués par saint Thomas, *ibid.*, a. 6, ad 3um : « reconnaître que par certains côtés on est méprisable; souffrir justement de l'être; avouer qu'on l'est; vouloir que le prochain le croie; supporter patiemment qu'on le dise; accepter d'être traité comme une personne digne de mépris; aimer à être traité ainsi. » L'humilité est une vertu fondamentale, *tanquam removens prohibens*, en tant qu'elle écarte l'orgueil, principe de tout péché, et, en nous mettant à notre véritable place devant Dieu, elle nous rend parfaitement dociles à la grâce divine. *Ibid.*, a. 5. Dans le même traité, saint Thomas montre, q. CLXIII, que le péché du premier homme fut comme celui de l'ange, un péché d'orgueil; mais l'ange, intelligence parfaite, se complut dans une science qu'il avait déjà, tandis que l'homme, dont l'intelligence est imparfaite, se complut dans le désir d'une science qu'il n'avait pas, celle du bien et du mal, pour pouvoir se conduire seul, sans avoir à obéir, à vivre dans la sainte dépendance de Dieu. *Ibid.*, a. 2.

Sous le titre *De studiositate*, q. CLXVI, saint Thomas a traité aussi de l'application vertueuse à l'étude, qui est un juste milieu entre la curiosité immodérée et la paresse intellectuelle, qui suit souvent la curiosité, lorsque celle-ci est satisfaite.

Le saint Docteur a examiné ainsi une quarantaine de vertus, si l'on compte toutes celles qui se rattachent aux vertus cardinales. Chacune, la justice exceptée, se trouve entre deux déviations par excès ou par défaut, et quelques-unes, comme la magnanimité, ne sont pas sans une certaine ressemblance avec tel défaut comme l'orgueil, surtout lorsque la vertu acquise n'est pas encore perfectionnée par la vertu infuse correspondante et par l'Inspiration des dons du Saint-Esprit. Il est donc facile de faire de fausses notes sur le clavier des vertus; pour les éviter il faut souvent les inspirations spéciales du Maître intérieur, ce qui montre la nécessité des sept dons qui sont dans l'âme, comme les voiles sur la barque pour lui permettre d'avancer plus facilement que par le travail des rames.

Il ne faut donc pas s'étonner que saint Thomas achève la partie morale de sa *Somme théologique* en parlant de la vie contemplative, de la vie active, de la perfection chrétienne, des divers états de vie et des charismes ou grâces *gratis datæ*, notamment de la prophétie.

5° *La perfection chrétienne*, d'après le témoignage de l'Évangile et de saint Paul, consiste spécialement dans la charité. Saint Thomas, q. CLXXXIV, a. 1, le montre en disant : « Tout être est parfait en tant qu'il atteint sa fin, qui est sa perfection dernière. Or, la fin dernière de la vie humaine est Dieu et c'est la charité qui nous unit à lui, selon le mot de saint Jean : « Celui qui reste « dans la charité demeure en Dieu et Dieu en lui. » C'est donc spécialement dans la charité que consiste la perfection de la vie chrétienne. » La foi infuse et l'espérance infuse ne sauraient être manifestement ce en quoi consiste spécialement la perfection chrétienne, car elles peuvent exister dans l'état de péché mortel, chez celui dont la volonté est détournée de Dieu, fin dernière. La perfection ne saurait non plus consister spécialement dans les vertus morales infuses, car celles-ci ne nous unissent pas directement à Dieu, mais nous font employer les moyens qui conduisent à lui, et elles ne sont méritoires que si elles sont vivifiées par la charité.

« La perfection, ajoute saint Thomas, *ibid.*, a. 3, se trouve principalement dans l'amour de Dieu et secondairement dans l'amour du prochain, qui sont l'objet des préceptes principaux de la loi divine; elle n'est qu'accidentellement dans les moyens ou instruments de perfection qui nous sont indiqués par les conseils évangéliques » d'obéissance, de chasteté absolue et de pauvreté. On peut donc atteindre la perfection chrétienne dans le mariage, sans la pratique effective des trois conseils, mais, pour y parvenir, il faut avoir l'esprit des conseils, qui est l'esprit de détachement des choses du monde et de soi-même, par amour de Dieu. Quant à la pratique effective de ces trois conseils, elle est un chemin plus rapide et plus sûr pour arriver à la sainteté.

On s'explique dès lors que le plus grand signe de l'amour de Dieu soit l'amour du prochain, lequel est manifestement visible et procède de la même vertu théologale que l'amour de Dieu, notre Père commun; cf. Joa., XIII, 34.

Cette doctrine sur la perfection s'accorde parfaitement avec cette autre assertion de saint Thomas : *Melior est (in via) amor Dei, quam Dei cognitio.* Iª, q. LXXXII, a. 3. Quoique l'intelligence soit supérieure à la volonté qu'elle dirige, ici-bas la connaissance de Dieu est inférieure à l'amour de Dieu, car, lorsqu'ici-bas nous connaissons Dieu, nous l'attirons en quelque sorte vers nous et, pour nous le représenter, nous lui imposons la limite de nos idées bornées; tandis que, lorsque nous l'aimons, c'est nous qui sommes attirés vers lui, élevés vers lui, tel qu'il est en lui-même. C'est ainsi que l'acte d'amour d'un saint, comme le curé d'Ars, faisant le catéchisme, vaut plus qu'une savante méditation théologique inspirée par un moindre amour. Tant que nous n'avons pas la vision béatifique, l'amour de Dieu est donc plus parfait que la connaissance que nous avons de lui; il suppose cette connaissance, mais il la dépasse, et notre amour de charité « atteint Dieu immédiatement, il adhère immédiatement à lui, et il descend ensuite de Dieu au prochain ». IIª-IIæ, q. XXVII, a. 4. Nous aimons en Dieu même ce qui nous est caché, parce que, sans le voir, nous sommes sûrs que c'est le Bien même. En ce sens nous pouvons aimer Dieu plus que nous ne le connaissons; nous aimons même davantage ce qui est plus caché en lui, car nous croyons que c'est là précisément sa vie intime, ce qui dépasse tous nos moyens de connaître, par exemple, ce qu'il y a de plus caché dans le mystère de la Trinité, dans ceux de l'incarnation rédemptrice et de la prédestination.

Ainsi saint Thomas explique la parole de saint Paul : « la charité est le lien de la perfection », car aucune vertu ne nous unit aussi intimement à Dieu, et toutes les autres vertus, inspirées, vivifiées par elle, sont ordonnées par elle à Dieu aimé par dessus tout.

Enfin le saint Docteur enseigne clairement que la perfection chrétienne tombe sous le précepte suprême

de l'amour de Dieu et du prochain, non pas certes comme une chose à réaliser immédiatement, mais comme la fin vers laquelle tous doivent tendre, chacun selon sa condition, celui-ci dans le mariage, tel autre dans l'état religieux ou dans la vie sacerdotale. Le précepte suprême en effet n'a pas de limites; cf. IIª-IIæ, q. CLXXXIV, a. 3. On se tromperait, si l'on se figurait que l'amour de Dieu et du prochain ne fait l'objet d'un précepte que dans une certaine mesure, c'est-à-dire jusqu'à un certain degré, passé lequel cet amour deviendrait l'objet d'un simple conseil. Non. L'énoncé du commandement est clair et montre ce qu'est la perfection : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de toutes tes forces, de tout ton esprit. » Les deux expressions « tout » et « entier » ou « parfait » sont synonymes... Il en est ainsi parce que, selon saint Paul, I Tim., I, 5, la charité est la fin du commandement et de tous les commandements. Or, la fin ne se présente pas à la volonté selon tel ou tel degré ou limite, mais dans sa totalité, en quoi elle diffère des moyens. On veut la fin, ou on ne la veut pas, on ne la veut pas à demi, comme l'a remarqué Aristote, *I Polit.*, c. III. Le médecin veut-il à moitié la guérison du malade? Évidemment non; ce qui se mesure, c'est le médicament, mais non pas la santé qu'on veut sans mesure. Manifestement donc la perfection consiste essentiellement dans les préceptes. Aussi saint Augustin nous dit-il dans le *De perfectione justitiæ*, c. VIII : « Pourquoi donc ne serait-elle pas commandée à l'homme cette perfection, bien qu'on ne puisse l'avoir pleinement en cette vie? » En d'autres termes la perfection de la charité tombe sous le précepte de l'amour, non pas comme une chose à réaliser immédiatement, mais comme la fin à laquelle tous doivent tendre, chacun selon sa condition, ainsi que l'expliquent Cajétan *In IIam-IIæ*, q. CLXXXIV, a. 3 et Passerini, *ibid.* Cet enseignement, dont s'éloigne en partie Suarez, *De statu perfectionis*, c. XI, n. 15-16, a été bien conservé par saint François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, l. III, c. I; il a été aussi rappelé par S. S. Pie XI dans son Encyclique *Studiorum ducem*, 29 juin 1923, relative à saint Thomas, et dans celle écrite pour le troisième centenaire de saint François de Sales (26 janvier 1923).

Par rapport à la perfection chrétienne, saint Thomas distingue trois sortes de vie : la vie contemplative, la vie active et la vie mixte ou apostolique. IIª-IIæ, q. CLXXIX sq. Les uns se vouent en effet principalement à la contemplation des choses divines, d'autres aux œuvres extérieures de miséricorde et les apôtres à l'enseignement de la doctrine révélée et à la prédication qui doivent dériver de la contemplation. Q. CLXXXVIII, a. 6.

La vie active consiste dans les actes des vertus morales, surtout de celles de justice et de miséricorde à l'égard du prochain; elle dispose à la contemplation en disciplinant les passions et pacifiant l'âme. La vie contemplative unit plus directement et immédiatement à Dieu, elle introduit dans l'intimité divine; par là elle est plus noble que la vie active, elle est « la meilleure part », elle durera éternellement. La vie mixte ou apostolique enfin est plus parfaite ou complète que la vie purement contemplative, car il est plus parfait d'éclairer les autres que d'être seulement éclairé soi-même. La vie apostolique parfaite, telle qu'elle est apparue dans les apôtres sitôt après la Pentecôte et dans les évêques leurs successeurs, dérive de la plénitude de la contemplation des mystères du salut, contemplation qui procède de la foi vive, éclairée par les dons de science, d'intelligence et de sagesse, bref de la foi pénétrante et savoureuse dont le rayonnement soulève les âmes vers Dieu. Q. CLXXX et CLXXXVIII, a. 6.

Les évêques doivent être parfaits dans la vie active et dans la vie contemplative; tandis que les religieux sont *in statu perfectionis acquirendæ*, les évêques sont *in statu perfectionis exercendæ et communicandæ.* Q. CLXXXIV, a. 7. L'évêque reviendrait en arrière, *retrocederet*, s'il entrait en religion, tant qu'il est utile au salut des âmes qui lui sont confiées et dont il a accepté la charge. Q. CLXXXV, a. 4.

6° *Les charismes.* — A la fin de la IIª-IIæ, q. CLXXI-CLXXVIII, saint Thomas traite aussi des charismes ou grâces *gratis datæ*, qui sont accordées surtout *ad utilitatem proximi*, pour l'instruire par l'explication de la révélation divine : *sermo scientiæ*, *sermo sapientiæ*, ou par la confirmation de cette révélation : grâce des miracles, prophétie, discernement des esprits, etc. Saint Thomas insiste sur la prophétie; il convient de souligner ici ce qu'il y a de principal dans son enseignement au sujet de la révélation prophétique et aussi de l'inspiration biblique, dont il parle au même endroit.

1. *De la révélation prophétique.* — Dans le traité de la prophétie, IIª-IIæ, q. CLXXIII, a. 2, saint Thomas montre que la prophétie a bien des degrés depuis l'instinct prophétique donné sans que celui qui le reçoit en ait conscience — ainsi Caïphe avant la passion prophétisa sans le savoir — jusqu'à la révélation prophétique parfaite. Il dit, q. CLXXIII, a. 2, que celle-ci requiert la proposition surnaturelle d'une vérité jusque-là cachée, la manifestation de l'origine divine de cette proposition et une lumière infuse proportionnée pour juger infailliblement de la vérité manifestée et de l'origine divine de la révélation. *Per donum prophetiæ confertur aliquid humanæ menti, supra id quod pertinet ad naturalem facultatem, quantum ad utrumque, scilicet et quantum ad judicium per influxum luminis intellectualis, et quantum ad acceptionem seu repræsentationem rerum, quæ fit per aliquas species.* A. 2.

La représentation peut être d'ordre sensible par l'intermédiaire des sens ou par celui de l'imagination, ou elle peut être encore purement intellectuelle. Q. CLXXIII et CLXXIV.

Le prophète peut être en état de veille, ou en extase, ou encore il peut être éclairé en songe pendant son sommeil, comme il arriva pour plusieurs prophètes de l'Ancien Testament, pour saint Joseph. Q. CLXXIV, a. 3. La révélation prophétique peut manifester soit les mystères surnaturels objets de la foi, soit les futurs contingents dont la réalisation pourra être connue naturellement et qui sera, comme le miracle, un signe qui confirme la révélation divine des vérités de foi. Nous avons longuement exposé ailleurs ce qu'enseigne saint Thomas sur toutes ces questions; cf. *De revelatione per Ecclesiam catholicam proposita*, Rome, 1re éd., 1918, 3e éd., 1935; cf. t. *I*, p. 153-168; t. II, p. 109-136.

2. *L'inspiration biblique.* — Saint Thomas parle de l'inspiration biblique dans le traité *De gratiis gratis datis*, là où il traite *De donis quæ ad cognitionem pertinent.* IIª-IIæ, q. CLXXI-CLXXIV. Tous ces dons sont compris sous le nom générique de *Prophetia.* Il traite le même sujet dans la question disputée *De veritate*, q. XII. Le P. Pesch, *De inspir. sacræ Script.*, 1906, p. 159, avoue lui-même que *S. Thomas Aquinas doctrinam de inspiratione S. Scripturæ ita expolivit, ut per multa sæcula vix quidquam alicujus momenti ad eam additum sit.* C'est de fait la doctrine de saint Thomas que l'encyclique *Providentissimus* — la grande charte des études bibliques — a promulguée avec autorité. Cf. J.-M. Vosté, O. P., *De divina inspiratione et veritate sacræ Scripturæ*, 2e éd., Rome, 1932, p. 46 sq.

Saint Thomas, en se servant d'une heureuse expression d'Augustin, définit plusieurs fois l'inspiration : *instinctum occultum quem humanæ mentes nescientes patiuntur.* IIª-IIæ, q. CLXXI, a. 5; CLXXIII, a. 4. Il distingue nettement l'inspiration de la révélation.

Dans le don de révélation il y a *acceptio specierum;* dans l'inspiration il n'y a pas proposition d'un objet nouveau comme dans le cas précédent, mais simplement *judicium de acceptis*, c'est-à-dire jugement divin au sujet ou dans le domaine des connaissances acquises déjà de n'importe quelle manière, par expérience, par témoignage humain, etc.; ainsi les évangélistes connaissaient déjà les faits de la vie de Jésus qu'ils rapportent. Or, c'est dans le jugement qu'il y a vérité ou fausseté. La vérité du jugement divinement inspiré sera donc divine et infaillible, divinement certaine. Voir *ibid.*, q. CLXXIV, a. 2, ad 3um; *De veritate*, q. XII, a. 12, ad 10um.

L'inspiration biblique est donc essentiellement une lumière divine, rendant divin le jugement de l'hagiographe et par conséquent le rendant infaillible. Cependant l'inspiration scripturaire, qui a pour objet et terme le livre écrit, n'est pas seulement lumière pour l'esprit; elle est encore mouvement ou énergie pour la volonté de l'hagiographe et, par l'intermédiaire normal de la volonté, pour toutes les puissances qui ont part à la production du livre divin.

Ce charisme est donné à l'homme, non point comme don habituel, mais comme une grâce transitoire, ce n'est pas un *habitus*, mais un *motus transiens*. Cf. *ibid.*, q. CLXXI, a. 2; CLXXIV, a. 3, ad 3um; *De veritate*, q. XII, a. 1.

Cette collaboration de Dieu et de l'hagiographe dans la production du livre appelé divin, est décrite par saint Thomas d'après la théorie philosophique de la cause principale et instrumentale. *Auctor principalis S. Scripturæ est Spiritus sanctus, homo fuit auctor instrumentalis*; cf. *Quodl.* VII, a. 14. On peut même dire que telle est la doctrine générale de tous les théologiens médiévaux, elle est encore aujourd'hui générale, et a été clairement exposée dans l'encyclique *Providentissimus Deus.* Cause instrumentale de Dieu, l'hagiographe atteint le but voulu par Dieu cause principale, tout en exerçant sa propre activité surélevée, tout en conservant son propre caractère, reproduisant son propre style. Ce style humain divinisé n'exclut aucun genre littéraire, digne par ailleurs de la vérité et de la sainteté divines.

L'inspiration ainsi comprise est donc : un influx divin, physique et surnaturel, élevant et mouvant les facultés de l'hagiographe, afin qu'il écrive, pour le bien de l'Église, tout ce que Dieu veut et de la manière qu'il le veut. Cf. J.-M. Vosté, *op. cit.*, p. 76-105.

Cette notion complète de l'inspiration scripturaire suppose que Dieu est l'auteur du livre en tant que livre, en tant que livre écrit; il en est donc l'auteur non seulement quant à la vérité conçue, mais aussi quant aux mots. La foi parle en effet d'*Écriture sainte*, de *Livres saints*, de *Bible*, et cela aussi bien selon la tradition juive que selon la tradition chrétienne. Il suffit pour cela que le jugement par lequel l'hagiographe choisit les mots comme aptes à l'expression de la vérité soit surélevé comme les autres jugements.

L'inspiration scripturaire — qui est par définition même *usque ad verba* — n'est pas une dictée matérielle, dans laquelle le scribe n'a pas le libre choix des mots; cette inspiration verbale s'accommode avec la liberté humaine, qui se révèle dans la différence de style; on sait en effet que, selon les principes généraux de la doctrine thomiste, Dieu meut les causes secondes conformément à leur nature. Cette inspiration *usque ad verba*, nécessaire afin que le livre soit vraiment écrit par Dieu, est toute subordonnée à la vérité à écrire et n'est voulue par Dieu que *secundario*. Il faut l'affirmer cependant, comme nous l'avons vu, en vertu même de la désignation par la foi de l'effet de cette inspiration, qui est le *Livre saint* ou la *Bible*. Par opposition les définitions conciliaires ne sont pas dites inspirées, quoiqu'elles expriment infailliblement la pensée divine; leurs termes n'ont pas été choisis sous la lumière de l'inspiration biblique, mais seulement avec l'assistance du Saint-Esprit.

On trouvera dans l'ouvrage du P. J.-M. Vosté, O. P., que nous venons de citer une abondante bibliographie sur ce sujet, notamment le titre des ouvrages des théologiens thomistes récents qui ont traité cette question, card. Th. Zigliara, Th. Pègues, E. Hugon, de Groot, M.-J. Lagrange, etc.

Nous avons ainsi terminé l'exposé des deux parties dogmatique et morale de la *Somme théologique* de saint Thomas. On voit, comme celui-ci l'a annoncé, Ia, q. I, a. 3, que la théologie dogmatique et la théologie morale ne sont pas pour lui deux sciences distinctes, mais deux parties d'une seule et même science, qui est, comme la science de Dieu dont elle est la participation, éminemment spéculative et pratique, et qui a un seul objet : Dieu même en sa vie intime, Dieu révélé, en lui-même et comme principe et fin de toutes les créatures.

XVII. Conclusion. — Au terme de cet article, il convient de comparer le thomisme avec ce qu'on peut appeler l'éclectisme chrétien, et de dire ce qui fonde la puissance assimilatrice de la doctrine de saint Thomas.

1° *Thomisme et éclectisme chrétien.* — Au sujet de la comparaison du thomisme et de l'éclectisme chrétien, nous reproduisons ici en substance un discours important prononcé par S. É. le cardinal J.-M.-R. Villeneuve, archevêque de Québec, à la séance de clôture des journées thomistes d'Ottawa le 24 mai 1936. Voir *Revue de l'Université d'Ottawa*, oct.-déc. 1936.

Le thomisme existe plus encore dans ses principes et dans l'ordre général de ses parties que dans telle ou telle de ses conclusions; c'est de là manifestement que provient son unité et sa force. L'éclectisme chrétien cherche à accorder les systèmes philosophiques et théologiques au nom de la charité fraternelle, comme si tel était l'objet propre de cette vertu. Cependant, comme l'Église, en particulier ces derniers temps depuis Léon XIII, a manifesté qu'elle tenait au thomisme, l'éclectisme conclut : acceptons le thomisme, mais sans contredire trop explicitement ce qui s'oppose à lui, concilions le plus possible.

De ce point de vue on est porté à dire : les principes fondamentaux de la doctrine de saint Thomas sont ceux sur lesquels s'accordent tous les philosophes dans l'Église. Les points sur lesquels le Docteur angélique ne s'accorde pas avec d'autres maîtres, comme Scot ou Suarez, sont d'importance secondaire, quelquefois même d'inutiles subtilités, qu'il est sage de négliger. Il y a lieu d'en faire abstraction dans l'enseignement de la philosophie et de la théologie, ou tout au plus de n'en traiter que *modo historico*.

« Or, en fait, remarque le cardinal Villeneuve, *loc. cit.*, les points de doctrine sur lesquels tous les philosophes catholiques s'entendent, ou presque tous, ont été définis par l'Église, à propos des *præambula fidei* et des vérités naturelles de la religion. Quant aux autres points de doctrine, comme la distinction réelle de la puissance et de l'acte, de la matière et de la forme, de l'essence créée et de son existence, de la substance et des accidents, de la personne et de la nature de l'être raisonnable, ils n'appartiennent pas, selon l'éclectisme, aux principes fondamentaux de la doctrine de saint Thomas, de même cette assertion que les facultés, les *habitus* et les actes sont spécifiés par leur objet formel. Ce seraient là des opinions libres, qu'il est inutile de perdre son temps à approfondir, puisqu'elles sont discutées entre docteurs catholiques. Elles n'ont donc pas d'importance. »

L'existence de cet éclectisme n'est pas douteuse, et il serait difficile de le mieux définir. Le cardinal Ville-

neuve pense, au contraire, aux XXIV *thèses thomistes* approuvées par la S. Congrégation des Études le 24 juillet 1914, comme énonçant les principes majeurs *(pronuntiata majora)* du thomisme, et qui sont, dit-il, « nécessaires au thomisme lui-même, sans quoi il n'en aura que le nom, il n'en sera que le cadavre ». *Loc. cit.*, p. 6.

La *Ciencia tomista* de Madrid, en mai-juin 1917, publia, en montrant leur opposition à ces thèses thomistes, vingt-trois thèses adverses de l'éclectisme suarézien. Ces dernières sont relatives à la puissance et à l'acte, à la limitation de l'acte par la puissance, à l'essence et à l'existence, à la substance et à l'accident, à la matière et à la forme, à la quantité, à la vie organique, à l'âme subsistante, à l'âme comme forme substantielle du corps humain, aux facultés opératives, à l'intelligence humaine, à la volonté libre (au rapport du dernier jugement pratique et de l'élection libre), aux preuves de l'existence de Dieu, à l'Être même subsistant, à son infinité et à la motion divine sans laquelle aucune créature ne passe de la puissance à l'acte, de la puissance d'agir à l'action même. Sur tous ces points la position thomiste diffère notablement, nous l'avons vu, de l'éclectisme suarézien, qui est généralement une sorte de milieu entre la doctrine de saint Thomas et celle de Scot. Cf. Guido Mattiussi, S. J., *Le XXIV tesi detta filosofia di S. Tommaso d'Aquino approvate dalla S. Congregazione degli studi*, Rome, 1917; Ed. Hugon, O. P., *Les vingt-quatre thèses thomistes*, Paris; P. Thomas Pègues, O. P., *Autour de saint Thomas*, Paris, 1918, où sont rapportées, en face des vingt-quatre propositions thomistes, les thèses opposées de Suarez.

Les conséquences de l'éclectisme contemporain, qui renouvelle celui de Suarez, sont signalées comme suit par le cardinal Villeneuve, *loc. cit.* :

Bien des auteurs, depuis Léon XIII, se sont efforcés non pas tant de se mettre d'accord avec saint Thomas, mais de le mettre, lui, d'accord avec leur propre enseignement. Dès lors on voulut tirer des écrits du Docteur commun les conséquences les plus opposées. D'où une incroyable confusion au sujet de sa doctrine, qui finissait par apparaître aux étudiants comme un amas de contradictions. Rien de plus injurieux que ce procédé pour celui dont Léon XIII a écrit : « La raison ne semble guère pouvoir s'élever plus haut. » Mais cette phase de l'éclectisme contemporain ne pouvait durer, les étudiants perdaient toute confiance. « On a été ainsi conduit, continue le cardinal Villeneuve, à dire que tous les points sur lesquels les philosophes catholiques ne sont pas unanimes deviennent douteux. Finalement, on a conclu, pour faire l'honneur à saint Thomas de n'être contredit par personne, qu'il fallait restreindre sa doctrine à ce sur quoi tous les penseurs catholiques s'entendent. Ce qui se réduit ou à peu près à ce qui a été défini par l'Église et qu'il faut tenir pour garder la foi. ...Mais réduire ainsi la doctrine thomiste à un ensemble amorphe et sans vertèbres logiques de banales vérités, de postulats non analysés, non organisés par la raison, c'est cultiver un traditionalisme morne, sans substance et sans vie, et aboutir, sinon d'une façon théorique et consciente, au moins en pratique, à un fidéisme vécu *in actu exercito*. De là le peu d'intérêt vigilant, le peu de réaction que provoquent les thèses les plus invraisemblables, en tout cas les plus antithomistes de leur nature même.

« Une fois que le critère de la vérité se trouve pratiquement et de fait dans le nombre des auteurs cités pour et contre, cela dans le domaine où la raison peut et doit parvenir à l'évidence intrinsèque par recours aux principes premiers, c'est l'atrophie de la raison qui en résulte, son engourdissement, son abdication. L'homme en vient à se dispenser du regard de l'esprit; toutes les assertions restent sur le même plan, celui d'une persuasion neutre, qui vient de la rumeur commune. Il s'ensuit que pratiquement la raison est jugée impuissante, incapable de trouver la vérité... On pourra mettre cette abdication au compte d'une louable humilité; de fait elle engendre le scepticisme philosophique des uns, le scepticisme vécu de beaucoup d'autres, dans les milieux où règne un mysticisme de sensibilité et une creuse piété. »

De là dérivent des doutes même sur la valeur des preuves classiques de l'existence de Dieu; en particulier sur le principe *quidquid movetur ab alio movetur.* On se demande même si l'éclectisme, dont nous parlons, conserve une seule des preuves de l'existence de Dieu proposées par saint Thomas, telles qu'elles sont proposées par lui.

Aussi faut-il conclure avec le cardinal Villeneuve, *loc. cit.* : « Si l'on veut abstraire en philosophie de ce sur quoi les philosophes catholiques ne s'entendent pas encore, ce seront toutes les questions profondes, ce sera la métaphysique elle-même qu'on délaissera, et l'on perdra ce qu'il y a de plus précieux en un sens dans la doctrine de saint Thomas, la moelle du thomisme, ce qui dépasse le sens commun, ce que son génie a découvert. » On ne parviendrait plus dès lors à pouvoir défendre philosophiquement le sens commun lui-même, qui deviendrait en philosophie le critère de la vérité. On réduirait ainsi la doctrine philosophique de saint Thomas à celle de Thomas Reid et des Écossais; en d'autres termes, on renoncerait à la philosophie pour s'en tenir au sens commun, et l'on ne pourrait plus justifier celui-ci par une analyse approfondie de l'intelligence naturelle, de ses principes premiers, de leur évidente nécessité et universalité.

L'éclectisme invoque enfin parfois la charité, en disant qu'il faut tenir moins à la profondeur exacte de la doctrine qu'à l'unité des esprits à maintenir. Le cardinal Villeneuve a justement répondu, *ibid.* : « Ce qui blesse la charité, ce n'est point la vérité, ni l'amour sincère et intégral qu'on lui porte; ce qui blesse la charité, c'est l'amour-propre individuel ou corporatif. La paix dans le domaine intellectuel, au sein de l'Église, ne sera stable et durable qu'à la condition de suivre les directions de l'Église, *magistra veritatis*, quand elle nous dit : *Ite ad Thomam.* De la sorte, loin de diminuer la vraie liberté de la recherche intellectuelle, on l'augmente, on la rend plus parfaite, en lui donnant, comme à un ressort, d'autant plus d'élan qu'elle a un plus ferme point d'appui, et en la délivrant de l'erreur, selon les paroles du Maître : *Cognoscetis veritatem et veritas liberabit vos.* Joa., VIII, 32. »

2° *La puissance d'assimilation du thomisme.* — La puissance d'assimilation contenue dans une doctrine philosophique et théologique montre la valeur, l'élévation et l'universalité de ses principes, capables d'éclairer les aspects les plus divers du réel depuis la matière inanimée jusqu'à la vie supérieure de l'esprit et jusqu'à Dieu.

De ce point de vue nous voudrions montrer ici que le thomisme peut s'assimiler ce qu'il y a de vrai dans les différentes tendances, qui subsistent dans la philosophie contemporaine. On peut, semble-t-il, en distinguer trois principales.

D'abord *l'agnosticisme*, soit empirique, qui provient du positivisme, soit idéaliste, qui provient du kantisme. C'est ainsi qu'on trouve aujourd'hui le néopositivisme chez Carnap, Wittgenstein, Rougier et dans le mouvement appelé *Wiener Kreis.* Il y a là un nominalisme, qui est la réédition de Hume et d'A. Comte. La phénoménologie de Husserl tient de son côté que l'objet de la philosophie est le donné intelligible absolument immédiat, qu'elle analyse sans raisonnement. Ce sont là des philosophies, non pas de l'être, mais du phénomène, selon la terminologie dont Parménide s'est servi le premier en distinguant les deux directions que peut prendre l'esprit humain.

En second lieu il y a *les philosophies de la vie et du devenir* ou la tendance *évolutionniste*, qui se présente elle aussi, soit sous une forme idéaliste qui rappelle Hegel, comme en Italie chez Gentile, en France chez Léon Brunschvicg, soit sous une forme empirique, celle de l'évolution créatrice de H. Bergson, qui pour-

tant à la fin de sa vie s'est rapprochée, ainsi que M. Maurice Blondel, de la philosophie traditionnelle, par les exigences supérieures d'une vie intellectuelle et spirituelle vouée à la recherche de l'Absolu.

Enfin il y a aujourd'hui *divers essais de métaphysique allemande :* ceux de Max Scheler, volontariste, de Driesch, qui revient à Aristote pour la philosophie de la nature, de N. Hartmann de Heidelberg, qui défend les droits de l'ontologie, du réalisme, en revenant à l'ontologie aristotélicienne, mais interprétée dans un sens platonicien. En réalité les mêmes grands problèmes subsistent toujours : celui de la constitution intime des corps, de la vie, de la sensation, de la connaissance intellectuelle, de la liberté, du fondement de la morale, de la distinction de Dieu et du monde. Par suite, les anciennes oppositions du mécanisme et du dynamisme, de l'empirisme et de l'intellectualisme, du monisme et du théisme reparaissent toujours sous des formes variées. Il importe de se faire sur elles un jugement sûr.

1. *Le principe générateur de la philosophie aristotélicienne et thomiste.* — En la comparant aux diverses tendances que nous venons de rappeler, nous voudrions montrer ici que la philosophie thomiste se présente comme le résultat d'un examen approfondi de la *philosophia perennis*, où l'on retrouve, sur le monde et l'homme, le meilleur de la pensée d'Aristote, et sur Dieu le meilleur aussi de la pensée de Platon et de saint Augustin. Cette philosophie apparaît ainsi, selon la remarque de H. Bergson dans *l'Évolution créatrice*, comme « la métaphysique naturelle de l'intelligence humaine » ou le prolongement de la raison naturelle.

Par sa nature et sa méthode, cette philosophie est ouverte aussi à tout ce que nous apprend le progrès des sciences. Cela tient à ce que cette conception traditionnelle n'est pas une pure et hâtive construction *a priori* faite par une intelligence géniale et prestigieuse, comme l'hégélianisme, mais à ce qu'elle a une très large base inductive, qui se renouvelle constamment par l'examen plus attentif des faits. On le voit particulièrement par l'œuvre d'Albert le Grand, le maître de saint Thomas.

Elle est pourtant aussi une métaphysique, une philosophie de l'être, une ontologie, qui a scruté pendant des siècles les rapports de l'être intelligible avec les phénomènes sensibles, les rapports aussi de l'être et du devenir, et qui a cherché à rendre le devenir intelligible en fonction de l'être *(primum cognitum)*, en montrant la nature propre du devenir, passage de la puissance à l'acte, en montrant aussi sa cause efficiente et sa finalité. Par ces deux caractéristiques, l'une positive, l'autre spéculative et réaliste, le thomisme s'oppose profondément au kantisme et aux conceptions qui dérivent de lui.

Pour la même raison, parce que la philosophie aristotélicienne et thomiste a une très large base inductive, parce qu'elle reste en contact avec les faits et parce qu'elle est en même temps une métaphysique de l'être, du devenir et de ses causes, cette philosophie accepte tout ce qu'il y a de vraiment positif dans les autres conceptions opposées entre elles. Elle a une très grande puissance d'absorption et d'assimilation. C'est un des critères qui permettent de juger de sa valeur et non seulement de sa valeur abstraite, mais de sa valeur de vie.

Ici nous rencontrons une réflexion profonde de Leibniz, réflexion qui a ses racines chez Aristote et chez saint Thomas, et dont Leibniz aurait pu tirer des conséquences qu'il a seulement entrevues. En réfléchissant à ce que doit être la *philosophia perennis*, il a remarqué, mais de façon trop éclectique, que les systèmes philosophiques sont généralement vrais en ce qu'ils affirment et faux en ce qu'ils nient. Il s'agit ici d'affirmations véritables, qui ne sont pas des négations déguisées, et il s'agit d'affirmations qui constituent la partie la plus positive de chaque système, à côté des négations qui le limitent.

Cette remarque de Leibniz paraît très juste, elle est même assez évidente pour tous. Le matérialisme en effet est vrai en ce qu'il affirme l'existence de la matière; il est faux en ce qu'il nie l'esprit, et inversement pour le spiritualisme idéaliste ou immatérialiste, comme celui de Berkeley. De même, et Leibniz ne l'a pas assez compris, le déterminisme psychologique est vrai en ce qu'il affirme la direction intellectuelle de la volonté dans le choix volontaire, mais aux yeux de beaucoup il est faux en ce qu'il nie la liberté proprement dite; inversement pour le « libertisme » qui rêve d'une liberté d'équilibre sans direction intellectuelle.

Cette remarque générale sur les systèmes philosophiques, qui fut faite du point de vue éclectique, peut être reprise par un aristotélicien thomiste d'un point de vue supérieur à celui de l'éclectisme. Elle se fonde sur ceci qu'il y a plus dans le réel que dans tous les systèmes. Chacun d'eux affirme en effet un aspect du réel, en niant souvent un autre aspect. Cette négation provoque presque toujours une antithèse, comme l'a dit Hegel, avant que l'esprit n'arrive à une synthèse supérieure.

Nous estimons donc que la pensée aristotélicienne et thomiste, n'étant pas seulement une géniale mais hâtive construction *a priori*, reste toujours très attentive aux divers aspects du réel, en s'efforçant de n'en nier aucun, de ne pas limiter indûment la réalité, qui s'impose à notre expérience externe et interne toujours perfectible, et à notre intelligence à la fois intuitive à sa manière et discursive. La pensée aristotélicienne et thomiste reste ainsi d'accord avec la raison naturelle, mais elle domine de beaucoup le sens commun, en montrant la subordination nécessaire des divers aspects du réel, selon la nature des choses. Le thomisme s'élève ainsi très au dessus de la philosophie des Écossais, qui se réduisait au sens commun. Il y a une immense différence entre Thomas Reid et Thomas d'Aquin.

Cette philosophie traditionnelle diffère aussi de l'éclectisme, parce qu'elle ne se contente pas de choisir dans les différents systèmes, sans principe directeur, ce qui paraît être le plus plausible; mais elle éclaire tous les grands problèmes à la lumière d'un principe supérieur, dérivé du principe de contradiction ou d'identité et du principe de causalité, à la lumière de la distinction entre puissance et acte, distinction qui rend le devenir intelligible en fonction de l'être, premier intelligible; distinction qui, selon Aristote et saint Thomas, est nécessaire pour concilier le principe d'identité, affirmé par Parménide : « l'être est, le non-être n'est pas », et le devenir affirmé par Héraclite.

Le devenir est ainsi conçu comme le passage de la puissance à l'acte, de l'être encore indéterminé, comme le germe de la plante, à l'être déterminé ou actualisé. Le devenir ainsi défini ne peut se produire sans l'influence d'un agent, qui détermine un sujet en vertu de sa propre détermination actuelle; il n'y a pas en effet d'engendré sans engendrant; et ce même devenir ne se produirait pas en telle direction et tel sens déterminés plutôt qu'en tel autre, s'il ne tendait pas vers une fin, vers un bien, vers une perfection à réaliser ou a obtenir.

Le devenir, ce que Descartes n'a pas compris, est ainsi défini ou rendu intelligible en fonction de l'être par la distinction de puissance et d'acte : le devenir de l'engendré est essentiellement ordonné à l'être de celui-ci, ensuite son progrès tend à la perfection de l'âge adulte, etc. Nous sommes loin de la conception cartésienne du mouvement, réduit au mouvement

local et défini en fonction, non pas de l'être, mais du repos, sans que Descartes puisse être certain de trouver un point fixe parfaitement stable, ce qui conduit au relativisme.

D'après ce qui précède, le devenir ne se conçoit que par les quatre causes : la matière est puissance passive ou capacité réelle de recevoir telle ou telle perfection; quant à l'acte, il apparaît sous trois aspects : dans la détermination actuelle de l'agent actualisateur, dans la forme qui détermine le devenir, dans la fin vers laquelle il tend.

En dernière analyse les êtres finis sont conçus comme des composés de puissance et d'acte, de matière et de forme, ou au moins d'essence réelle et d'existence; l'essence susceptible d'exister limite l'existence et est actualisée par elle, comme la matière limite la forme qu'elle reçoit et est déterminée, actualisée par elle. Au-dessus des êtres ainsi limités et composés, doit exister « l'Acte pur », s'il est vrai que l'acte est plus parfait que la puissance, que la perfection déterminée est plus parfaite qu'une simple capacité de recevoir une perfection. Il y a plus en ce qui est qu'en ce qui devient et n'est pas encore. C'est là une des propositions les plus fondamentales de l'aristotélisme thomiste. Et donc au sommet de tout doit se trouver, non pas le devenir pur d'Héraclite ou de Hegel, mais l'Acte pur, l'Être même, sans aucune limite et donc l'Être spirituel non limité par la matière, non limité par une essence bornée, par une capacité restreinte qui le recevrait : *Ipsum Esse subsistens et simul Ipsum Verum perfecte cognitum,* νόησις νοήσεως νόησις, *necnon Ipsum Bonum ab æterno summe dilectum.* C'est le sommet de la pensée d'Aristote et c'est aussi celui de la pensée de Platon, qui sont ici conservés et surélevés par la vérité révélée de la liberté divine, de la liberté de l'acte créateur, vérité révélée, mais accessible pourtant à la raison, en quoi elle diffère des mystères essentiellement surnaturels comme la Trinité.

Nous venons de voir quel est le principe générateur de la philosophie aristotélicienne et thomiste : la division de l'être en puissance et acte, pour rendre le devenir et la multiplicité intelligibles en fonction de l'être, premier intelligible; rappelons brièvement les principales applications de ce principe, en montrant que cette doctrine peut s'assimiler tout ce qu'il y a de positif dans les thèses adverses qu'elle s'efforce de dépasser. Un coup d'œil sur les grands problèmes permet de s'en rendre compte.

2. *Les principales applications du principe générateur et l'assimilation progressive par l'examen des grands problèmes.* — Le thomisme doit en grande partie sa puissance assimilatrice à sa méthode de recherche. Pour chaque grand problème, il rappelle d'abord les solutions extrêmes opposées entre elles qui en ont été données; il note aussi la solution éclectique qui reste plus ou moins fluctuante entre ces positions extrêmes auxquelles elle emprunte quelque chose; finalement il s'élève à une synthèse supérieure au milieu et au-dessus de ces solutions extrêmes, et il explique par un principe éminent les divers aspects de la réalité qui avaient successivement attiré l'intelligence en sa recherche du vrai. Une brève récapitulation des grands problèmes philosophiques permet de s'en rendre compte et de mieux voir la synthèse métaphysique que le thomisme met en théologie au service de la foi pour l'expliquer et la défendre. L'unité de cette synthèse n'a rien de factice, elle est véritablement organique, elle dépend de la subordination de toutes ses parties au même principe générateur.

a) Cosmologie. — Le *mécanisme* affirme l'existence du mouvement local et de l'étendue selon les trois dimensions, souvent aussi celle des atomes, mais il nie les qualités sensibles, l'activité naturelle des corps et la finalité de cette activité. Par suite il explique mal les phénomènes de pesanteur, de résistance, de chaleur, d'électricité, d'affinité, de cohésion, etc. D'autre part *le dynamisme* sous ses différentes formes affirme les qualités et l'activité naturelle des corps, sa finalité; mais il réduit tout à des forces, en niant la réalité de l'étendue proprement dite et le principe pourtant certain que « l'agir suppose l'être et le mode d'agir suppose le mode d'être ». La doctrine aristotélicienne et thomiste de « la matière et de la forme spécifique » ou substantielle des corps accepte tout ce qu'il y a de positif dans les deux conceptions précédentes. Puis à bon droit elle explique par deux principes distincts, mais intimement unis, des propriétés aussi différentes que l'étendue et la force. L'étendue est expliquée par la matière commune à tous les corps, qui est puissance passive de soi indéterminée, mais capable de recevoir la forme spécifique ou la structure essentielle du fer, de l'argent, de l'or, de l'hydrogène, de l'oxygène, etc. La forme spécifique des corps mieux que l'idée platonicienne séparée, que la monade leibnizienne, en déterminant la matière explique les qualités naturelles des corps, leurs propriétés, leur activité spécifique, et l'on maintient le principe : « l'agir suppose l'être et le mode d'agir suppose le mode d'être. »

La matière, étant de soi pure puissance réceptrice, capacité de recevoir une forme spécifique, selon Aristote et saint Thomas, n'est pas encore une substance, mais un élément substantiel qui ne peut pas exister sans telle ou telle forme spécifique et qui constitue avec cette forme un composé véritablement un, d'une unité non pas accidentelle, mais essentielle, une seule nature.

La matière première est donc conçue comme pure puissance réceptrice, comme capacité réelle de recevoir telle ou telle forme spécifique; la matière première n'est pas, par exemple, du ciselable, du combustible, du comestible, mais c'est pourtant un sujet réel actualisable et toujours transformable, capable de devenir par actualisation terre, eau, air, charbon incandescent, plante ou animal.

Par la même distinction de puissance et d'acte, Aristote, on le sait, explique que l'étendue des corps soit mathématiquement divisible à l'infini, sans être actuellement divisée à l'infini; elle ne se compose donc pas selon lui d'indivisibles (qui s'identifieraient s'ils se touchaient, ou au contraire seraient discontinus et distants s'ils ne se touchaient pas), mais elle se compose de parties toujours mathématiquement sinon physiquement divisibles.

Les mêmes principes expliquent au dessus du règne minéral *la vie* de la plante et celle de l'animal. Le mécanisme s'efforce en vain de réduire aux phénomènes physico-chimiques le développement du germe végétal, qui produit ici un épi de froment et là un chêne. Le mécanisme explique moins encore la propriété évolutive de l'œuf, qui produit ici un oiseau, là un poisson, là un serpent. Ne faut-il pas reconnaître « une idée directrice de l'évolution » comme le disait Claude Bernard? Dans le germe ou l'embryon qui évolue vers telle structure déterminée, il faut qu'il y ait un principe vital spécificateur; c'est ce qu'Aristote appelle l'âme végétative de la plante et l'âme sensitive de l'animal. Sans éclectisme cette doctrine s'assimile ce que le mécanisme et le dynamisme ont de positif. en rejetant leurs négations.

b) Anthropologie. — Si nous arrivons à l'homme, le Stagirite et saint Thomas, toujours attentifs aux faits, appliquent encore les mêmes principes et montrent que l'homme est un tout naturel, doué d'une unité non pas accidentelle, mais essentielle, sa nature est une : *homo est quid unum non solum per accidens, sed*

per se seu essentialiter. Il ne peut y avoir en l'homme deux substances complètes accidentellement juxtaposées, mais la matière, pure puissance, pure capacité réelle réceptrice, est déterminée en lui par un seul principe spécifique éminent, qui est en même temps principe substantiel radical de vie végétative, de vie sensitive et aussi de vie intellectuelle. Ce serait, à la vérité, impossible, si la même âme devait être principe, non seulement radical, mais immédiat d'actes vitaux si différents. C'est possible au contraire, si l'âme opère par diverses facultés subordonnées. De fait l'âme humaine est principe des actes de la vie végétative par ses facultés ou fonctions de nutrition, de reproduction; elle est principe des actes de la vie sensitive par ses facultés sensitives; et elle est principe des actes de la vie intellectuelle par ses facultés supérieures d'intelligence et de volonté. Ici encore s'applique, sans aucun éclectisme, mais de façon toute spontanée et très hardie, la distinction de puissance et d'acte : l'essence de l'âme est, selon saint Thomas, ordonnée à l'existence qui l'actue, et chacune de ses facultés est ordonnée à son acte propre : *Potentia essentialiter dicitur vel ordinatur ad actum.* La substance de l'âme est immédiatement ordonnée à l'existence et ses facultés à leurs opérations spéciales. C'est pourquoi, selon saint Thomas, l'âme n'est pas immédiatement opérative par elle-même, sans ses facultés; elle ne peut connaître intellectuellement que par l'intelligence, et vouloir que par la volonté.

Telle est la métaphysique profonde, que, selon les thomistes, Leibniz a inconsidérément brouillée, en voulant réduire la δύναμις aristotélicienne, qui est soit passive, soit active, à la force qui peut agir mais ne saurait rien recevoir. La métaphysique aristotélicienne et thomiste est celle de l'être divisé en acte et puissance, la philosophie de Leibniz est celle de la force, qu'il faudrait rendre intelligible en fonction de l'être; la philosophie de Descartes est celle du *cogito*, qui, lui aussi, devrait être rendu intelligible en fonction de l'être, si l'être intelligible est vraiment le premier objet connu par l'intelligence, par l'intellection directe, qui précède l'acte de réflexion ou le retour de la pensée sur elle-même.

Du même point de vue, selon saint Thomas, les deux facultés supérieures d'intelligence et de volonté, capables de se porter vers le vrai universel et le bien universel, doivent, à raison de leur objet spécificateur, dominer la matière. On ne s'expliquerait pas autrement que notre intelligence connaisse des principes vraiment nécessaires et universels, supérieurs à l'expérience contingente et particulière.

Dès lors ces facultés supérieures ne sont pas intrinsèquement dépendantes d'un organe et elles manifestent ainsi la spiritualité de l'âme raisonnable, qui peut survivre après la corruption de l'organisme.

c) Critériologie. — Si nous nous élevons à la nature même de la connaissance intellectuelle, le thomisme accepte encore tout ce qu'il y a de positif dans l'empirisme et les méthodes inductives et tout ce qu'il y a de positif aussi dans l'intellectualisme, qui, par opposition à l'empirisme, reconnaît l'universalité et la nécessité (au moins subjective) des premiers principes rationnels. Mais, si l'objet premier de notre intelligence est l'être intelligible des choses sensibles, il suit que les premiers principes de la raison ne sont pas seulement des lois de l'esprit, mais des lois du réel intelligible. Le principe de contradiction : « l'être n'est pas le non-être » apparaît comme la loi fondamentale du réel et, si l'on doutait de sa valeur, le *cogito ergo sum* lui-même s'évanouirait, car on pourrait dire : peut-être je suis *moi* sans l'être véritablement; peut-être « il pense » comme on dit « il pleut »; peut-être la pensée n'est pas essentiellement distincte de la non-pensée, et sombre dans le subconscient, sans qu'on puisse voir où elle commence et où elle finit; peut-être qu'en même temps je suis et ne suis pas, peut-être n'y a-t-il que le devenir et ses phases, sans aucun sujet pensant véritablement individuel et permanent.

Si au contraire l'être intelligible des choses sensibles est l'objet premier de l'intelligence, celle-ci s'atteint ensuite avec une certitude absolue, par réflexion, comme relative à l'être intelligible et à ses lois immuables; elle se connaît comme faculté de l'être, capable de saisir très au-dessus des phénomènes sensibles les raisons d'être des choses et de leurs propriétés. Elle voit dès lors qu'elle dépasse d'une distance immense ou sans mesure l'imagination si riche soit-elle, qui, elle, reste dans l'ordre des phénomènes et ne peut saisir le pourquoi du moindre mouvement, celui par exemple d'une horloge.

Les mêmes principes conduisent Aristote et saint Thomas à distinguer profondément la volonté éclairée par l'intelligence de l'appétit sensitif dirigé par les sens externes et internes. Et, comme l'objet formel de l'intelligence est l'être intelligible dans son universalité, celui de la volonté dirigée par l'intelligence est le bien universel, surtout le bien honnête ou raisonnable, essentiellement supérieur au bien sensible (délectable ou utile), objet de l'appétit sensitif.

d) La doctrine de la liberté et les fondements de la morale. — Par le développement normal de la doctrine de la puissance et de l'acte, le thomisme s'élève encore à propos de la liberté humaine au dessus du déterminisme psychologique de Leibniz et de la liberté d'équilibre conçue par Scot, Suarez, Descartes et certains libertistes modernes, comme Secrétan et J. Lequier. Nous l'avons longuement montré ailleurs (*Dieu, son existence et sa nature*, 6e éd., p. 604-669), avec le déterminisme psychologique, saint Thomas admet que l'intelligence dirige notre choix volontaire, mais cependant il dépend de la volonté libre que tel jugement pratique soit le dernier et termine la délibération. Pourquoi? Parce que. si l'intelligence meut objectivement la volonté en lui proposant l'objet à vouloir, la volonté applique l'intelligence à considérer et à juger et la délibération ne s'achève que lorsque la volonté accepte librement la direction donnée. Il y a ici une relation mutuelle de l'intelligence et de la volonté.

Le libre arbitre est ainsi, non seulement dans l'homme, mais en Dieu et dans l'ange, l'indifférence dominatrice du jugement et du vouloir à l'égard d'un objet qui apparaît *non ex omni parte bonum*, bon sous un aspect et non bon sous un autre. Si nous voyions Dieu face à face, alors certes, dit saint Thomas, sa bonté infinie vue immédiatement attirerait infailliblement et invinciblement notre amour. Mais il n'en est pas de même tant que nous sommes en présence d'un objet qui apparaît bon sous un aspect, et non bon ou au moins insuffisant sous un autre, et il en est ainsi même en face de Dieu abstraitement et obscurément connu, dont parfois les commandements nous déplaisent.

En présence d'un objet *non ex omni parte bonum*, la volonté, qui est d'une amplitude sans limite, parce qu'elle est spécifiée par le bien universel connu par l'intelligence, ne peut être nécessitée. Elle peut même s'écarter de la loi morale : *Video meliora proboque* (jugement spéculatif), *deteriora sequor* (dernier jugement pratique et choix volontaire).

Les mêmes principes permettent au thomisme en morale d'admettre tout ce qu'affirment la morale du bonheur et celle du devoir. Pourquoi? Parce que l'objet propre de la volonté est le bien raisonnable, supérieur au bien sensible, délectable ou utile. Or, le bien raisonnable, auquel une faculté est essentiellement ordonnée, doit être voulu par elle, autrement elle agi-

rait contre l'ordination que l'auteur de sa nature lui a donnée au bien raisonnable et par suite au souverain bien, source du bonheur parfait. C'est toujours le même principe : la puissance est ordonnée à l'acte et elle doit tendre à l'acte auquel elle a été ordonnée par l'auteur même de sa nature.

e) Théologie naturelle. — Enfin le principe de la supériorité de l'acte sur la puissance : « il y a plus dans ce qui est que dans ce qui peut être et dans ce qui devient » a conduit Aristote à admettre au sommet de tout l'Acte pur, Pensée de la Pensée et souverain Bien qui attire tout à Lui. Il conduit saint Thomas à la même conclusion. Mais le grand docteur médiéval affirme ce que le Stagirite n'avait point dit et ce que Leibniz a méconnu. Pour Aristote et pour Leibniz, le monde est comme le prolongement nécessaire de Dieu. Saint Thomas montre au contraire pourquoi nous devons dire, avec la Révélation, que Dieu, Acte pur, est souverainement libre de produire, de créer le monde, plutôt que de ne pas le créer, et de le créer dans le temps, à tel instant choisi de toute éternité, plutôt que de le créer *ab æterno.* La raison en est que l'Acte pur, étant la plénitude infinie de l'Être, de la Vérité et du Bien, n'a nul besoin des créatures pour posséder sa bonté infinie, qui ne peut s'accroître en rien. Après la création, il y a plusieurs êtres, mais il n'y a pas plus d'être, ni plus de perfection, ni plus de sagesse, ni plus d'amour. « Dieu n'est pas plus grand pour avoir créé l'univers »; avant la création et sans elle, il possédait le bien infini parfaitement connu et souverainement aimé de toute éternité. Saint Thomas rejoint ainsi par ses principes philosophiques la vérité révélée de l'Exode, III, 14 : *Ego sum qui sum.* Je suis Celui qui suis. Dieu seul peut dire, non seulement : « J'ai l'être la vérité et la vie », mais : « Je suis l'Être même, la Vérité et la Vie. »

Selon saint Thomas la vérité suprême de la philosophie chrétienne peut donc se formuler ainsi : En Dieu seul l'essence et l'existence sont identiques, *In solo Deo essentia et esse sunt idem.* Dieu seul est l'Être même, tandis que tout être limité ou fini est seulement de soi susceptible d'exister *(quid capax existendi)* et n'existe de fait que s'il est librement créé et conservé par Celui qui est. De plus, comme l'action suit l'être, la créature, qui n'est pas son existence, n'est pas non plus son action, et elle n'agit de fait que par la motion divine, qui la fait passer de la puissance á l'acte, de la puissance d'agir á l'action même, cela dans l'ordre de la nature comme dans celui de la grâce.

C'est toujours le même *leitmotiv* doctrinal qui revient dans la philosophie et la théologie thomiste : Dieu seul est Acte pur et, sans lui, la créature, composée de puissance et d'acte ne saurait exister, durer, ni agir, surtout agir de façon salutaire et méritoire par rapport à la vie de l'éternité.

Le thomisme dans les différents courants d'idées philosophiques et théologiques accepte donc tout ce que chacune de ces tendances affirme et il écarte seulement ce qu'elles nient sans fondement. Il reconnaît que la réalité est incomparablement plus riche que nos conceptions philosophiques et théologiques. Par là il conserve le *sens du mystère.*

Par là il dispose á la contemplation qui procède de la foi vive, éclairée par les dons d'intelligence et de sagesse. Il rappelle incessamment qu'il y a plus de vérité, de bonté, de sainteté en Dieu que toute philosophie, toute théologie, toute contemplation mystique ne peuvent le supposer. Pour voir toutes ces richesses, il faudrait avoir reçu la vision surnaturelle et immédiate de l'Essence divine, sans l'intermédiaire d'aucune idée créée, et encore cette vision, si immédiate soit-elle, sera limitée en sa pénétration et ne nous permettra pas de connaître Dieu infiniment, autant qu'il est connaissable et qu'il se connaît lui-même. La doctrine de saint Thomas réveille ainsi constamment en nous le désir naturel conditionnel et inefficace de voir Dieu. Enfin elle nous fait apprécier le don de la grâce, et de la charité, qui, elle, sous la motion efficace de Dieu, désire efficacement la vision divine et nous la fait mériter.

On voit ainsi que la doctrine thomiste, en acceptant, à la lumière de son principe générateur, tout ce qu'il y a de positif dans les autres conceptions opposées entre elles, qu'elle s'efforce de dépasser, a une puissance d'assimilation qui devient un nouveau critère de sa valeur abstraite et de sa valeur de vie. La puissance d'assimilation d'une doctrine montre en effet la valeur, l'élévation et l'universalité de ses principes, capables d'éclairer les aspects les plus divers du réel depuis la matière inanimée jusqu'à la vie supérieure de l'esprit et jusqu'à Dieu, considéré lui-même en sa vie intime. Le principe d'économie demande aussi qu'en cette doctrine il n'y ait pas deux vérités premières *ex æquo*, mais une seule, qui en soit vraiment l'idée mère et qui lui donne son unité. C'est ici ce principe que Dieu seul est Acte pur et qu'en lui seul l'essence et l'existence sont identiques; principe qui est la clef de voûte de la philosophie chrétienne, comme aussi celle du traité théologique *De Deo uno;* principe qui permet encore d'expliquer, autant qu'il est possible ici-bas, ce que la Révélation divine nous dit des mystères de la Trinité et de l'incarnation, en sauvegardant l'unité d'existence des trois personnes divines et l'unité d'existence dans le Christ. Cf. I^a, q. XXVIII, a. 2; III^a, q. XVII, a. 2, corp. et ad 3um : *In Christo est unum esse. Tres personæ non habent nisi unum esse.*

Si enfin Dieu seul est l'Être même, comme l'agir suit l'être, lui seul peut agir par soi; et donc tout ce qu'il y a de réel et de bon dans nos actions les plus libres vient de lui comme de la cause première, tout en venant de nous comme de la cause seconde. Même la détermination libre de notre obéissance, en ce qu'elle a de réel et de bon, en tant qu'elle est acceptation plutôt que résistance, dérive de la source de tout bien; car rien n'échappe à sa causalité universelle qui fait fleurir la liberté humaine sans la violenter en rien, comme elle fait fleurir les arbres et produit en eux et avec eux leurs fruits.

La synthèse thomiste se juge donc par ses principes, par leur subordination par rapport à un principe suprême, par leur nécessité et leur universalité. Elle s'éclaire non pas par une idée restreinte comme le serait celle de la liberté humaine, mais par l'idée la plus haute, celle même de Dieu *(Ego sum qui sum)*, de qui tout dépend dans l'ordre de l'être et dans celui de l'agir, dans l'ordre de la nature et dans celui de la grâce. Par là la synthèse thomiste se rapproche plus que toute autre, selon le jugement de l'Église, de l'idéal de la théologie, science suprême de Dieu révélé.

Outre les ouvrages déjà mentionnés aux diverses sections de l'art. THOMAS *(Saint)*, on trouvera des indications dans les ouvrages suivants, groupés selon les divisions du présent article.

I. CARACTÈRES GÉNÉRAUX, MÉTHODE, EXPOSÉ DE LA DOCTRINE. — Il y a encore intérêt à consulter les travaux anciens : Jean de Saint-Thomas, *Isagoge ad D. Thomæ theologiam* (réédité récemment au t. I du *Cursus theologiæ*, en cours de publication, par les bénédictins de Solesmes); M. de Rubeis (Rossi), *De gestis et scriptis ac doctrina S. Thomæ. A. Dissertationes criticæ et apologeticæ*, Venise, 1750 (réédité dans l'édit. léonine, t. I, p. LV-CCCXLVI).

K. Werner, *Der h. Thomas von Aquin*, t. III, *Gesch. des Thomismus*, Ratisbonne, 1859; du même, *Die Scholastik des späteren Mittelalters*, 5 vol., Vienne, 1881; J.-J. Berthier, *L'étude de la Somme théologique*, Fribourg-en-Suisse, 1893 (Paris, 1903); H. Dehove, *Essai critique sur le réalisme thomiste comparé à l'idéalisme kantien*, Lille, 1907; M. Grabmann, *Einführung in die Summa theologica des h. Thomas*

v. A., Fribourg-en-B., 1919 (trad. française par E. Vansteenberghe, Paris, 1925); L. Lavaud, *S. Thomas d'A. « guide des études »*, Paris, 1925.

Les derniers commentaires littéraux de la Somme sont ceux de R. Billuart, 1746-1751; Th. Pègues, Toulouse, 1907-1928; P. Satolli, Rome, 1884-1888, 5 vol.; L.-A. Paquet, Québec, 1893-1903, 6 vol.; A. Lépicier, Paris, 1902 sq., 11 vol.

II. Philosophie. — D. Nys, *Cours de philosophie*, Louvain, 1894 sq., 7 vol.; A.-D. Sertillanges, *S. Thomas d'Aquin*, 2 vol., Paris, 1910, rééd., 1939; du même, *Le christianisme et les philosophies*, 1940; P. Gény, *Questions d'enseignement de la philosophie scolastique*, Paris, 1913; Ét. Gilson, *Le thomisme. Introduction au système de saint Thomas*, Strasbourg, 1920, 2e éd., Paris, 1923; G. Mattiussi, *Le XXIV tesi della filosofia di S. Tommaso approvate dalla S. Congr. degli studi*, Rome, 1917; E. Hugon, *Les XXIV thèses thomistes*, Paris, 1922; R. Garrigou-Lagrange, *Dieu, son existence et sa nature*, Paris, 1915, 6e éd., 1936; du même, *Le sens commun et la philosophie de l'être*, 1909, 4e éd., 1936; du même, *Le réalisme du principe de finalité*, Paris, 1932; du même, *Le sens du mystère*, Paris, 1934; N. del Prado, *De veritate fundamentali philosophiæ christianæ*, Fribourg-en-Suisse, 1911; J. Maritain, *Éléments de philosophie*, 3 vol., Paris, 1920-1933; du même, *Réflexions sur l'intelligence et sa vie propre*, 1924; du même, *De la philosophie chrétienne*, 1931; du même, *Les degrés du savoir*, 1932; du même, *Le Docteur angélique*, 1929; du même, *Sept leçons sur l'être*, 1932-1933; A. Horvath, *La sintesi scientifica di S. Tommaso d'A.*, t. I, Turin, 1932; G. Manser, *Das Wesen des Thomismus*, Fribourg-en-Suisse, 1935; F.-X. Maquart, *Elementa philosophiæ*, 4 vol., Paris, 1938; C. Boyer, *Cursus philosophiæ*, 1937, et beaucoup d'autres manuels de philosophie scolastique; A.-E. Taylor, *St Thomas as a Philosopher. Aquinas sexcentary lectures*, Oxford, 1924; R.-L. Philipps, *Modern thomistic philosophy*, 2 vol., Londres, 1934; J. O'Neill, *Cosmology*, Londres, 1923; E.-J. Sheen, *Philosophy of Science*, Millwaukee, 1934; W.-R. Thompson, *Science and Common Sense*, Londres, 1937.

III. Théologie et apologétique. — C. Schäzler, *Introductio in s. theologiam dogmaticam ad mentem D. Thomæ A.*, Ratisbonne, 1882; E. Krebs, *Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik. An Hand der bisher ungedruckten « Defensa doctrinæ D. Thomæ » des Hervæus Natalis* (dans les *Beiträge* de Bäumker, t. XI, fasc. 3, 4, Munster, 1912); K. Eschweiler, *Die zwei Wege der neueren Theologie : G. Hermes-M.-J. Scheeben. Eine kritische Untersuchung des Problemes der theologischen Erkenntnis*, Augsbourg, 1926; P. Wyser, *Theologie als Wissenschaft. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre*, Salzbourg, 1938.

A. Gardeil, *La crédibilité et l'apologétique*, Paris, 1908; R. Garrigou-Lagrange, *De revelatione secundum doctrinam S. Thomæ*, Rome, 1918, 4e éd., 1935; J.-V. de Groot, *Summa apologetica de Ecclesia ad mentem S. Thomæ*, Ratisbonne, 1890; R. Schultes, *De Ecclesia catholica*, Paris, 1926; du même, *Introductio ad historiam dogmatum*, 1925; R. Garrigou-Lagrange, *La grâce de la foi et le miracle*, dans *Rev. thomiste*, 1918, p. 289-320; 1919, p. 193-213.

IV. Dieu. Création, Providence, Prédestination, Grace et libre arbitre. — A.-D. Sertillanges, *Les sources de la croyance en Dieu*, Paris, 1906; F.-J. Sheen, *God and the Intelligence in modern philosophy*, New-York, 1925; E. Rolfes, *Die Gottesbeweise bei Thomas v. A. und Aristoteles*, 2e éd., Limbourg, 1927; J. Mausbach, *Dasein und Wesen Gottes*, 2 vol., Munster, 1929-1930; Th. Esser, *Die Lehre des h. Thomas v. A. über die Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung*, Munster, 1895; A. Rohner, *Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides, Albertus und Thomas v. A.* (dans les *Beiträge*, t. XI, fasc. 5).

En dehors des grands commentateurs sur la Ia et la Ia-IIæ, voir D. Alvarez, *De auxiliis*, Rome, 1610; Th. Lemos, *Panoplia gratiæ*, 4 vol. in-fol., Liége, 1676; A. Massoulié, *Divus Thomas sui interpres de divina motione et libertate creata*, 1692. — Parmi les modernes : C. Schäzler, *Neue Untersuchungen über das Dogma von der Gnade und das Wesen des christlichen Glaubens*, Mayence, 1867; M. Glossner, *Die Lehre des h. Thomas vom Wesen der göttlichen Gnade*, Mayence, 1871; N. del Prado, *De gratia et libero arbitrio*, 3 vol., Fribourg-en-Suisse, 1907; A.-M. Dummermuth, *Sanctus Thomas et doctrina præmotionis physicæ*, Louvain, 1886; du même, *Defensio doctrinæ S. Thomæ de præmotione physica*, *ibid.*, 1896; H. Guillermin, *La grâce suffisante*, dans *Rev. thom.*, 1901-1903, 5 art.; R. Martin, *Pour saint Thomas et les thomistes contre le R. P. Stuffler*, *ibid.*, 1924, 1925, 1926; J.-H. Nicolas, *La grâce et le péché*, *ibid.*, janv., avr. 1939.

Sur la différence essentielle qui sépare du jansénisme la doctrine thomiste de la prédestination et de la grâce : G. Selleri, *Propositiones... damnatæ in bulla Unigenitus*, 8 vol. in-4°, Rome, 1721; Annat, *La conduite de l'Église et du roy justifiée dans la condamnation de l'hérésie des jansénistes*, in-4°, Paris, 1664, toute la IIe partie : *De la prétendue conformité de la doctrine des jansénistes et de celle des thomistes*, p. 121-267; Billuart, *La vérité et l'équité de la constitution Unigenitus démontrée contre les 101 propositions de Quesnel*, 1737.

V. Théologie morale. — M. Wittmann, *Die Ethik des h. Thomas v. A. in ihrem systematischen Aufbau dargestellt und in ihren geschichtlichen, besonders in den antiken Quellen erforscht*, Munich, 1933; K. Schmid, *Die menschliche Willensfreiheit in ihrem Verhältnis zu den Leidenschaften, nach der Lehre des h. Thomas v. A.*, Engelberg, 1925; J. Pieper, *Die Wirklichkeit und das Gute nach Thomas v. A.*, Mayence, 1871.

F. Utz, *De connexione virtutum moralium inter se secundum doctrinam S. Thomæ*, Vechta, 1936; L. Siemer, *Die mystische Seelenentfaltung unter dem Einfluss der Gaben des Heiligen Geistes, nach der Lehre des h. Thomas dargestellt*, *ibid.*, 1927; A.-D. Sertillanges, *La philosophie morale de S. Thomas d'Aquin*, Paris, 1916; Ét. Gilson, *Saint Thomas d'Aquin*, dans la collect. *Les moralistes chrétiens*, Paris, 1925; O. Lottin, *La loi morale naturelle et la loi positive d'après S. Thomas*, Louvain, 1920; du même, *La vertu de religion d'après S. Thomas*, *ibid.*, 1920; H.-D. Noble, *La conscience morale*, Paris, 1923; du même, *Les passions dans la vie morale*, 1931; du même, *L'amitié avec Dieu*, 1927; du même, *La charité fraternelle d'après S. Thomas*, 1932.

On trouvera un exposé général de la morale thomiste dans les manuels de A. Tanquerey, D. Prümmer, Lehu (*Philosophia moralis et socialis*, Paris, 1914), Merkelbach (*Summa theologiæ moralis*, 3 vol., Paris, 1932-1933); un exposé oratoire, très complet, dans M.-A. Janvier, *L'exposition de la morale catholique*, Paris, 1903-1924.

Pour la doctrine sociale et politique : G. de Pascal, *Philosophie morale et sociale*, 2 vol., Paris, 1894-1896; M.-B. Schwalm, *Leçons de philosophie sociale*, 2 vol., Paris, 1911-1912; S. Deploige, *Le conflit de la morale et de la sociologie*, Louvain, 1911; V. Cathrein, *Das Jus gentium... beim h. Thomas v. A.*, Fulda, 1889; J. Zeiller, *L'idée de l'État dans S. Thomas*, Paris, 1910; B. Roland-Gosselin, *La doctrine politique de S. Thomas*, Paris, 1928.

VI. Spiritualité. — Th. de Vallgornera, *Mystica theologia D. Thomæ*, Barcelone, 1665 (éd. T. Berthier, Turin, 2 vol., 1911); A. Massoulié, *Pratique des vertus de S. Thomas*, Toulouse, 1685; du même, *Méditations de S. Thomas sur les trois voies*, Toulouse, 1678 (éd. Laurent, Paris, 1936); du même, *Traité de la véritable oraison d'après les principes de S. Thomas* (éd. J. Rousset, Paris, 1900); A.-M. Meynard, *Traité de la vie intérieure d'après S. Thomas*, Clermont, 1886 (rééd. G. Gerest, Paris, 1925); D. Joret, *La contemplation mystique d'après S. Thomas*, Lille, 1923; R. Garrigou-Lagrange, *Perfection chrétienne et contemplation*, 2 vol., Paris, 1923; du même, *Traité de théologie ascétique et mystique : les trois âges de la vie intérieure*, 2 vol., Paris, 1938-1939.

VII. Doctrines théologiques spéciales. — 1° *Église*. — M. Grabmann, *Die Lehre des h. Thomas von der Kirche als Gotteswerk. Ihre Stellung im thomistischen System und in der Geschichte der mittelalterlichen Theologie*, Ratisbonne, 1903; Th. Käppeli, *Zur Lehre des h. Thomas vom Corpus Christi mysticum*, Fribourg-en-Suisse, 1931; C. Feckes, *Das Mysterium der heiligen Kirche*, Paderborn, 1931.

2° *Vertus*. — H. Lang, *Die Lehre des h. Thomas v. A. von der Gewissheit des übernatürlichen Glaubens historisch untersucht und systematisch dargestellt*, Augsbourg, 1929; J. Fehr, *Das Offenbarungsproblem in dialektischer und thomistischer Theologie*, Fribourg-en-Suisse, 1939; C. Zimara, *Das Wesen der Hoffnung in Natur und Uebernatur*, Paderborn, 1933; H. Wilms, *Die Gottesfreundschaft nach dem h. Thomas*, Vechta, 1933.

3° *Christologie*. — C. Schäzler, *Das Dogma von der Menschenwerdung Gottes im Geiste des Thomas v. A.*, Fribourg-en-B., 1870; P. Rupprecht, *Der Mittler und sein Heilswerk. Sacrificium Mediatoris. Eine Opferstudie auf Grund einer eingehenden Untersuchung der Aeusserungen des h. Thomas v. A.*, Fribourg-en-B., 1934; E. Scheller, *Das Priestertum Christi im Anschluss an den h. Thomas v. A.*, Paderborn, 1934.

4° *Mariologie.* — F. Morgott, *Die Mariologie des h. Thomas v. A.*, Fribourg-en-B., 1878; C. Feckes, *Das Mysterium der göttlichen Mutterschaft*, Paderborn, 1937.

5° *Doctrine sacramentaire.* — C. Schäzler, *Die Lehre von der Wirksamkeit der Sacramente ex opere operato*, Munich, 1860; F. Morgott, *Der Spender der h. Sacramente nach der Lehre des h. Thomas v. A.*, Fribourg-en-B., 1886. — G. Reinhold, *Die Lehre von der örtlichen Gegenwart Christi in der Eucharistie beim h. Thomas v. A., mit Berücksichtigung einiger seiner bedeutenderen Commentatoren*, Vienne, 1893; W. Götzmann, *Das eucharistiche Opfer nach der Lehre der älteren Scholastik*, Fribourg-en-B., 1901. — M. Buchberger, *Die Wirkungen des Busssakramentes nach der Lehre des h. Thomas, mit Rücksicht auf die Anschauungen der Scholastiker*, Fribourg-en-B., 1901; R. Schultes, *Reue und Busssakrament. Die Lehre des h. Thomas über das Verhältnis von Reue und Busssakrament*, Paderborn, 1907.

R. Garrigou-Lagrange.

THUILLIER Vincent, bénédictin français (1685-1736). — Il naquit en 1685 à Coucy, entra chez les bénédictins de l'abbaye de Saint-Faron, au diocèse de Meaux, et y fit profession, le 28 août 1703; il fit de brillantes études de philosophie et de théologie et, encore tout jeune, il fut chargé de la formation des novices à l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés; c'est à cette époque qu'il commença à publier l'*Histoire de Polybe*. Le P. Denys de Sainte-Marthe le chargea de continuer des *Annales de l'ordre des bénédictins* et, pour cela, lui confia les manuscrits de Mabillon et de Ruinart. Le rôle qu'il joua dans les querelles de la bulle *Unigenitus* lui attira une vive opposition parmi ses confrères : après avoir été appelant de la Bulle, comme beaucoup d'entre eux, il révoqua son appel et accepta du cardinal de Bissy, évêque de Meaux, une pension de 1 500 livres pour écrire l'histoire de la bulle *Unigenitus*. Il était sous-prieur de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés, quand il mourut subitement le 12 janvier 1736, d'une mort, qui, disent les *Nouvelles ecclésiastiques* du 17 mars 1736, p. 43-44, fut le juste châtiment de son attitude à l'égard de la bulle *Unigenitus* et de ses confrères.

Les écrits de Thuillier sont très variés et fort bien rédigés : on voit, dit Moréri, « qu'il avait cultivé les belles-lettres avec soin » : *Histoire de Polybe, traduite du grec en français, avec un commentaire, ou un corps de science militaire*, par M. Follard, Paris, 1727-1730, 6 vol. in-4°; avec un supplément, Amsterdam, 1774, 7 vol. in-4° (voir *Mémoire de Trévoux*, mai 1728, p. 802-814; août 1728, p. 1759-1772; octobre 1730, p. 1884-1885; *Journal des savants*, octobre 1728, p. 226-235; juillet-août 1729, p. 611-619; décembre 1730, p. 472-481 et janvier 1731, p. 76-85; *Bibliothèque raisonnée des ouvrages des savants de l'Europe*, janvier-mars 1730, p. 44-70). — *Lettre d'un ancien professeur en théologie de la congrégation de Saint-Maur, qui a rétracté son appel, à un autre professeur de la même congrégation, qui persiste dans le sien*, Paris, 1727, in-12. Le professeur auquel était adressé cette *Lettre* était dom Jean Gomaut, qui avait été son élève; celui-ci répliqua par un écrit intitulé : *Réponse d'un professeur de théologie de la congrégation de Saint-Maur, qui persiste dans son appel, à la Lettre d'un ancien professeur de théologie de la même congrégation, qui a révoqué le sien*, Paris, 1727, in-4°. Thuillier répliqua par une *Seconde lettre, servant de réplique à la réponse que lui a faite un de ses confrères, qui persiste dans son appel*, Paris, 1727, in-12. Cette seconde lettre fut suivie d'un écrit intitulé : *Dénonciation des lettres de dom Vincent Thuillier contre l'appel de la bulle Unigenitus;* en 1728, Thuillier donna une troisième édition de sa *Lettre*, augmentée d'une préface. Ces *Lettres* furent dénoncées au chapitre général des bénédictins de 1729 et dom Edme Perreau publia les *Très humbles remontrances de plusieurs religieux bénédictins de la congrégation de Saint-Maur à S. E. M. le cardinal de Bissy.* — *Histoire de la nouvelle édition de S. Augustin, donnée par les PP. bénédictins de la congrégation de Saint-Maur*, Paris, 1736, in-4°. Thuillier avait composé ce travail à l'époque où il était appelant de la bulle *Unigenitus;* lorsqu'il révoqua son appel, il retoucha son écrit et le confia à dom Bernard Pez, bénédictin allemand, qui l'inséra au t. xxxiii de la *Bibliothèque germanique*, mais l'abbé Goujet, auquel Thuillier avait remis son premier manuscrit, crut devoir publier le travail original, tel qu'il l'avait reçu, et en y ajoutant quelques notes. — Dom Thuillier avait aussi publié les *Ouvrages posthumes de dom Jean Mabillon et de dom Thierri Ruinart, bénédictins de la congrégation de Saint-Maur*, Paris, 1724, 3 vol. in-4°, avec une préface en tête de chaque volume. Dans une de ces préfaces, Thuillier raconte l'histoire des contestations au sujet de l'auteur du livre de l'*Imitation* (Gersen, Gerson, Thomas a Kempis) et l'histoire de la dispute entre Rancé et Mabillon au sujet des *Études monastiques.* Cette histoire provoqua une vive réplique de dom Gervaise, qui parut en 1724, à Paris, sous le titre : *Défense de l'histoire de Suger et Apologie de M. de Rancé, abbé de la Trappe, contre les calomnies et les invectives de dom Vincent Thuillier, répandues dans son histoire des contestations sur les études monastiques.* (Voir *Mémoires de Trévoux* de mai 1725, p. 773-807, pour l'histoire de Suger, et juin 1725, p. 1068-1101, pour la défense de Rancé.) On trouve dans l'édition de Thuillier beaucoup d'œuvres de Mabillon déjà publiées. (Voir les *Mémoires de Trévoux* de juillet 1724, p. 1195-1229; août 1724, p. 1360-1398 et novembre 1724, p. 1942-1979.) — Thuillier a aussi contribué pour une large part à l'ouvrage intitulé : *Vetus disciplina monastica, seu Collectio auctorum ordinis Sancti Benedicti maximam partem ineditorum, qui ante 600 fere annos per Italiam, Galliam atque Germaniam de monastica disciplina tractarunt. Prodiit nunc primum, opera et studio...* (Marquardi Hergott) *presbyteri et monachi benedictini e congregatione S. Blasii in Sylva Nigra*, Paris, 1726, in-4°. Thuillier est regardé comme l'auteur de la préface et il y contredit les règles de saint Benoît sur l'abstinence et sur quelques autres points. Deux articles des *Mémoires de Trévoux*, août et septembre 1726, p. 1441-1454 et 1706-1727, signés *Un religieux de la Trappe*, accusent Thuillier de laxisme et de morale relâchée. Trois autres lettres, *ibid.*, février 1727, p. 246-264; mars 1727, p. 447-477, et septembre 1727, p. 1694-1718, abordent diverses autres questions. — Enfin Thuillier fut chargé par les cardinaux de Fleury, de Rohan et de Bissy de rédiger une *Histoire de la bulle Unigenitus*, pour laquelle il avait recueilli, avec dom Le Sueur, de nombreux matériaux. Cette *Histoire* est restée manuscrite et se trouve à la Bibliothèque Nationale, *ms. fr.*, n. *17 731-17 737* (original) et *17 738-17 743* (copie); les n. *17 744-17 747* sont des minutes d'une partie de l'ouvrage. Sur les trente-six livres que contient l'ouvrage, le P. Ingold a publié les livres VI-XIII, Paris, 1901, in-8°. Cette *Histoire*, très détaillée, contient de nombreux documents que Thuillier avait pu se procurer, alors qu'il était appelant de la bulle et elle mériterait d'être publiée malgré sa longueur, car elle est beaucoup plus impartiale et plus complète que celles de Dorsanne, de Lafitau ou des *Nouvelles ecclésiastiques.* — Thuillier est l'auteur de la traduction latine des huit livres d'Origène contre Celse que dom Charles de la Rue a utilisée dans son édition d'Origène, publiée en 1733.

Michaud, *Biographie universelle*, t. xli, p. 481-482; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. xlv, col. 312-313; Feller, *Biographie nouvelle*, t. viii, p. 142-143; Glaire, *Dictionnaire des auteurs ecclésiastiques*, t. ii, p. 2284; Tassin, *Histoire de la congrégation de Saint-Maur*, p. 525-531; François, *Bibliothèque des écrivains de l'ordre de Saint-Benoît*, t. iii,

p. 136-140; Le Cerf, *Bibliothèque historique et critique des auteurs de la congrégation de Saint-Maur*, p. 473-477; Vanel, *Nécrologe des religieux de la congrégation de Saint-Maur, décédés à l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés*, p. 178-181; Hurter, *Nomenclator*, t. IV, col. 1084-1085; D. Paul Denis, *Le cardinal de Fleury, dom Alaydon et dom Vincent Thuillier, documentation sur l'histoire du jansénisme dans la congrégation de Saint-Maur (1729-1730)*, dans *Revue bénédictine*, t. XXVI, 1909, p. 325-370; *Nouveau supplément à l'Histoire littéraire de la congrégation de Saint-Maur*, notes de Henry Wilhelm, t. II, 1931, in-8°, p. 239-242.

J. CARREYRE.

1. THYRÉE Hermann, jésuite allemand (XVI[e] s.). — De son véritable nom Hermann Dorken (ou Dorkens), il naquit vers 1532 à Neuss, près Cologne; il est, en 1552, envoyé à Rome pour y être un des premiers élèves du Collège germanique, où il passe quatre ans. Reçu au noviciat par Ignace de Loyola en mai 1556, il est, deux mois plus tard, ordonné prêtre, reçu docteur en théologie et envoyé à Ingolstadt dans l'équipe qui va y fonder un collège. Il y enseigne trois ans la philosophie, un an les controverses. Envoyé à Trèves en 1560, il commente les *Épîtres pastorales* et prêche, avec succès, à la cathédrale. Profès en 1560, recteur de Trèves en 1565, il est nommé, en 1571, provincial de la nouvelle province rhénane, détachée par saint François de Borgia de la Germanie supérieure. Recteur à Mayence en 1578, il le reste jusqu'en 1587 et y meurt d'apoplexie le 26 octobre 1591.

Pendant son provincialat parut à Cologne une brochure intitulée : *Von der hochberümpter Religions Freistellung, ein kurtzer Bericht..., autore* (sic) *D. Andrea* (sic) *Dorkenio...*, 1576, le texte allemand est suivi d'un appendice en latin, p. 29-39. Elle traitait « de la liberté de la religion », autrement dit, s'opposait aux prétentions récemment émises par les seigneurs protestants désireux d'accéder aux bénéfices ecclésiastiques et demandait que l'épiscopat cessât d'être réservé à la noblesse. C'était le fruit d'une collaboration entre le P. Thyræus (qui, pour n'être pas reconnu, la signa de son patronyme, oublié de presque tous), le P. François Coster, et peut-être le conseiller impérial André Erstenberger (ce qui rendrait compte du prénom d'André substitué à celui d'Hermann). Dénoncé au général de la Compagnie, Éverard Mercurian, par les recteurs de Wurtzbourg et de Spire comme inopportun et de ton trop agressif, ce libelle fut bientôt retiré de la circulation. Voir la lettre du P. A. Possevin à saint Pierre Canisius, Rome, le 30 juin 1576, dans Braunsberger, *Petri Canisii epistulæ et acta*, t. VII, p. 347. — Du P. Thyræus, on a encore, signée de son nom gréco-latin d'humaniste, une *Confessio Augustana cum notis*, Dillingen, 1567, en deux éditions, in-4° et in-fol., et, dans l'*Historia controversiæ de auxiliis* du P. L. de Meyère (Anvers, 1705, p. 36-37), une lettre adressée à Henri Cuyckius, docteur de Louvain, avec cette souscription : *Ex commissione facultatis theologicæ, subscripsi Hermannus Thyræus, pro tempore ejusdem facultatis decanus*, et datée du 1[er] décembre 1588. Le P. Thyræus préparait encore, au témoignage de Ribadeneira, un ouvrage de polémique : *Sex millia dubiorum de Confessione Augustana, et duo millia irregularitatum*, contre les prédicants luthériens. La mort le surprit avant qu'il eût fini son travail qui ne fut pas édité.

Sommervogel, *Biblioth. des écrivains de la Comp. de Jésus*, t. VIII, col. 10-11; E.-M. Rivière, *Corrections et additions à la Bibl. de la Comp. de Jésus*, col. 34; *Allgemeine deutsche Biographie*, t. XXXVIII, p. 237-238; Moréri, *Le Grand dictionnaire historique*, 1740, t. VIII, p. 125; Ignatius Agricola, *Historia provinciæ Soc. Jesu Germaniæ Superioris*, Augsbourg, 1777, p. 55; Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, 1907, t. I, *passim; Monumenta Ignatiana*, t. XI, p. 523; Braunsberger, *Petri Canisii epistulæ et acta*, t. I à VIII, *passim*, surtout t. II, p. 6, n. 5, et t. VII, p. 347-349; Ribadeneira, *Illustrium scriptorum religionis Soc. Jesu catalogus*, Anvers, 1608, p. 90.

H. JALABERT.

2. THYRÉE Pierre, jésuite allemand (1546-1601). — Entré dans la Compagnie de Jésus en 1563, il enseigna la théologie à Trèves, Mayence et Wurzbourg, et se consacra ensuite au ministère de la prédication. Son œuvre révèle un attrait particulier pour l'étude du merveilleux : *De variis tam spirituum quam vivorum hominum apparitionibus et nocturnis infestationibus libri tres*, Cologne, 1594, in-4°; *De dæmoniacis liber unus*, Cologne, 1594, in-4°; *Loca infesta*, Cologne, 1598, in-4°; *De apparitionibus spirituum tractatus duo*, Cologne, 1600, in-4°; *Divinarum Novi Testamenti sive Christi Filii Dei... apparitionum libri tres*, Cologne, 1603, in-4°.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VIII, col. 11-17; Hurter, *Nomenclator*, 3[e] éd., t. III, col. 426.

J. DE BLIC.

TIÉDEUR. — La doctrine de la tiédeur relève de la théologie de la charité. Il convient donc de l'exposer brièvement ici. I. Notion. II. Genèse de la tiédeur. III. Moyens de l'éviter ou d'en sortir.

I. NOTION. — C'est une disposition de l'âme opposée à la vertu sanctifiante de la charité, au dynamisme de la charité. La charité est une force qui tend sans cesse à faire monter l'âme chrétienne de plus en plus haut dans la vie spirituelle. La tiédeur paralyse cette force et en neutralise les effets. Pour mettre cette doctrine davantage en lumière, rappelons ce qu'est le dynamisme de la charité et nous verrons comment la tiédeur l'annihile.

Le dynamisme de la charité est exprimé dans le texte célèbre du Deutéronome, VI, 5, rappelé par Notre-Seigneur au docteur de la loi : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ton esprit. » C'est bien la charité qui pénètre le cœur, l'âme et l'esprit de l'homme pour lui faire aimer Dieu intensément. La charité met le chrétien qui suit ses inspirations dans la pratique de la perfection. Elle est, en effet, constitutive de la perfection spirituelle que l'on peut définir ainsi : la ferveur croissante de la charité, qui fait éviter le péché grave et le péché véniel délibéré et porte à observer les conseils compatibles avec la condition de chacun. Cette formule exprime les trois caractères du dynamisme de la charité, que neutralise complètement la tiédeur, comme nous l'allons voir.

De sa nature la charité tend à être fervente. C'est le premier caractère de son dynamisme. Si on la compare au feu, on doit dire que sa tendance essentielle est de jaillir en flamme, c'est-à-dire de mettre l'âme dans la perfection. « La charité et la dévotion, dit saint François de Sales, *Vie dévote*, c. I, ne sont non plus différentes l'une de l'autre que la flamme l'est du feu..., la dévotion n'ajoute rien au feu de la charité, sinon la flamme qui rend la charité prompte, active et diligente. » C'est pour exprimer cette activité de la charité, son dynamisme, dans la définition de la perfection que Louis de Grenade, *Traité de l'oraison et de la méditation*, I[re] partie, c. I, et saint François de Sales, dans la *Vie dévote*, y ont incorporé la notion que saint Thomas, II[a]-II[æ], q. LXXXII, a. 1 et 2, donne de la dévotion. Celle-ci se caractérise par la promptitude et par l'ardeur avec lesquelles on se porte à servir Dieu en toutes choses.

La tiédeur neutralise complètement cette tendance de la charité à être fervente, à jaillir en flamme, à être active, prompte et diligente au service de Dieu. Dans l'âme tiède, la charité est languissante, sans activité à cause du manque de générosité qu'elle y trouve. La comparaison de l'eau tiède de l'Apocalypse, III, 16, est très juste : « Tu n'es ni froid ni chaud, dit Jésus à l'ange

de l'Église de Laodicée. Plût à Dieu que tu fusses froid ou chaud! Aussi parce que tu es tiède et que tu n'es ni froid ni chaud, je vais te vomir de ma bouche. » La charité, de sa nature, tend à être bouillonnante et les mauvaises dispositions de l'âme la maintiennent de force dans un état qui n'est ni froid ni chaud. Le châtiment ne saurait tarder. De même que l'eau tiède produit la nausée, ainsi cette âme sera vomie de la bouche du Christ et rejetée par lui. Image qui dépeint la tiédeur et en dévoile le grand danger.

Il est, lui aussi, annihilé par la tiédeur, le deuxième caractère du dynamisme de la charité : toujours porter l'âme au mieux. Le progrès, l'effort constant vers le mieux, n'être jamais satisfait de soi, telle est la loi essentielle de la perfection, si bien expliquée par saint Augustin. C'est la charité qui fait ainsi progresser l'âme docile à ses inspirations. Car, dit le saint docteur, la charité ne peut pas rester oisive, inoccupée, quand elle est dans une âme : *Ipsa dilectio vacare non potest. In psalm. XXXI*, 5, *P. L.*, t. XXXVI, col. 260. Si l'âme obéit à la charité, elle monte vers la perfection : *Amando Deum ascendis, amando sæculum cadis. In psalm. CXXVI*, 1, t. XXXVII, col. 1667; cf. col. 1085. Plus l'âme s'abandonne à la charité, plus rapide est son ascension : *Quanto ergo plus amaveris, tanto plus ascendes. In psalm. LXXXIII*, 10, *ibid.*, col. 1063. Cf. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, 12e mille, t. I, p. 296 sq. La charité fait encore progresser dans la vie spirituelle en rendant les vertus actives : « La charité, dit saint François de Sales, n'entre jamais dans un cœur qu'elle n'y loge avec soi tout le train des autres vertus, les exerçant et mettant en besoigne ainsi qu'un capitaine fait ses soldats. » *Vie dévote*, IIIe part., c. I. Saint Paul laisse entendre, en effet, que toutes les vertus sont le cortège, en quelque sorte hiérarchisé, de la charité. I Cor., XIII. Et saint Jean nous exhorte à ne pas aimer seulement « de parole et de langue, mais en action et en vérité ». I Joa., III, 18.

La tiédeur est diamétralement opposée à ces énergies de la charité. Elle se soucie peu de monter de vertu en vertu. Son idéal n'est pas de progresser toujours, mais de se tenir dans une honnête médiocrité de vie. C'est à cela que se bornent les efforts du tiède. Et pourtant ne vouloir pas progresser, c'est déchoir par le fait même. Écoutons saint Bernard : « Une inlassable application à progresser et un effort soutenu vers ce qui est plus parfait, telle est la perfection, *Indefessum proficiendi studium, et jugis conatus ad perfectionem, perfectio reputatur.* Si travailler à sa perfection c'est être parfait, ne vouloir pas progresser c'est défaillir sans aucun doute. Où sont-ils donc ceux qui ont coutume de dire : « C'est assez pour nous, nous ne voulons pas être meilleurs que nos pères! — O moine, tu ne veux pas progresser? — Non. — Tu veux donc reculer? — Pas du tout. — Que veux-tu donc? — Je veux vivre de telle manière, dis-tu, que je demeure au point où je suis parvenu, sans me laisser déchoir, mais sans désirer aller plus haut. — Ce que tu veux est impossible. » *Epist.*, CCLIV, 3-4, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 460-461. La charité ne tardera pas à quitter une âme où ses divines énergies sont ainsi sans emploi.

La méconnaissance du troisième caractère du dynamisme de la charité — qui est l'opposition au péché véniel — est la plus grave. Le tiède, on le sait, borne son ambition à la fuite du péché mortel. Il est attaché au péché véniel pleinement délibéré, il n'est pas question pour lui de diminuer le nombre des péchés véniels de fragilité. Encore moins se préoccupe-t-il de pratiquer les conseils évangéliques en rapport avec sa condition. Par parti pris, il veut se tenir sur la limite, parfois indécise et imparfaitement déterminée, entre précepte grave et précepte de moindre importance. Cette attitude en face du devoir, on le sait, est caractéristique de la tiédeur. Or, la charité a pour effet primordial de conformer la volonté de l'homme à celle de Dieu. Cette conformité, quand elle est vraie, ne distingue pas entre ce qui est grave et ce qui est léger. Elle est l'accomplissement, aussi complet que le comporte l'humaine faiblesse, de la volonté divine. Sans doute, bien des faiblesses, fautes vénielles de fragilité, seront commises malgré cette conformité. Mais il n'y aura là aucun parti pris. De même le fidèle fervent suivra quelques conseils. Il se rend compte qu'il n'aimerait pas Dieu autant qu'il le peut, s'il ne faisait pas, au moins de temps en temps, plus qu'il ne doit. Donc, éviter le péché véniel délibéré, diminuer le nombre des péchés véniels de fragilité et observer quelques conseils, telles sont les exigences du dynamisme de la charité. On voit la contradiction entre elles et les mollesses de la tiédeur.

Aussi la tiédeur met-elle l'âme dans le danger, même imminent, de perdre la charité. Non pas qu'elle la diminue ontologiquement en elle-même, mais elle raréfie les grâces actuelles auxquelles le tiède ne coopère plus. Survienne une tentation grave et la chute est très probable. Notre-Seigneur, dans l'Apocalypse, déclare qu'il est sur le point de vomir le tiède, μέλλω σε ἐμέσαι. Ce qui aggrave encore cet état si critique, c'est l'illusion dans laquelle la tiédeur maintient l'âme : « Tu dis : je suis riche, j'ai acquis de grands biens, je n'ai besoin de rien; et tu ne sais pas que tu es un malheureux, un misérable, pauvre, aveugle et nu. » Apoc., III, 17. Le tiède se croit en sécurité, parce qu'il se propose d'éviter le péché grave et qu'autour de lui beaucoup de chrétiens n'ont pas une telle disposition. Ainsi s'aveugle-t-il sur la réalité de son état.

II. Genèse de la tiédeur. — Tout ce qui est de nature à briser ou simplement à ralentir l'élan généreux de l'âme vers le bien engendre la tiédeur. Car, perdre cet élan, c'est cesser d'être à l'unisson avec le dynamisme de la charité. Les causes qui le font perdre sont énumérées longuement par les auteurs spirituels. Telles sont la négligence des devoirs moins importants : « Celui qui est fidèle dans les petites choses l'est aussi dans les grandes. » Luc., XVI, 10; l'omission non motivée et réitérée sans regret des exercices de piété tant soit peu importants; la manière volontairement et systématiquement imparfaite de faire ces exercices quand une règle de communauté oblige à s'en acquitter en commun. Le P. Faber signale comme cause redoutable de relâchement la lassitude physique et morale que produit la monotonie du devoir et la nécessité de produire un effort prolongé. *Conférences spirituelles*, nouvelle éd., Paris, 1899, *Fatigue dans la voie du bien*, p. 247 sq.

III. Moyens d'éviter la tiédeur ou d'en sortir. — L'âme qui reprend chaque jour ses résolutions d'être généreuse au service de Dieu, évitera la tiédeur. Elle sera ainsi en permanente harmonie avec le dynamisme de la charité et toujours disposée à en suivre les inspirations. Elle aura soin de faire contrôler, au moment des récollections, cette disposition à donner à Dieu, par la pratique des conseils, plus qu'elle n'y est rigoureusement tenue.

Plus difficilement on sort de la tiédeur quand on y a croupi un certain temps. Une retraite sérieusement faite est d'ordinaire nécessaire. Le texte de l'Apocalypse, déjà cité, indique les moyens à prendre pour se guérir de la tiédeur. Quelles que soient les circonstances locales qui ont suggéré à l'écrivain sacré les comparaisons dont il se sert, celles-ci sont très bien choisies et très expressives. Le tiède devra acheter « un collyre pour oindre ses yeux » et y voir clair, c'est-à-dire, il devra sortir de l'illusion qui l'empêche de prendre conscience de la gravité de son état. Il se procurera « des vêtements blancs » pour se vêtir et ne pas laisser

paraître la honte de sa nudité, car il lui faut acquérir la pureté de l'âme en la débarrassant de ses attaches invétérées au péché véniel. Son âme sera ainsi purifiée. Et surtout, il se procurera auprès de Dieu « de l'or éprouvé par le feu », afin de devenir riche. Cet or en fusion symbolise fort bien la charité dans son dynamisme. Il est nécessaire, en effet, à la conversion du tiède qu'il se conforme tout à fait et définitivement à ce dynamisme, sans quoi sa maladie ne serait pas guérie.

Assez souvent, Dieu secoue la torpeur du tiède en lui envoyant une épreuve qui le fait réfléchir, lui dévoile les graves déficiences de sa vie spirituelle et en fait un disciple zélé du véritable amour. Car le Seigneur ne désire pas seulement la conversion des pécheurs. Il se tient aussi à la porte du cœur qui sommeille, il frappe jusqu'à ce qu'on lui ait ouvert, et qu'on soit revenu à lui par le repentir : « Moi, je reprends et je châtie tous ceux que j'aime; aie donc du zèle et repens-toi. Voici, je me tiens à la porte et je frappe; si quelqu'un entend ma voix et ouvre la porte, j'entrerai chez lui, je souperai avec lui et lui avec moi. » Apoc., III, 19-20.

Les traités de spiritualité et les prédicateurs de retraites spirituelles ont un chapitre ou un sermon sur la tiédeur. Cf. Bourdaloue, *Retraite spirituelle*, 3e jour; *Dict. de spiritualité*, art. *Acedia*, t. I, p. 166 sq.; *Charité*, t. II, p. 507 sq.; W. Faber, *Le progrès de l'âme dans la vie spirituelle*, c. XXV.

P. POURRAT.

TIFFORD ou **THETFORD** (Guillaume de). — Théologien d'Oxford, au début du XIVe siècle. Il était maître en théologie en 1300 et un manuscrit de Worcester, *Q. 99*, a gardé des traces de son activité enseignante cette année-là : ses interventions aux vespéries de Bridlington, aux actes d'un maître de Cîteaux, et toute une série de Questions disputées par lui. Il fut nommé en septembre 1300 trésorier de l'église de Chichester.

A. Little-F. Pelster, *Oxford theology and theologians, c. 1282-1302*, Oxford, 1934, p. 282 sq., 317 sq.

P. GLORIEUX.

TILLEMONT (Sébastien Le Nain de), historien ecclésiastique du XVIIe siècle.

I. VIE. — Né à Paris le 30 novembre 1637, Sébastien Le Nain de Tillemont est le fils de Jean Le Nain, maître des requêtes et grand ami de Port-Royal. Tout jeune encore, il fut envoyé aux Petites Écoles du Chesnay avec son frère Pierre. Celui-ci devait plus tard entrer à la Trappe et devenir le biographe de l'abbé de Rancé, ce qui explique les relations que le futur historien gardera toujours avec le célèbre réformateur. Il eut Nicole pour professeur d'humanités et de philosophie, mais il ne s'intéressa guère aux problèmes métaphysiques, car, de très bonne heure, il fut pris par la passion de l'histoire qui ne devait jamais l'abandonner. Il étudia l'histoire romaine dans Tite-Live, l'histoire ecclésiastique dans les *Annales* de Baronius et, sans tarder, se fit remarquer par sa curiosité exacte et minutieuse, par son souci du détail précis, par son zèle à recueillir les citations et les références. A dix-huit ans, il commença à amasser des textes sur les apôtres et à les grouper par ordre chronologique. Il avouera plus tard, sans aucune forfanterie, n'avoir jamais rien lu ni étudié que pour connaître l'histoire ecclésiastique.

A vingt-quatre ans, Tillemont se trouve à Beauvais où il poursuit ses études. Il vit au séminaire d'abord, puis chez Godefroy Hermant, un chanoine de la ville qui est, comme lui, un ami des solitaires et qui, comme lui aussi, est un fervent admirateur des Pères. C'est M. de Sacy qui l'a envoyé à Beauvais, sans doute sur le conseil de Walon de Beaupuis, son ancien maître du Chesnay, originaire de cette ville, où il reviendra en 1661. On le reçoit au séminaire avec des marques extraordinaires d'estime et l'évêque de la ville, Nicolas Choart, après l'avoir déterminé à recevoir la tonsure, n'hésite pas à lui déclarer qu'il n'aurait point en ce monde de plus grande consolation que de pouvoir espérer l'avoir pour successeur. Il passe ainsi trois ou quatre ans au séminaire, après quoi, il demeure cinq ou six ans chez Godefroy Hermant. Humilié de la considération que Nicolas Choart ne cesse pas de lui témoigner et craignant que les suites n'en soient dangereuses pour lui, il quitte Beauvais pour rentrer à Paris où il retrouve du Fossé et travaille avec lui les Pères grecs et latins. En 1676 il est ordonné prêtre; il vient alors s'installer à Port-Royal des Champs, d'où vient le chasser la persécution de 1679. Il ne songe pas un instant à fuir en Hollande avec Arnauld. Il se contente de se retirer à Tillemont, où il mène désormais une vie solitaire et studieuse qu'aucun événement extérieur ne vient troubler jusqu'à sa mort survenue le 10 janvier 1698. Il resta jusqu'au bout fidèle à ses anciennes amitiés : Godefroy Hermant l'avait assisté, comme sous-diacre, à sa première grand'messe, chantée à Port-Royal le 28 août 1676 et lui avait légué par testament deux petits crucifix. Sur son lit de mort, il fut assisté par Walon de Beaupuis qu'il regardait comme son véritable père en Dieu.

Nous n'avons pas à insister sur la vie intérieure de Tillemont. Deux traits seulement sont à relever ici : son attachement à l'Église et aux choses de l'Église et son humilité. Tillemont est d'abord homme d'Église. Il observe fort minutieusement la liturgie : « Il servait ordinairement de diacre à la grand' messe, raconte son biographe. Dans les grandes fêtes, où il assistait à tout l'office, il était presque toujours à l'Église depuis quatre heures du matin jusque vers les cinq heures du soir. Lorsqu'il n'allait pas à la paroisse pour vêpres, il les chantait dans sa chapelle à quatre heures... Du reste, il aimait extrêmement le chant d'Église qu'il avait appris de lui-même dès sa plus tendre jeunesse et il le savait si parfaitement qu'il le composait très bien. » Bien qu'il fût prêtre, il n'exerça pas les fonctions du ministère et n'eut jamais charge d'âmes, ce qui ne l'empêchait pas de s'intéresser aux enfants et de leur faire le catéchisme.

Tillemont est également, il faudrait dire surtout, un timide et un humble. Il s'effraye des éloges et fait tout ce qu'il peut pour les fuir. « Lorsqu'il eut donné son premier volume au public, le *Journal des Savants* parla de l'auteur et de son ouvrage d'une manière fort avantageuse. M. Le Nain, son père, voulut lui faire lire cet article, mais M. de Tillemont le pria de l'en dispenser. Il répondit qu'il n'avait pas besoin de nourrir son orgueil de l'opinion trop avantageuse qu'on pouvait avoir de lui. » Pour la même raison, il ne voulut pas faire paraître son nom à la tête de ses livres. Les quatre premiers volumes des *Mémoires*, les seuls qui parurent de son vivant se donnent pour l'œuvre du sieur D.T., et encore fut-ce contre son gré qu'on imprima les deux lettres révélatrices. Il alla plus loin encore. « Il abandonna, déclare son biographe, les vies de saint Athanase, de saint Basile, de saint Grégoire de Nazianze, de saint Ambroise à M. Hermant... Il communiqua de même à du Fossé celles de Tertullien et d'Origène;...celle de saint Cyprien au traducteur de ce Père... et plusieurs autres parties de son travail à différentes personnes. Toute la grâce qu'il leur demandait était de ne point le faire connaître. » Tant d'humilité nous émeut : elle est rare poussée à ce degré chez un homme de lettres. Elle ne va pas sans nous gêner un peu lorsqu'il s'agit de faire la liste de ses œuvres : nous risquons fort de ne pas lui en accorder assez, puisqu'il a voulu laisser publier sous le nom d'autrui des livres qui lui appartenaient en propre.

II. Œuvres. — Pour nous, Tillemont est surtout l'auteur de deux ouvrages considérables qui pourraient même être considérés comme les deux parties d'un unique travail, l'*Histoire des empereurs* et les *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*. On lui doit également une *Histoire de saint Louis*, qui n'a été publiée qu'au xixe siècle et sur laquelle nous n'avons pas à insister. Cette vie de saint Louis, faite surtout de documents empruntés au dossier de la canonisation, forme d'ailleurs un ensemble du plus haut intérêt; 6 vol. publiés par de Gemble, Paris, 1847-1851.

L'histoire des empereurs parut la première. Tillemont avait soumis le premier volume de l'*Histoire ecclésiastique* à un censeur qui lui demanda des corrections; il les jugea inacceptables et préféra retirer son manuscrit, tout en continuant son travail. Comme l'*Histoire des empereurs* n'avait pas besoin d'une autorisation pour paraître, le t. i en fut publié en 1690; le quatrième date de 1697; le sixième et dernier ne fut donné au public qu'en 1738.

Cependant, en 1693, des censeurs plus bienveillants autorisèrent la publication de l'*Histoire ecclésiastique* et le t. i parut à cette date. Le t. iv est daté de 1697. Le t. v était sous presse à la mort de l'auteur; il parut en 1698, avec un avertissement qui renseigne le lecteur sur l'état dans lequel l'historien avait laissé son ouvrage : « Le sixième tome que l'on imprime actuellement a encore reçu la dernière main de l'auteur même, qui l'a relu dans sa maladie. Pour les volumes suivants, que l'on ne discontinuera pas de donner avec la même diligence que si l'auteur vivait encore, la sincérité oblige d'avouer qu'ils ne sont pas tout à fait dans le même état. Mais certainement le public ne s'en apercevrait pas, si on ne l'en avertissait; et il ne le reconnaîtrait pas même après en avoir été averti, si on ne lui disait en quoi consiste cette différence... Il faut néanmoins encore avouer que l'on perd une partie de ce que l'on attendait de M. de Tillemont et de ce qu'il avait promis. Car il s'était proposé d'éclaircir l'histoire des six premiers siècles de l'Église; et Dieu nous l'a ravi avant qu'il eût achevé le sixième. De sorte qu'on ne promet plus de sa main que les cinq premiers siècles entiers et une partie du sixième, tant de l'histoire de l'Église que de celle de l'empire, car il avançait également dans l'une et dans l'autre. »

Les promesses faites dans cet avertissement furent loyalement tenues. Seulement le t. xiii des *Mémoires*, qui contient la vie de saint Augustin, parut dès 1702 avant le t. viii et un avertissement explique que l'éditeur a procédé de la sorte pour prévenir « la publication d'une traduction de la vie du grand docteur publiée en tête de l'édition bénédictine de ses œuvres ». Cette traduction semblait d'autant plus inutile que « la plus grande différence de cet ouvrage-ci d'avec celui des bénédictins ne consiste que dans la différence des langues. C'est au fond le même cadre, la même chronologie et presque en tout les mêmes sentiments, ou pour mieux dire, le même ouvrage ». Les tomes suivants, de viii à xiii et de xiv à xvi se succédèrent ensuite régulièrement. Le t. xvi et dernier parut en 1712. Il « comprend l'histoire de saint Prosper, de saint Hilaire pape, de saint Sidoine, d'Acace de Constantinople, de saint Eugène de Carthage et de la persécution de l'Église d'Afrique par les Vandales, d'Euphime et de saint Macédone, patriarches de Constantinople et de divers autres saints et saintes ou grands hommes qui sont morts depuis l'an 463 jusques en 513 ». *Pendent opera interrupta*. Tillemont n'avait pu aller plus loin dans son œuvre. On voit que le vie siècle fut à peine abordé par lui.

Tillemont ne s'est pas proposé de faire une histoire suivie et il s'explique sans ambages sur son dessein. « L'auteur, dit-il, a donné une histoire divisée par titres où l'on ne voit qu'une chose à la fois, sans que l'on sache ce qui se passait en même temps dans le reste de l'Église ni la liaison que les différents événements ont les uns avec les autres... Il n'a suivi cette manière que parce qu'il l'a trouvée plus facile pour lui et plus proportionnée à son esprit. Il lui a été beaucoup plus aisé d'examiner un saint ou une matière en particulier et de passer de celle-là à une autre que de s'embarrasser à discuter en même temps plusieurs faits qui n'avaient point de liaison ensemble et qui demandaient des vues et des connaissances toutes différentes. » T. i, p. v.

On évitera donc de lui demander ce qu'il n'a pas voulu donner : « [L'auteur], écrit-il encore, ne se croira pas tout à fait inutile à l'Église s'il peut représenter la vérité toute simple de ce qui s'est passé dans ses premiers siècles et l'établir autant que cela lui est possible par le témoignage des auteurs les plus anciens... Il ne s'engage point... à examiner les conséquences que l'on pourrait tirer des faits qu'il trouve établis par de bons auteurs, ni à répondre aux objections que l'on y a faites ou que l'on y pourrait faire, ce qui demanderait une étude toute différente de la sienne. Il se contente de chercher la vérité des faits : et pourvu qu'il la trouve, il ne craint pas que l'on en abuse; étant certain que la vérité ne peut être contraire à la vérité, ni par conséquent à la piété qui doit être fondée sur la vérité. » T. i, p. viii-ix.

On ne saurait mieux dire. Ce qui a fait, ce qui fait encore la valeur incomparable des *Mémoires* de Tillemont, c'est la masse des documents qu'ils mettent en œuvre. L'historien a tout lu, tout étudié, tout analysé, du moins tout ce qu'on connaissait de son temps, en fait d'ouvrages de l'antiquité chrétienne. Il serait vain de lui reprocher l'ignorance de tel ou tel livre qui n'a été découvert que de nos jours. Il serait vain également de l'accuser parce qu'il n'a pas tenu compte des sources orientales qui n'étaient pas accessibles au xviie siècle comme elles le sont devenues au xixe et au xxe. Sans doute, il suit de là que plusieurs parties des *Mémoires* ont beaucoup vieilli et ne suffisent plus à renseigner l'historien contemporain. C'est là le sort de toutes les œuvres humaines. Mais on ne saurait en faire reproche à l'auteur qui ne négligeait aucune occasion pour s'instruire et se tenir au courant des plus récents travaux sur l'objet de ses propres études.

Tillemont n'a pas seulement tout lu. Il a lu en homme qui sait lire et la chose est plus rare qu'il ne le paraît. Aux documents, il ne demande pas plus que ce qu'ils peuvent donner. Il les interprète avec un souci minutieux de l'exactitude, nous dirions maintenant de l'objectivité. Il ajoute à son texte des notes considérables qui remplissent une partie notable de chaque volume et qui sont consacrées à des discussions critiques sur des points de détail. On peut n'être pas toujours d'accord avec lui sur les conclusions; on ne peut méconnaître son effort persévérant pour trouver la vérité et pour s'y tenir.

On l'a sans doute accusé de crédulité et, lorsqu'il s'agit d'hagiographie, il est sûr qu'il accepte trop facilement certaines légendes. Encore n'est-il pas aussi crédule qu'on le dit quelquefois : « On avoue, écrit-il, qu'on ne s'est pas borné à celles-là (aux pièces qu'on a sujet de regarder comme tout à fait certaines) et qu'on s'est servi de quelques autres qui, ne paraissant pas tout à fait authentiques, ont néanmoins des choses édifiantes et dignes des saints, jointes à un air d'antiquité, qui fait présumer qu'au moins le fond vient de pièces originales. Mais on a eu soin de distinguer celles-ci des premières et de marquer, ou dans le texte ou au moins dans les notes, le jugement qu'on en doit faire, afin de ne point tromper la piété des fidèles en

prétendant l'édifier. » T. I, p. XIII. Évidemment, il n'a pas à sa disposition les ressources critiques que nous pouvons utiliser. Il n'a guère que son jugement et, comme il est timide, comme il est profondément soucieux de rester fidèle à ce qu'enseigne l'Église, il ne veut pas porter une main sacrilège dans les fourrés de l'hagiographie. Ici, comme ailleurs, ses jugements sont pondérés et frappés au coin du bon sens. Il a été souvent taxé de scepticisme là même où nous serions tentés de l'accuser de crédulité.

Ses sentiments jansénistes transparaissent ici ou là dans son œuvre, surtout lorsqu'il parle de saint Augustin et qu'il doit raconter les controverses relatives à la grâce. Encore fait-il toujours preuve d'une véritable modération. Il n'aime pas les pélagiens et il le dit; mais il se garde bien d'entrer dans le plein des querelles et de trancher d'estoc et de taille : « Il n'a pas cru devoir s'arrêter à combattre les dogmes des hérétiques, étant persuadé qu'il lui suffisait de les rapporter selon qu'il les trouvait marqués dans les Pères, comme condamnés par l'Église et portant ainsi leur réfutation avec eux. Que s'il y a joint quelquefois la doctrine de l'Église, ç'a été comme par surcroît. » T. I, p. X.

Enfin, il écrit mal et les *Mémoires* ne sont pas un livre de lecture. Son style est correct sans doute, mais il est uniforme et sans grâce. Rarement il s'élève à l'éloquence et, lorsque cela arrive, on peut assurer que c'est par hasard, car, par dessein bien arrêté, Tillemont ne veut pas s'émouvoir ni émouvoir son lecteur : « Il n'a pas cru, dit-il, qu'il fût nécessaire d'employer beaucoup de temps et de peine pour orner des choses dont la simplicité même est souvent le meilleur ornement au goût des personnes les plus éclairées. » T. I, p. III.

Tels qu'ils sont, les *Mémoires* restent indispensables à l'historien d'aujourd'hui, et il est bien peu d'ouvrages du XVIIe siècle dont on puisse faire le même éloge. Leurs lacunes sont évidentes, pour la période post-apostolique, pour la gnose du IIe siècle, pour les controverses christologiques du Ve en particulier. Sans qu'on songe à les dissimuler, elles ne sauraient être reprochées à leur auteur. Mais Tillemont s'impose par son honnêteté, par son exactitude, par sa probité, par sa conscience. Lorsqu'on parle de lui, on a toujours à l'esprit ou sur les lèvres une épithète qui traduit l'une ou l'autre de ses qualités. Cela n'est rien à première vue. Cela est beaucoup en fait, car bien peu d'historiens méritent de tels éloges à un tel degré. Sans doute est-ce à sa haute vertu que Tillemont doit d'avoir fait passer jusque dans ses œuvres les soucis de sa conduite quotidienne.

Sur la vie de Tillemont, il faut lire le récit publié par son secrétaire, M. Trouchai, *La vie et l'esprit de M. de Tillemont*, Cologne, 1711. La seconde partie de l'ouvrage est occupée par des *Réflexions morales de M. Le Nain de Tillemont sur divers sujets de morale*. Ce livre est à la base des études de Sainte-Beuve, *Port-Royal*, t. IV, p. 1-41; et de H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. IV, Paris, 1918, p. 258-280. Sur le séjour à Beauvais, cf. J. Vinot-Préfontaine, *La fondation du Séminaire de Beauvais et le jansénisme dans le diocèse au XVIIe siècle*, dans *Revue de l'histoire de l'Église de France*, t. XIX, 1933, p. 347-376.

G. BARDY.

TILLY (Thomas de), chanoine régulier prémontré de l'abbaye de Valsery, au diocèse de Soissons, puis (1761) abbé d'Aubecour au diocèse de Chartres (aujourd'hui de Versailles). On a de lui : *Lexicon theologicum dogmaticum et morale*, Liège, 1741; *Défense des principaux articles de la foi catholique contre M. Elmis, ministre de l'Église anglicane*, Soissons, 1748, in-12.

Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 1372; Quérard, *La France littéraire*, t. IX, 1838, p. 476.

J. MERCIER.

TILMANN Godefroy, théologien et savant polyglotte, fit sa profession religieuse à la chartreuse de Paris le 8 mars 1523 et y décéda le 15 août 1561. Connaissant très bien l'hébreu, le grec et le latin, il employa son talent à traduire en latin les œuvres des Pères grecs et d'autres écrivains et à revoir les traductions faites avant lui. C'est le témoignage que lui a donné le P. Garnier, cf. *P. G.*, t. XXIX, p. CLXXVIII. Possevin l'a appelé *vir doctus atque catholicus*. Cf. *Apparatus sacer*, Venise, 1606, t. I, p. 202. Outre les traductions marquées ci-après, dom Tilmann a publié quelques écrits théologiques, mais, malgré l'autorité de Possevin, *op. cit.*, au mot « Moyses », qui l'a classé parmi les auteurs d'ouvrages sur l'un et l'autre Testament, il est vraisemblable que cet honneur ne doit lui être attribué qu'à cause de ses versions.

1. *Georgii Pachymeræ Hieromnemonis paraphrasis in decem epistolas B. Dionysii Areopagitæ nunc primum e græco Latio donata. Accessit præfatio interpretis, quæ esse possit vice apologiæ pro libris Dionysii adversus calumnias Laurentii Vallæ, Martini Lutheri et Desiderii Erasmi*, Paris, 1538, in-4o; 1561, in-8o, et dans les œuvres complètes de saint Denys d'après les Pères Lanssel et Cordier, Paris, 1644, t. II, p. 249-300. — 2. *Sancti Antiochi monachi (lauræ Sancti Sabæ) homiliæ CXXX, seu Pandectes Scripturæ divinitus inspiratæ... Accessit elenchus memorabilium sententiarum per interpretem collectus* (l'édition contient aussi la traduction de l'*Exomologesis* du même auteur), Paris, 1543, in-4o. Cette version a été insérée dans différentes éditions de la *Bibliotheca Patrum* entre autres dans celles de Paris, 1579, au t. II; de Cologne, 1617, au t. VII; de Paris, 1624, 1644, de Lyon, 1677, au t. XII; et dans *P. G.*, t. LXXXIX, col. 1415-1856. — 3. *Michaelis Syngeli presbyteri Hierosolymitani enconium in martyrem B. Dionysium Areopagitam*, texte grec et latin, Paris, 1546, 1547, 1548, in-8o; Cologne, 1556, dans l'édition des œuvres attribuées à saint Denys et commentées par Denys le Chartreux. — 4. *S. Basilii Magni opera e græco in latinum per G. Tilmannum*, Paris, 1547, 2 vol. in-fol., 1566, in-fol., édition revue par G. Tilmann et louée par Possevin, *op. cit.*, t. I, p. 633; Anvers, 1568; Paris, 1571 et 1603, in-fol.; Anvers, 1616, in-fol., édition revue par le P. André Schotte, jésuite; Cologne, 1618, in-fol.; Paris, 1618 et 1638, 3 vol. in-fol. Godefroy Tilmann composa une apologie revendiquant pour saint Basile la paraphrase du c. XVI d'Isaïe, qu'Érasme, Luther et Laurent Valla voulaient attribuer à un autre Basile. Cette apologie se trouve dans les premières éditions des œuvres de saint Basile (1566, etc.). Cf. Possevin, *op. cit.*, t. I, p. 202, et c. X de l'article « Basilius »... Il importe aussi de noter, que les éditeurs des œuvres de saint Basile ont profité de nouvelles traductions publiées après la mort de Tilmann pour les substituer aux parties qui ne leur convenaient pas. Ainsi, malgré l'autorité de Fabricius, nous avons constaté que l'édition de Paris, 1638, ne renferme qu'une partie des traductions faites par G. Tilmann et l'apologie contre Érasme. — Les bollandistes, au 30 juillet, ont publié l'éloge de sainte Julitte, martyre, traduit du grec de saint Basile en latin par G. Tilmann. — 5. *Vita Flavii Josephi a seipso scripta*, Paris, 1548, in-8o. — 6. *Allegoriæ simul et tropologiæ in locos utriusque Testamenti selectiores deprompta et in ordinem digestæ e monimentis unius et triginta authorum. His accessit vice coronidis Epitome venerabilis Bedæ presbyteri de schematibus et tropis*, ouvrage important publié d'abord vers 1520 (ou 1526) chez Badius à Paris. Dom Tilmann y ajouta les *Allégories sur les Psaumes* d'Otthmar Luscinius, l'opuscule du vénérable Bède et une préface où il traita *de vero usu allegoriarum* et qui, au jugement de Possevin, est digne d'être lue. Son tra-

vail parut à Paris, en 1550, in-fol. (et in-8°); 1551, in-8°; 1573, 1574, in-8°. Cf. Possevin, *op. cit.*, t. I, p. 48 et 555. — 7. *De septem sacramentis liber unus, qui adsertionem eorum defensionemque adversus hæreticos continet*, Paris, 1550, in-8°. — 8. *Nectarii, archiepiscopi Constantinopolitani, oratio una; Beati Joannis Chrysostomi orationes sex et homiliæ duæ, græce nunc primum editæ cum versione latina Joachimi Perionii et God. Tilmanni*, Paris, 1554, in-8° ; *Sanctorum Patrum Basilii Magni et Johannis Chrysostomi homiliæ selectæ, interpretibus Bruello, Volaterrano et Godefrido Tilmanno*, Padoue, 1688, in-12. — 9. *S. Joannis Chrysostomi in Isaiam prophetam*, Paris, 1555, in-fol. Cette traduction ne renferme que l'explication du texte selon le sens historique et mystique jusqu'à la moitié du c. VIII. Cf. Possevin, Sixte de Sienne et dom Ceillier. — 10. Selon le P. André Schotte, jésuite, dom G. Tilmann a publié in-8° le commentaire de saint Jean Chrysostome sur les Psaumes; cf. *Catalogus catholicorum S. Scripturæ interpretum*, Cologne, 1618, p. 22. — 11. *S. Johannis Damasceni libri III apologetici adversus eos qui sanctas imagines traducunt et criminantur. Accedit S. Theodori dogmat. de honore et adoratione sanctis imaginibus exhibendis*, Paris, 1555, in-4°; Anvers, 1556, in-16, et 1562, in-8°; *S. Theodori (Studitis) de honore sanctis imaginibus exhibendo, etc.*, dans le t. III de la deuxième édition de la *Bibliotheca Patrum* par de La Bigne. Le R. P. Michel Lequien, dominicain, éditeur des œuvres complètes de saint Jean Damascène, Paris, 1712, 2 vol. in-fol., se servit de la traduction du chartreux et de celle faite par Pierre-François Zino, de Vérone, pour la nouvelle édition des sermons ou traités de saint Jean Damascène sur le culte des saintes images. Cf. *P. G.*, t. XCIV. — 12. *Anastasii patriarchæ Antiocheni de nostris rectis dogmatibus veritatis orationes quinque*, Paris, 1556, in-8°, et dans le t. Ier de la *Bibliotheca Patrum* par de La Bigne, Paris, 1609. — 13. *Theodori presbyteri Antiocheni Isagoge in quinque libellos Anastasii, et Anastasii patriarchæ Antiocheni libelli quinque latine*, etc., Paris, 1556 et 1557, in-8°, et dans la *Bibliotheca Patrum*, par de La Bigne, ainsi que dans le t. VIII de la *Maxima biblioth. Patrum*, Lyon, 1677. — 14. *Vita S. Joannis Chrysostomi e græco Georgii archiepiscopi Alexandrini*, etc., Paris, 1557, in-fol., et au commencement du t. VI des œuvres complètes de saint Jean Chrysostome, Lyon, 1687, in-fol. Selon dom Ceillier on la trouve aussi dans les œuvres du même saint publiées par Savilio et dans d'autres éditions. — 15. En 1558, dom Tilmann fit imprimer à Paris, in-8°, sa traduction latine du discours dogmatique ou commentaire de Théodore de Raïtu traitant *de incarnatione Domini contra Nestorium et Eutychen;* cette version fut aussi insérée dans les éditions de la *Bibliotheca Patrum*, Paris, 1589 et 1609; Cologne, 1618; Lyon, 1677 (dom Ceillier). — 16. Il est certain que dom Tilmann a traduit quelques-unes des œuvres de saint Grégoire de Nysse, mais on n'en a pas marqué les titres. Nos recherches ont abouti à ces renseignements : *a)* Il a traduit et paraphrasé les deux discours *In hominis procreationem* publiés avec les œuvres de saint Basile; cf. *P. G.*, t. XLIV, col. 57-58; *b)* Possevin, *op. cit.*, t. I, p. 585, le place parmi les traducteurs du supplément *in Hexaemeron* composé par saint Grégoire. — 17. Il traduisit en latin l'ouvrage de Germain, évêque de Constantinople, sur la musique, mais au moment de livrer à l'imprimeur sa version on l'avertit qu'à Rome on venait d'en faire paraître une autre traduction. — 18. Tutinus, écrivain napolitain, lui attribue un ouvrage intitulé *De essentia Dei.* — 19. Il a publié une traduction latine du sermon de Sophronius, patriarche de Jérusalem, *sur l'adoration de la sainte Croix et sur le jeûne.* Cf. Possevin, *op. cit.*, au mot « Sophronius ». Possevin; Sixte de Sienne, *Bibliotheca sancta*, Paris, 1610, p. 233; Petrejus, *Bibl. Cartus.*, p. 106-108; Aubert Le Mire; Morozzo, *Theatrum chronol. S. O. Cartus.*, p. 124; Le Vasseur, *Ephemerides O. Cartus.*, t. III, p. 77; documents particuliers.

S. AUTORE.

TIMOTHÉE ET TITE (ÉPITRES A). — Par leurs destinataires, leur contenu et leur style, les deux épîtres à Timothée et l'épître à Tite présentent des traits caractéristiques qui établissent entre elles une étroite parenté et les distinguent de tous les autres écrits du Nouveau Testament. On les appelle avec raison lettres *pastorales*, car, destinées à deux chefs d'Églises, elles tracent les règles à suivre pour diriger et instruire le peuple fidèle et pour le choix des ministres sacrés. — I. Canonicité et authenticité. II. La théologie des Pastorales (col. 1085).

I. CANONICITÉ ET AUTHENTICITÉ DES PASTORALES. — Au sujet des Pastorales, la Commission biblique a donné, le 12 juin 1913, les réponses suivantes :

Responsum de auctore, de integritate et de compositionis tempore epistolarum pastoralium Pauli apostoli.

1° Utrum præ oculis habita Ecclesiæ traditione inde a primordiis universaliter firmiterque perseverante, prout multimodis ecclesiastica monumenta vetera testantur, teneri certo debeat epistolas quæ pastorales dicuntur, nempe ad Timotheum utramque et aliam ad Titum, non obstante quorumdam hæreticorum ausu, qui eas, utpote suo dogmati contrarias, de numero paulinarum epistolarum, nulla reddita causa, eraserunt, ab ipso apostolo Paulo fuisse conscriptas et inter genuinas et canonicas perpetuo recensitas?

Resp. Affirmative.

2° Utrum, hypothesis sic dicta fragmentaria, a quibusdam recentioribus criticis invecta et varie proposita, qui, nulla ceteroquin probabili ratione, immo inter se pugnantes, contendunt epistolas pastorales posteriori tempore ex fragmentis epistolarum sive ex epistolis paulinis deperditis ab ignotis auctoribus fuisse contextas et notabiliter auctas perspicuo et firmissimo traditionis testimonio aliquod vel leve præjudicium inferre possit?

Resp. Negative.

3° Utrum difficultates quæ multifariam objici solent, sive ex stilo et lingua auctoris, sive ex erroribus præsertim gnosticorum, qui uti jam tunc serpentes describuntur, sive ex statu ecclesiasticæ hierarchiæ, quæ jam evoluta supponitur, aliæque hujuscemodi in contrarium rationes, sententiam quæ genuinitatem epistolarum pastoralium ratam certamque habet, quomodolibet infirment?

Resp. Negative.

4° Utrum, cum non minus ex historicis rationibus quam ex ecclesiastica traditione, SS. Patrum orientalium et occidentalium testimoniis consona, necnon ex judiciis ipsis quæ tum ex abrupta conclusione libri Actuum, tum ex paulinis epistolis Romæ conscriptis, et præsertim ex secunda ad Timotheum, facile eruuntur, uti certa haberi debeat sententia de duplici romana captivitate Apostoli Pauli, tuto affirmari possit epistolas pastorales conscriptas esse in illo temporis spatio, quod intercedit inter liberationem a prima captivitate ad mortem Apostoli?

Resp. Affirmative. (Texte dans *Act. apost. Sed.*, t. V, 1913, p. 292 sq.)

Le décret comprend donc quatre décisions. 1° En vertu de la tradition ancienne, universelle et perpétuelle et en dépit des attaques audacieuses de quelques hérétiques, il faut tenir pour certain que les Pastorales ont été écrites par Paul lui-même et qu'on les a toujours regardées comme authentiques et canoniques. — 2° *L'hypothèse dite fragmentaire*, imaginée par des critiques récents, d'après laquelle les Pastorales seraient composées d'épîtres ou de fragments d'épîtres pauliniennes perdues, réunis et notablement accrus par des auteurs inconnus, ne saurait avoir la moindre valeur en face du témoignage clair et très ferme de la tradition. — 3° Les difficultés tirées du style et de la langue de l'auteur, de la nature des erreurs, surtout des er-

reurs gnostiques, qui y sont décrites, de l'état prétendu évolué de la hiérarchie ecclésiastique, etc., n'infirment en rien l'authenticité des épîtres pastorales. — 4° Les données historiques, la tradition des Pères, soit d'Orient, soit d'Occident, les indices qui se tirent, soit de la conclusion brusque du livre des Actes, soit des épîtres pauliniennes écrites de Rome et en particulier de la seconde à Timothée, doivent faire tenir pour certaine une double captivité de l'apôtre Paul à Rome, et l'on peut affirmer sûrement que les épîtres pastorales ont été écrites dans l'intervalle de temps compris entre la fin de la première captivité et la mort de l'apôtre. — Une étude approfondie montrera que ces conclusions sont pleinement justifiées. — I. Canonicité et authenticité prouvées par la tradition. II. Les Pastorales et la critique récente (col. 1044). III. Analyse des épîtres (col. 1049). IV. Unité des trois lettres; invraisemblance de l'hypothèse fragmentaire (col. 1053). V. Époque de composition (col. 1056). VI. Erreurs visées (col. 1064). VII. L'organisation ecclésiastique (col. 1070). VIII. Vocabulaire et style (col. 1074). IX. Doctrine (col. 1078).

I. Canonicité et authenticité dans la tradition. — L'affinité de fond et de forme entre les trois lettres est frappante. Elles se tiennent si étroitement qu'elles doivent, du point de vue de l'authenticité, subir ensemble le même sort. La plupart des critiques en conviennent. La II Tim. a joui souvent d'un traitement de faveur de la part des adversaires, à cause des nombreux détails personnels qu'elle renferme au sujet de saint Paul et parce qu'il n'y est pas question de la hiérarchie ecclésiastique. Certains fragments, dans l'une ou l'autre des trois lettres, ont aussi parfois trouvé grâce auprès de savants qui repoussaient l'origine paulinienne de l'ensemble. Cette dissociation n'est pas légitime : l'air de famille des trois lettres sœurs est trop manifeste, et l'origine paulinienne, que certains traits marquent plus fortement chez l'une ou l'autre, doit s'étendre à toutes.

Il n'y a pas lieu, à propos des Pastorales, d'insister sur la différence entre l'authenticité et la canonicité. Ces deux notions sont, en elles-mêmes, bien distinctes. L'authenticité ne regarde directement que l'origine humaine; la canonicité, l'origine divine. Un écrit est authentique, quand il est de l'auteur auquel on l'attribue; il est canonique, quand il est reconnu par l'Église comme inspiré et faisant partie des livres sacrés. En soi, la canonicité est indépendante de l'authenticité et l'Église reçoit comme sacrés des livres dont l'auteur est ignoré ou contesté. Pratiquement, pour ce qui regarde les Pastorales, les deux questions se tiennent. A l'origine, il est vrai, durant les deux premiers siècles, elles sont utilisées sans référence et sans nom d'auteur. Mais de bonne heure elles sont citées sous le nom de Paul et cette origine apostolique garantit, aux yeux des écrivains ecclésiastiques, leur droit à figurer parmi les livres saints. Les dissidents, comme Marcion et Tatien, les excluent à la fois du *corpus* paulinien et du canon sacré. Pour les catholiques, aucun doute sérieux ne s'étant jamais élevé sur l'origine paulinienne, aucune hésitation ne s'est manifestée non plus sur leur caractère inspiré et canonique. On pourrait néanmoins se demander de quelle manière Paul en est l'auteur et si certaines particularités ne s'expliqueraient pas plus facilement par l'intervention d'un secrétaire qui aurait revêtu de son style à lui la pensée de l'Apôtre. Nous verrons que cette intervention est loin de s'imposer.

La tradition se prononce en faveur de l'origine paulinienne des trois épîtres pastorales d'un accord unanime et constant. Ces témoignages, d'abord implicites au cours du IIe siècle, deviennent bien vite explicites et formels.

1° *Citations implicites.* — Dès la fin du Ier siècle et dans la première moitié du IIe, les Pères apostoliques ont cité les Pastorales de la même manière que les autres livres de l'Écriture. Ils citent sans référence ni nom d'auteur et le plus souvent sans se préoccuper de fidélité littérale; mais il est facile de reconnaître les pensées et les paroles dont ils s'inspirent.

1. *Clément de Rome* écrit aux Corinthiens, vers l'an 95, une lettre qui présente de nombreuses affinités d'expressions et d'idées avec nos épîtres. D'abord un certain nombre de vocables que les Pastorales sont seules à employer dans le Nouveau Testament. Ainsi : ἀγωγή, « conduite », II Tim., III, 10 : τῆς ἐν Χριστῷ ἀγωγῆς, Clem., XLVII, 6, ἁγνὴν ἀγωγήν, cf. XLVIII, 1; ἀναζωπυρεῖν, « rallumer, raviver (la grâce) », II Tim., I, 6 : ἀναζωπυρήσατο οὖν ἡ πίστις, Clem., XXVII, 3; πιστωθεὶς ἐν, « être convaincu de, affermi dans », II Tim., III, 14 : πιστωθέντες ἐν τῷ λόγῳ τοῦ θεοῦ, Clem., XLII, 3; σώφρων, 4 fois dans les Pastorales et 3 fois chez Clément, I, 2, 3 et LXIII, 3; οἰκουργεῖν, Clem., I, 2, « prendre soin de la maison », forme verbale inspirée de οἰκουργός, Tit., II, 5, ces deux termes n'existant ni dans le grec classique ni dans le grec biblique; κήρυξ, titre que Clément donne à saint Paul à la suite de Paul lui-même, I Tim., II, 7; II Tim., III, 11; Clem., XVI, 1, etc. — Puis des expressions caractéristiques, des phrases entières reproduites presque textuellement : πίστις ἀγαθή, Tit., II, 10; Clem., XLV, 1; συνείδησις ἀγαθή ou καθαρά, I Tim., I, 5, 19; III, 9; II Tim., I, 3; Clem., XLV, 7; « se fortifier par la grâce », ἐνδυναμωθεῖσαι διὰ τῆς χάριτος, Clem., LV, 3 et II Tim., II, 1; « servir Dieu avec une conscience pure », τῶν ἐν καθαρᾷ συνειδήσει λατρευόντων, Clem., XLV, 7 et II Tim., I, 3; « lever (vers le Seigneur) des mains pures », ἁγνὰς καὶ ἀμιάντους χεῖρας αἴροντες, Clem., XXIX, 1 et I Tim., II, 8; « ce qui est bon et agréable devant Dieu », τοῦτο καλὸν καὶ ἀποδεκτὸν ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, I Tim., II, 3, τί καλὸν... καὶ τί προσδεκτὸν ἐνώπιον τοῦ ποιήσαντος ἡμᾶς, Clem., VII, 3, où le terme rare προσδεκτὸν (cf. Prov., XI, 20) répond au néologisme ἀποδεκτὸν; « être prêt à toute bonne œuvre », ἕτοιμοι εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθόν, Clem., II, 7 et Tit., III, 1, etc. — Les devoirs que Clément, I, 3, trace aux femmes chrétiennes rappellent Tite II, 5; de même Clem., XXXIII, 4 combine II Tim., I, 9 avec Tit., III, 5-7 : καὶ ἡμᾶς οὖν διὰ θελήματος αὐτοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ κληθέντες (II Tim., I, 9 : καλέσαντος κλήσει ἁγίᾳ... ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ), οὐ δι' ἑαυτῶν δικαιούμεθα οὐδὲ διὰ ἔργων ὧν κατεργασάμεθα ἐν ὁσιότητι καρδίας (Tit., III, 5 : οὐκ ἐξ ἔργων τῶν ἐν δικαιοσύνῃ ἃ ἐποιήσαμεν ἡμεῖς), ἀλλὰ διὰ τῆς πίστεως, δι' ἧς πάντας τοὺς ἀπ' αἰῶνος (II Tim., I, 9 : πρὸ χρόνων αἰωνίων) ὁ παντοκράτωρ Θεὸς ἐδικαίωσεν (Tit., III, 7 : δικαιωθέντες). On pourrait citer encore le soin attribué aux apôtres d'établir dans les villes et les campagnes des épiscopes et des diacres éprouvés, Clem., XLII, 4; Tit., I, 5; II Tim., III, 10; V, 22; les allusions au service militaire, Clem., XXXVII, 1-2; II Tim., II, 3; l'invitation à fuir ce qui ferait blasphémer le nom et la doctrine du Christ. Clem., I, 1; XLVII, 7; I Tim., VI, 1; Tit., II, 5-10. Bref, dans la lettre de Clément les Pastorales tiennent une place importante.

2. La *Didaché* (fin du Ier siècle?) semble faire deux allusions à nos épîtres. La recommandation μὴ γίνου ὀργίλος, III, 2, reprend le μὴ ὀργίλον de Tite, I, 7, qui est un *hapax* du Nouveau Testament. Les qualités énumérées XV, 1 pour le choix des épiscopes et des diacres résument les principales vertus que demande saint Paul de ces mêmes ministres, I Tim., III, 2-10 : douceur, désintéressement, vérité dans le langage, bon témoignage.

3. *L'épître de Barnabé* (vers 120?) offre plusieurs points de contact certains avec les Pastorales. Dès le

début, l'auteur félicite ses lecteurs de la richesse avec laquelle l'amour du Seigneur a répandu sur eux le Saint-Esprit : βλέπω ἐν ὑμῖν ἐκκεχυμένον ἀπὸ πλουσίου τῆς ἀγάπης κυρίου πνεῦμα ἐφ' ὑμᾶς; cf. Tit., III, 6, πνεύματος ἁγίου, οὗ ἐξέχεεν ἐφ' ὑμᾶς πλουσίως διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ. Un peu plus loin, I, 4, Barnabé parle comme Tite, I, 2 de la foi qu'accompagne l'espérance de la vie divine, ἐπ' ἐλπίδι ζωῆς αὐτοῦ. Il insiste, I, 6, sur l'espérance de la vie, commencement et fin de notre foi : ζωῆς ἐλπίς, ἀρχὴ καὶ τέλος ζωῆς αἰωνίου, ce qui rappelle Tit., III, 7, κληρονόμοι κατ' ἐλπίδα ζωῆς αἰωνίου. Dans Barn., IV, 6 : « Ne ressemblez pas aux méchants en accumulant péchés sur péchés », ἐπισωρεύοντας ἁμαρτίαις, l'image est suggérée par II Tim., III, 6, σεσωρευμένα ἁμαρτίαις. Barn., VII, 2 : μέλλων (le Fils de Dieu) κρίνειν ζῶντας καὶ νεκρούς reproduit littéralement II Tim., IV, 1. Barn., V, 6 dit que le Christ accepte de souffrir pour abolir la mort et prouver la résurrection en se manifestant dans la chair. Ce passage réunit deux formules caractéristiques empruntées à II Tim., I, 10, καταργήσαντος τὸν θάνατον, et I Tim., III, 16, ἐφανερώθη ἐν σαρκί. Enfin Barn., XIV, 6, λυτρωσάμενον ἡμᾶς ἐκ τοῦ σκότους ἑτοιμάσαι ἑαυτῷ λαὸν ἅγιον, groupe aussi deux idées exprimées Tit., II, 14. Nul doute donc sur l'emploi des Pastorales dans l'épître dite de Barnabé.

4. *Les lettres d'Ignace d'Antioche* (vers 107) ont en commun avec les Pastorales des mots rares et des tournures qui paraissent indiquer une dépendance littéraire : ἑτεροδιδασκαλεῖν dont Paul est le premier auteur grec et le seul écrivain du Nouveau Testament à se servir, *Polyc.*, III, 1 et I Tim., I, 3 et VI, 3; ἀναζωπυρεῖν, *Eph.*, I, 1 et II Tim., I, 6, et κατάστημα, tenue extérieure et conduite morale, *Trall.*, III, 2 et Tit., II, 3, deux termes bibliques et classiques, mais propres à saint Paul dans le Nouveau Testament. Le Christ est appelé notre espérance, Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς ἐλπίδος ἡμῶν, *Magn.*, XI, 1 et *Trall.*, salutation finale et I Tim., I, 1; insistance sur l'origine du Christ ἐκ σπέρματος Δαυείδ, *Eph.*, XVIII, 2 et II Tim., II, 8. Ignace dit de l'Éphésien Crocos, *Eph.*, II, comme Paul au sujet d'Onésime, II Tim., I, 17 : μετὰ πάντα με ἀνέπαυσεν καὶ τὴν ἅλυσίν μου οὐκ ἐπῃσχύνθη. L'avertissement aux Magnésiens, VIII, 1 : μὴ πλανᾶσθε ταῖς ἑτεροδοξίαις μηδὲ μυθεύμασιν τοῖς παλαιοῖς ἀνωφελέσιν οὖσιν, combine I Tim., I, 3-4, μὴ ἑτεροδιδασκαλεῖν μηδὲ προσέχειν μύθοις, avec Tit., III, 9, εἰσὶν γὰρ ἀνωφελεῖς.

5. *La lettre de saint Polycarpe aux Philippiens* (un peu avant 110) utilise plusieurs fois de manière indubitable les deux épîtres à Timothée. Dès le début, le terme ματαιολογία résonne comme un écho de I Tim., I, 6, car ματαιολογία (cf. ματαιολόγος, Tit., I, 10) est un *hapax* du Nouveau Testament et fait là sa première apparition dans la littérature grecque. Puis voici deux phrases entières, IV, 1 : Ἀρχὴ δὲ πάντων χαλεπῶν φιλαργυρία. Εἰδότες οὖν ὅτι οὐδὲν εἰσηνέγκαμεν εἰς τὸν κόσμον, ἀλλ' οὐδὲ ἐξενεγκεῖν τι ἔχομεν... La première sentence reproduit I Tim., VI, 10, en remplaçant ῥίζα et κακῶν par les synonymes ἀρχή et χαλεπῶν. La seconde cite plus textuellement encore I Tim., VI, 7 : même antithèse des deux membres avec les deux verbes aux mêmes temps et les mots dans le même ordre, sans autre variante que ἔχομεν au lieu de δυνάμεθα; et la formule d'introduction εἰδότες οὖν pourrait signifier que l'écrivain fait appel, non seulement à une vérité proverbiale, mais à une formule bien connue de ses lecteurs, ce qui indiquerait une citation explicite. Au c. V, les recommandations faites aux diacres : ὁμοίως διάκονοι ἄμεμπτοι... μὴ διάβολοι, μὴ δίλογοι, ἀφιλάργυροι, ἐγκρατεῖς περὶ πάντα..., sont empruntées à I Tim., III, 8-11. La même phrase, V, 2 se continue par une invitation à mériter dès le temps présent la vie future, antithèse qui est tout à fait dans le style de I Tim., VI, 17-18 et Tit., II, 12-13. Elle s'achève par cette assurance : « Car le Christ a promis de nous ressusciter et, si notre conduite ici-bas est digne de lui, de nous faire régner avec lui », καὶ συμβασιλεύσομεν. On ne saurait mieux résumer II Tim., II, 8-12, qui insiste sur la résurrection du Christ, cause de notre gloire éternelle (8-10), et qui donne pour mot d'ordre « cette parole digne de créance : si nous souffrons avec lui, avec lui aussi nous régnerons », καὶ συμβασιλεύσομεν. Enfin l'invitation finale : ὑπὲρ πάντων τῶν ἁγίων προσεύχεσθε καὶ ὑπὲρ βασιλέων καὶ ἐξουσιῶν καὶ ἀρχόντων, « afin que votre progrès soit manifeste en tout », joint ensemble I Tim., II, 1-2 et IV, 15.

La seconde épître à Timothée, déclare Harnack, *Chronologie*, p. 481, « est citée si clairement dans le c. V de l'épître de Polycarpe, qu'aucune échappatoire n'est permise ». Cf. Lagrange, *Rev. bibl.*, 1932, p. 12. On peut ajouter que la première à Timothée n'est pas moins clairement citée.

6. *Écrits divers.* — Au cours du IIe siècle, on relève encore l'emploi des Pastorales dans des écrits de provenance diverse. Justin, *Dial.*, XLVII, célèbre « la bonté et la philanthropie de Dieu envers les hommes », dans les termes de Tit., III, 4. — Hégesippe, dans un récit conservé par Eusèbe (*H. E.*, III, XXXII), emprunte plus d'une expression à saint Paul et spécialement aux Pastorales : il atteste que l'Église de Jérusalem garda longtemps « la saine doctrine », τὸν ὑγιῆ κανόνα, ὑγιής, terme que les Pastorales seules, dans le Nouveau Testament, appliquent par métaphore à la doctrine : cf. Tit., II, 8, λόγον ὑγιῆ; que les novateurs n'osaient pas prêcher τὴν ψευδώνυμον γνῶσιν, I Tim., VI, 21, et qu'enfin l'erreur s'introduisit διὰ τῶν ἑτεροδιδασκάλων ἀπάτης, cf. I Tim., I, 3-6. — *La lettre de l'Église de Lyon* (177) a diverses allusions aux Pastorales : στῦλον καὶ ἑδραίωμα τῶν ἐνταῦθα γεγονότα, Eusèbe, *H. E.*, V, I, 17 et I Tim., III, 15; εἰς τὴν τῶν λοιπῶν ὑποτύπωσιν, V, I, 23 et I Tim., I, 16, etc. L'épisode du martyr Pothin en particulier, *H. E.*, V, I, 30, présente un tableau saisissant. Le saint vieillard « comme s'il était le Seigneur, rendit le bon témoignage », ὡς αὐτοῦ ὄντος τοῦ Κυρίου, ἀπεδίδου τὴν καλὴν μαρτυρίαν, allusion évidente à I Tim., VI, 13. — Théophile d'Antioche, dans son traité à Autolycos, III, 14, *P. G.*, t. VI, col. 1140, recommande d'être soumis aux puissances et de prier pour elles, car la « parole divine » nous l'ordonne, « afin que nous ayons une vie paisible et tranquille », ὅπως ἤρεμον καὶ ἡσύχιον βίον διάγωμεν, I Tim., II, 2. Témoignage bien remarquable, puisqu'il déclare parole divine un texte des Pastorales. L'auteur semble même faire entendre que ce texte est paulinien, car il l'encadre de deux citations de l'épître aux Romains sur le même sujet : Rom., XIII, 1 et 7.

Ainsi, dès la fin du Ier siècle et avant la fin du IIe, les Pastorales sont connues et utilisées comme les autres Écritures sacrées à Rome (Clément, Justin), en Gaule (Église de Lyon), à Alexandrie (Barnabé), en Palestine (*Didachè*, Hégésippe), en Syrie, dans toute l'Asie Mineure et en Macédoine (Ignace, Polycarpe, Théophile d'Antioche).

2° *Témoignages explicites.* — Les témoignages qui attribuent expressément les Pastorales à saint Paul sont nombreux dès la fin du IIe siècle et le commencement du IIIe.

1. *Clément d'Alexandrie* avait brièvement commenté toutes les épîtres de saint Paul dans ses *Hypotyposes*, dont il ne reste que des fragments. On trouve chez lui vingt-quatre citations de la I Tim., neuf de II Tim., et autant de Tite. Souvent, elles sont mises expressément sous le nom de Paul. Le *Protreptique*, 9, *P. G.*, t. VIII, col. 198, reproduit toute la sentence de I Tim., IV, 8 sur la piété, comme parole de Paul. *Strom.*, II,

11, *ibid.*, t. VIII, col. 990, montre dans la condamnation des vaines nouveautés, portée I Tim., VI, 20-21, la raison de l'hostilité des hérétiques contre les épîtres à Timothée : Ὑπὸ ταύτης ἐλεγχομένοι τῆς φωνῆς οἱ ἀπὸ τῶν αἱρέσεων τὰς πρὸς Τιμόθεον ἀτεθοῦσιν ἐπιστολάς. *Strom.*, I, 1, col. 692, insiste sur la fidélité à la doctrine traditionnelle, par l'adjuration de Paul à Timothée : διαμαρτύρομαι δὲ, τῷ Τιμοθέῳ φησὶν ἐπιστέλλων (suit I Tim., V, 21). Et encore, *Strom.*, III, 6 : « Nous savons ce que le grand Paul a réglé au sujet des diaconesses dans sa lettre à Timothée ». La II Tim. est aussi alléguée *Strom.*, I, 1, col. 689 : Σὺ οὖν ἐνδυναμοῦ, καὶ Παῦλος λέγει (suit II Tim., II, 1-2 et 15). Le *Protreptique*, 9, établit que la doctrine de l'Apôtre est divine, par les recommandations et les enseignements qu'il donne à Timothée, II Tim., III, 15-17 au sujet de l'Écriture. Même la courte épître à Tite est citée deux fois assez longuement, comme parole de l'apôtre Paul, *Strom.*, I, 14, col. 757 : οὗ (Épiménide) μέμνηται ὁ ἀπόστολος Παῦλος ἐν τῇ πρὸς Τίτον ἐπιστολῇ, λέγων οὕτως (suit I, 12-13), ou du « divin apôtre » du Seigneur : *Protr.*, 1, col. 62 et Tit., II, 11-13.

2. *Tertullien* défend contre Marcion l'origine paulinienne des Pastorales. L'Église, dit-il, est unanime sur ce point. Il s'étonne que Marcion, acceptant la lettre à Philémon, écrite à un particulier pour un motif tout personnel, rejette les épîtres à Timothée, adressées il est vrai à des individus, mais traitant d'un sujet qui intéresse tout l'ordre ecclésiastique, *Adv. Marc.*, V, 21. Il les cite plusieurs fois sous le nom de Paul : *De præscr.*, VI, XXV; *De res. carnis*, XXII; *De pudicit.*, XIV; *Scorp.*, XIII. Plusieurs fois aussi il applique aux erreurs de Marcion la condamnation portée par Paul contre les antithèses d'une fausse science, I Tim., VI, 20, et contre les inventeurs de mythes et de généalogies. *De præscr.*, VII, XVI, XXIII; *Adv. Val.*, III; *De anima*, XVIII. Devenu montaniste, il n'hésite pas à revêtir de l'autorité divine les révélations nouvelles, en faisant dire à saint Paul, grâce à une fausse interprétation de II Tim., III, 16, que toute écriture, quand elle est édifiante, est divinement inspirée : *et legimus omnem scripturam, ædificationi habilem, divinitus inspiratam. De cultu fem.*, I, 3.

3. *Saint Irénée*, dans le *Contra hæreses*, cite fréquemment les trois Pastorales sous le nom de Paul ou de l'Apôtre. Dès les premiers mots de la préface, *Præf.*, 1, *P. G.*, t. VII, col. 737, il applique aux erreurs de son temps la description de I Tim., I, 4 : *Quidam inducunt verba falsa et genealogias infinitas, quæ quæstiones magis præstant, quemadmodum Apostolus ait, quam ædificationem Dei quæ est in fide.* Et encore II, XIV, 7, col. 755 : *Et bene Paulus ait* (I Tim., VI, 20) : *Vocum novitates* (S. Irénée a lu καινοφωνίας) *falsæ agnitionis.* — Il cite, III, XIV, 1, trois versets de II Tim., IV, 9-11, afin d'établir que l'Apôtre avait choisi saint Luc entre tous pour en faire son collaborateur; et III, XIV, 3 : *Hujus Lini Paulus in his quæ sunt ad Timotheum epistolis* (= II Tim., IV, 21) *meminit.* A la fin de sa lettre à Florinus, dans Eusèbe, *H. E.*, V, XX, 2, il adresse à son secrétaire la solennelle adjuration de Paul à Timothée, II Tim., IV, 1 : ὁρκίζω σε... κατὰ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ κατὰ τῆς ἐνδόξου παρουσίας αὐτοῦ, ἧς ἔρχεται κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς. Il utilise également sous le nom de Paul l'épître à Tite : *Quotquot autem absistunt ab Ecclesia et his anilibus fabulis assentiunt* (I Tim., IV, 7), *vere a semetipsis sunt damnati. Quos Paulus jubet nobis post primam et secundam correptionem devitare. Cont. hær.*, I, XVI, 3, col. 633. Le texte de III, III, 4, cite encore explicitement Tit., III, 10-11.

4. A Rome, *Hippolyte*, au terme d'une longue carrière, cite dans ses divers ouvrages les trois Pastorales en les attribuant à saint Paul. Ainsi *Philosophoumena*, VIII, 20, *P. G.*, t. XVI *c*, col. 3368 : *Qui (Paulus) prædicens ea quæ frustra quidam novaturi erant, dixit in hunc modum : Spiritus autem manifeste dicit...* I Tim., IV, 1-5.

Ainsi, aux dernières années du IIe siècle et au commencement du IIIe, les Églises d'Asie, d'Égypte, de Carthage, de Rome et de Lyon, par la voix de leurs évêques et de leurs docteurs, s'accordent à reconnaître l'origine paulinienne, et le caractère canonique des épîtres pastorales.

3° *Listes des écrits sacrés.* — Les Pastorales font aussi partie des listes et collections canoniques les plus anciennes. On les trouve dans l'ancienne version latine, qui existait à Rome probablement dès l'an 140. Le canon de Muratori, parlant de saint Paul, aux lignes 60-63, écrit : *Et ad Titum una et ad Timotheum duas, pro affectione et dilectione, in honore tamen ecclesiasticæ disciplinæ sanctificatæ sunt.* Individuelles par le nom de leurs destinataires, mais universelles par le sujet qu'elles traitent, les trois lettres à Timothée et à Tite justifient pleinement leur caractère sacré.

Le fameux *codex* Chester Beatty, découvert en Égypte en 1931, est maintenant le plus ancien recueil connu comprenant au complet les livres du Nouveau Testament. Les feuilles qui renferment les épîtres de saint Paul ne furent d'abord retrouvées qu'en partie, au nombre de dix; elles furent publiées en 1934 par Sir Frederic G. Kenyon, directeur du British Museum. Un autre lot de trente feuilles, acquis par l'université de Michigan, fut édité avec les précédentes par le professeur Henry A. Sanders, *A Third-Century papyrus Codex of the Epistles of Paul*, Michigan, 1935. Enfin, en 1936, Sir Fr. Kenyon ajoutait dans une édition complète quarante-six feuilles aux quarante déjà connues : *The Chester Beatty biblical Papyri*, fasc. 3, Supplément, *Pauline Epistles.* Dans ce ms. où l'épître aux Hébreux figure à la suite de l'épître aux Romains et avant toutes les autres, on est surpris de ne pas trouver trace des Pastorales. Il est facile cependant de se rendre compte de leur absence. Il manque à la fin du codex au moins sept feuilles, dont l'existence est garantie par la présence de sept feuilles correspondantes au début du manuscrit. A la vérité ces sept feuilles ne donneraient guère que 300 lignes et ne suffiraient pas pour la transcription des Pastorales, qui en exigeraient environ 461 (Lagrange). Mais, constatation curieuse, on s'aperçoit que le copiste serre beaucoup son écriture dans la seconde moitié de son manuscrit et de plus en plus à mesure qu'il avance. Il a donc reconnu assez vite qu'il n'avait pas assez d'espace. Il aura également fini par se convaincre qu'il ne suffisait pas de serrer et qu'il ne lui restait plus qu'à ajouter trois ou quatre feuilles. Nous croyons, avec le P. Lagrange, que cette solution paraîtra « la plus vraisemblable ». *Critique textuelle*, t. II, p. 652-653. Cf. P. Benoît, *Le codex paulinien Chester Beatty*, dans *Rev. bibl.*, 1937, p. 58-60. Quant à la date de ce papyrus (coté *P. 46*), Sanders propose la seconde moitié du IIIe siècle; Kenyon se prononce pour la première moitié; Lietzmann et Wilcken remontent jusqu'aux environs de l'an 200. Un autre papyrus du IIIe siècle *(P. 31)* renferme un fragment de Tite, II.

Le catalogue *Claromontanus*, qui reflète les vues de Clément d'Alexandrie, énumère, parmi les *Epistulas Pauli*, « *ad Timotheum I, ad Timotheum II, ad Titum* ». — Origène, dans la VIIe homélie sur Josué, composée vers 240, présente les écrits du Nouveau Testament comme autant de trompettes sacerdotales qui ont renversé les murs de Jéricho; en dernier lieu retentissent aussi, pour achever la défaite du paganisme, les trompettes foudroyantes des quatorze épîtres de Paul,

in quatordecim epistolarum suarum fulminans tubis... Plusieurs, dit-il ailleurs *(In Matth.)*, ont voulu rejeter la deuxième épître à Timothée, comme apocryphe, à cause des noms de Jamnès et Mambrès, mais en vain. Il a composé un commentaire des Pastorales, dont il subsiste un fragment sur Tite, III, 10-11, *P. G.*, t. XIV, col. 1303 sq. — Saint Cyprien a cité nos trois épîtres, et le catalogue dit de Mommsen, joint à ses œuvres, compte treize épîtres de Paul; celle aux Hébreux est seule omise. — Au commencement du IVe siècle, Eusèbe de Césarée range les Pastorales parmi les ὁμολογούμενοι, livres reçus d'un commun accord comme canoniques. *H. E.*, III, XXV. Les grands manuscrits onciaux copiés à cette époque, le *Sinaiticus*, vers 330, et le *Vaticanus*, vers 340, les transcrivent à la suite des épîtres pauliniennes. — Un papyrus chrétien épistolaire (*Mélanges Bidez*, Bruxelles, 1934, t. II, p. 857-859), du début du IVe siècle, contient une réminiscence certaine de II Tim., I, 16.

L'ancienne version syriaque (fin du IIIe siècle?), antérieure à la *Peschittâ*, possédait les lettres de Paul, parmi lesquelles les Pastorales. Elles sont citées dans les *Démonstrations* d'Aphraate, composées de 337 à 344. Saint Éphrem, quelques années plus tard, les a commentées. La *Doctrine* dite *d'Addaï*, au début du Ve siècle, dit que les épîtres de Paul furent envoyées de la ville de Rome à l'Église des Syriens par Simon Pierre : souvenir peut-être d'une traduction faite à Rome par Tatien vers la fin du IIe siècle, mais à laquelle on reprochait des changements faits sous prétexte d'améliorer le style de l'Apôtre (cf. *H. E.*, IV, XXIX, 6) et qui, comme nous le verrons, excluait de parti pris deux lettres à Timothée. Au contraire, c'est par pure inadvertance que le catalogue syriaque des environs de l'an 400 a omis la première à Timothée, puisqu'il inscrit : « A Timothée, la seconde; à Tite ». — La version copte sahidique, qui peut remonter au IIIe siècle, possédait nos trois épîtres (il ne manque que quelques versets dans l'édition d'Oxford, *The Coptic version of the N. T. in the southern dialect*, t. V, 1920); de même la bohaïrique, venue un peu plus tard.

Il est inutile de pousser plus loin cette nomenclature. Partout, en Orient et en Occident, les Pastorales ont droit de cité, à titre d'écrits pauliniens, dans les listes canoniques comme dans les citations et les commentaires des Pères et dans les lectures liturgiques. Rappelons seulement la manière dont saint Jérôme, *Prol. in Titum*, *P. L.*, t. XXVI, col. 555 sq., reproche aux hérétiques, spécialement à Basilide, qui rejetait les trois épîtres, et à Tatien, qui n'admettait que la lettre à Tite, leurs attaques injustifiées.

4° *Oppositions hérétiques.* — Tandis que les Pastorales jouissaient parmi les fidèles d'une vénération universelle, elles rencontrèrent de bonne heure une opposition décidée de la part de plusieurs chefs de sectes. Clément d'Alexandrie dénonce, *Strom.*, VII, 17, Basilide, fondateur du gnosticisme dans la capitale de l'Égypte, et son disciple Valentin, le théoricien de la secte, qui, venu à Rome vers 136, fonda plus tard une école dans l'île de Chypre. Ils rejetaient les Pastorales, et Clément nous en explique la raison. Citant I Tim., VI, 20-21, qui recommande la fidélité à la doctrine traditionnelle : « C'est parce qu'ils sont condamnés par cette sentence, observe-t-il, que les fauteurs d'hérésie repoussent les épîtres à Timothée. » *Strom.*, II, 8. Les deux épîtres condamnent en effet toute doctrine étrangère, et la courte épître à Tite n'est pas moins sévère dans sa réprobation.

Vers la même époque, Marcion, originaire du Pont, enseignait aussi à Rome. Il ne reconnaissait pour canoniques que l'évangile de Luc et dix épîtres de Paul; encore « le rat du Pont », comme dit Tertullien, avait-il considérablement « rongé » ces écrits eux-mêmes. Il excluait du canon les trois Pastorales. Comment n'aurait-il pas repoussé des épîtres qui s'opposent si fortement à toute nouveauté doctrinale et qui soumettent tout enseignement au contrôle de la tradition et de la hiérarchie ecclésiastique? De plus, il avait imaginé un Dieu juste et sévère, créateur du monde et auteur de l'Ancien Testament, et un Dieu bon, qui a envoyé Jésus-Christ pour détruire l'œuvre du Dieu des Juifs; comment aurait-il accepté l'obligation faite à Timothée de se nourrir des saintes Écritures pour s'affermir dans la foi au Christ? II Tim., III, 14-17.

A Rome encore, vers 170, Tatien aurait retranché du *corpus* paulinien les deux épîtres à Timothée, tout en conservant la lettre à Tite. Ascète fougueux, il prêchait un encratisme intransigeant. On comprend son aversion pour des textes qui permettent aux jeunes veuves de se remarier, qui recommandent aux femmes mariées de se sanctifier par leurs devoirs d'état, aux chrétiens d'user de tout aliment et des biens d'ici-bas avec action de grâces, à Timothée malade de boire un peu de vin pour se fortifier.

Ainsi les hérétiques, comme le leur reprochait saint Jérôme, rayaient les Pastorales du nombre des écrits pauliniens et canoniques, non pour des raisons de critique historique ou textuelle, mais de leur propre autorité, *hæretica auctoritate*, sans autre motif que l'intérêt de leurs fausses théories. Seuls, les « audacieux » dont parle Origène accusaient les épîtres à Timothée d'accointance compromettante avec le livre apocryphe intitulé « Jamnès et Mambrès »; accusation sans valeur, car la tradition juive avait rendu ces deux noms célèbres bien avant que l'apocryphe ne s'en emparât. Aussi ces négations arbitraires et systématiques, loin d'ébranler l'autorité des Pastorales, la confirmaient au contraire en montrant que les erreurs nouvelles se sentaient visées et d'avance condamnées par les paroles de l'Apôtre.

Conclusion. — Explicitement proclamées pauliniennes et canoniques au IIIe siècle et dès la fin du IIe, à travers tout le monde chrétien, par les nombreuses Églises dont les témoignages sont parvenus jusqu'à nous, sans autre voix discordante que les protestations intéressées des hérétiques, regardées déjà comme Écriture sacrée dès la première moitié du IIe siècle par Justin, Polycarpe, Ignace et par divers documents ecclésiastiques, connues et largement utilisées par Clément de Rome moins de trente ans après la mort de l'Apôtre, les Pastorales se présentent avec les garanties les plus sûres d'authenticité et de canonicité.

II. Les Pastorales et la critique récente. — Les attaques des chefs de secte du IIe siècle n'eurent aucun succès; les Pastorales demeurèrent durant de longs siècles en possession de la confiance universelle. C'est en ces derniers temps seulement que les négations de jadis, presque oubliées, ont trouvé un écho.

1° *Premières attaques.* — Le premier, en 1804, J.-E.-C. Schmidt émit des doutes sur l'authenticité de I Tim. : le style, à son avis, différait de celui de l'Apôtre, les idées se suivaient sans ordre, la situation ne répondait à aucune des périodes connues de la vie de Paul. Schleiermacher en 1807 reprit ces objections. La lettre lui paraissait *unsympatisch;* un plagiaire l'avait composée à l'aide des deux autres pastorales, ce qui expliquait les ressemblances. Usteri, Bleck, Lücke, Neander, se rangèrent à ce sentiment. D'autres, avec H. Planck, *Bemerkungen über den ersten Brief an Tim.*, Gœttingue (1808), Beckhaus (1810), Berthold (1819) maintinrent l'opinion traditionnelle. Planck observait que la plupart des objections contre la première Pastorale pouvaient se tourner contre les deux autres.

2° *Négations radicales.* — En 1812, Eichhorn, faisant siennes les observations de Planck, déclara les trois lettres également suspectes : elles étaient l'œuvre

d'un disciple qui voulut consigner par écrit les leçons de l'Apôtre sur le gouvernement des Églises, ou même reconstituer une lettre perdue de Paul à Timothée. L'école de Tubingue attaqua avec acharnement les positions traditionnelles. En 1835, le chef de l'école, Baur, *Die sogenannten Pastoralbriefe...*, prétendait reconnaître dans les erreurs décrites par les trois Pastorales les doctrines gnostiques du IIe siècle, en particulier celles de Marcion et de Valentin. Les « antithèses d'une fausse science », I Tim., VI, 20, visaient ouvertement le fameux ouvrage de Marcion, les *Antithèses*, paru vers l'an 140. Toutes trois également se proposaient d'orner de l'auréole apostolique l'institution récente de la hiérarchie. Ainsi l'histoire des idées assignait aux Pastorales leur place certaine : elles n'étaient pas antérieures aux environs de l'an 140. Les disciples de Baur s'attachèrent à consolider et à étendre les bases historiques du système non sans aboutir parfois à des résultats divergents. Schenkel et Hilgenfeld retardaient la composition des Pastorales jusqu'au milieu du IIe siècle; Volkmar jusqu'en 170; Hausrath et Pfleiderer les remontaient au temps d'Adrien (117-138); Pfleiderer et Jülicher aux derniers temps de Trajan (98-117).

3° *Authenticité partielle; théorie fragmentaire.* — Tandis que Baur rejetait en bloc les trois Pastorales, Credner, en 1836, *Einleitung in das N. T.*, Halle, p. 466 sq., proposait l'hypothèse de fragments ou billets authentiques, dus à la plume de Paul, qui auraient servi, vers les dernières années du Ier siècle ou au début du suivant, à la rédaction des épîtres sous leur forme actuelle. Bon nombre de critiques adoptèrent cette vue, chacun d'ailleurs à sa manière, en sorte qu'il y a presque autant de systèmes que d'auteurs. Donnons un aperçu de cette bigarrure. Renan déclarait « difficile de décider » si les trois lettres étaient apocryphes d'un bout à l'autre ou partiellement authentiques; cependant, « peut-être, en certaines parties, à la fin de la deuxième à Timothée, par exemple, des billets de différentes dates ont-ils été mêlés ». *Saint Paul*, 1869, p. XLVIII sq.; 111-112. — Hausrath (1865) désignait comme fragments pauliniens II Tim., I, 1-2, 15-18; IV, 9-18, soit en tout une quinzaine de versets. — Krenkel (1869) admettait à peu près les mêmes versets, mais en ordre inverse, II Tim., IV, 19-21; 9-18 et I, 16-18, précédés de Tit., III, 12-13. — Hesse, *Die Entstehung der n. t. Hirtenbriefe*, Halle, 1889, gardait en entier II Tim., composée de deux lettres primitives, et la moitié environ de Tite, suspectant seulement ce qui regardait l'organisation des Églises. — A la même date, Knocke, *Commentar zu den Pastoralbriefen*, Gœttingue, 1889, se montrait encore plus conservateur : II Tim., résulte d'une combinaison de billets authentiques, bien que le compilateur n'ait pas toujours respecté l'ordre chronologique; I Tim. elle-même est paulinienne, à l'exception d'une vingtaine de versets, et dans celle à Tite l'éditeur n'a ajouté que quatre versets : I, 7, 9, 12-13. — Harnack, en 1897, *Chronologie*, t. I, p. 480-486, acceptait des « fragments très considérables » de II Tim. et « un bon tiers » de Tite, mais pas un verset sûrement paulinien dans I Tim., dont le fond primitif lui paraissait trop remanié. — Clemen, *Paulus, sein Leben und Wirken*, Giessen, 1904, revient, pour II Tim. et Tite aux fragments de Krenkel, soit 21 versets provenant de trois billets écrits en 57 (II Tim., IV, 19-22; Tit., III, 12-14), en 61 (IV, 9-18) et en 62 (I, 1, 15-18).

4° *Opinions modernes.* — Au milieu des attaques redoublées, l'authenticité des Pastorales avait encore pour défenseurs, non seulement tous les exégètes catholiques, parmi lesquels, en Allemagne, Hug (1808), Haneberg (1850), Maier (1852), Ginella (1865, en latin), Langen (1868), mais aussi beaucoup de protestants, surtout en Angleterre. Moffatt, dans son article *Timothy and Titus* de l'*Encyclop. biblica*, t. V, col. 5079-5096, fait sienne la thèse de Baur; il énumère cependant, parmi les critiques protestants, plus de partisans que d'adversaires de l'authenticité. H.-J. Holtzmann, l'un des plus illustres maîtres de l'école de Tubingue, n'a que mépris pour les efforts tentés en faveur des Pastorales. Persuadé que le monde d'idées où se meuvent les lettres en question trahit clairement leur origine tardive, il prononce dans son *Lehrbuch der n. t. Theologie* (réédité en 1911 par Jülicher et Bauer, t. II, p. 294, n. 1) : « Sur ce terrain, l'apologétique mise en œuvre ces derniers temps, soit du côté catholique par Belser, *Die Briefe des Apostels Paulus an Tim. und Tit.*, 1907, soit du côté protestant par Zahn, Barth et Wohlenberg, dans Zahns *Kommentar*, t. XIII, 1906, et surtout par les anglicans, tel que J.-D. James, *The genuiness and authorship of the Pastoral epistles*, 1906, n'est plus à prendre au sérieux.» A quoi Barth répondait sur le même ton, *Einleitung in das N. T.*, Leipzig, 1914, que c'est une bévue de regarder les Pastorales comme des écrits postérieurs au temps des apôtres. Le verdict de Holtzmann n'a pas empêché les travaux les plus sérieux soit des défenseurs pour établir plus solidement l'authenticité, soit des adversaires en quête de raisons plus décisives pour la miner, soit des neutres afin de justifier mieux leur *non liquet*. E. Kuhn, *Das Problem der Pastoralbriefe*, dans *Neue kirchliche Zeitschrift*, t. XXXII, 1921, p. 164-181, réclame la liberté d'examen contre les prétentions de la critique interne, mais hésite devant la nécessité d'admettre un second emprisonnement de l'Apôtre. St. John Parry, *The Pastoral Epistles*, Londres, 1920, se place précisément sur le terrain des idées et des institutions, où croyait triompher Holtzmann, pour défendre l'authenticité des Pastorales. G. Wohlenberg, dans la 3e édition de ses *Pastoralbriefe* (Zahn, *Komm. des N. T.*, t. XIII, 1923) reprend vigoureusement la même démonstration. M. Jones, *The New Testament in the twentieth Century*, 2e éd., Londres, 1924, croit constater que les Pastorales ne comptent plus dans les deux continents que quelques partisans isolés; il estime cependant que le problème reste ouvert, parce que ces lettres présentent bien plus d'affinité avec celles de Paul qu'avec la littérature du IIe siècle.

Ce dernier point est étudié avec une attention spéciale par P.-N. Harrison, *The problem of the Pastoral Epistles*, Oxford, 1921. Poussant plus loin qu'on n'avait fait encore l'investigation du vocabulaire et du style, il compare ces lettres soit avec les épîtres de Paul, soit avec la littérature ecclésiastique et profane des débuts du IIe siècle, et il conclut qu'elles doivent leur forme actuelle à un disciple de Paul, vivant sous le règne de Trajan ou d'Adrien, entre 110 et 130. Cependant il y a, dit-il, des traits personnels si bien dans le genre des vraies lettres de Paul, que nous pouvons affirmer en toute sûreté que personne n'aurait jamais songé à douter de leur authenticité, n'eût été le contexte où ils se rencontrent. Il distribue ces détails privilégiés en cinq groupes ou billets authentiques. Le premier contient les quatre versets Tit., III, 12-15; il fut écrit de Macédoine quelques mois après II Cor., X-XIII et avant II Cor., I-IX (car Harrison dédouble la seconde aux Corinthiens). — De Macédoine, après la visite à Troas mentionnée II Cor., II, 2-13, Paul envoie à Timothée quatre versets et demi, II Tim., IV, 13-15, 20, 21*a*, l'invitant à le rejoindre avant l'hiver. — Arrêté à Jérusalem et conduit à Césarée, Paul écrit quelques mots, II Tim., IV, 16-18*a*, pour donner à Timothée des nouvelles de ses deux apologies, qui eurent lieu, la première devant le peuple, Act., XXII, l'autre devant le Sanhédrin, Act., XXIII. — La qua-

trième lettre, II Tim., IV, 9-12, 22 *b*, date du temps de la captivité romaine, en 62. — La cinquième et dernière, en cette même année, est une lettre d'adieu, la plus longue de toutes, comprenant II Tim., I, 16-18; III, 10-11; IV, 1-2*a*, 5*b*, 6-8, 18*b*, 19, 21*b*, 22*a*. B.-N. Streeter, *The primitive Church*, Londres, 1930, se déclare gagné par la démonstration de Harrison, qui a dissipé tous ses doutes!

P.-N. Harrison n'a pas pourtant conquis tous ses compatriotes. Sir Robert Falconer, auteur de l'article *Épîtres Pastorales*, dans le *Dictionary of the Bible* de Hastings, revient sur ce sujet dans *The Pastoral Epistles*, Oxford, 1937. Il reconnaît comme paulinienne la majeure partie de II Tim., écrite peu avant la mort de l'Apôtre, durant sa seconde captivité à Rome. La lettre à Tite, antérieure à la précédente, est aussi de Paul quant au fond, mais a subi de fortes retouches. Dans I Tim., un compilateur a reproduit des recommandations sur la piété chrétienne et des règlements ecclésiastiques dont Timothée serait l'auteur. Du reste, le tout remonterait assez haut, car le rédacteur avait achevé son travail avant la lettre de Clément aux Corinthiens.

Une des thèses les plus hardies de la critique radicale en ces dernières années et qui mérite un peu d'attention à titre de curiosité, est celle de M. Paul-Louis Couchoud : *La première édition de saint Paul*, dans le volume *Premiers écrits du christianisme*, Paris, 1930, qui ouvre la collection des *Annales d'histoire du christianisme*. Il prétend que le premier recueil authentique des lettres de Paul a été édité par Marcion, sous le titre *Apostolicon*, vers l'an 140. Au lieu de quatorze épîtres, cette édition n'en renfermait que dix, elles-mêmes plus courtes que les nôtres. Dédaignant le témoignage des auteurs ecclésiastiques qui, comme Tertullien, accusent « le rat du Pont » d'avoir rongé et mutilé le canon traditionnel reçu des apôtres, M. Couchoud se fait fort de démontrer « par une méthode purement critique » que « l'*Apostolicon* n'est pas une mutilation de l'édition longue, mais au contraire que l'édition longue n'est qu'un *Apostolicon* remanié et augmenté ». Cf. Lagrange, *Saint Paul ou Marcion?* dans *Rev. bibl.*, 1932, p. 5-30. Les Pastorales ne faisaient pas partie de l'*Apostolicon*. « Postérieures à Marcion, elles sont une addition manifeste au *corpus* paulinien primitif. » Pour le prouver, M. Couchoud, revenant à la thèse vieillie de Baur, prétend que I Tim., VI, 20, par la sentence : « Fuis les antithèses de la fausse gnose », promulgue la condamnation du livre de Marcion intitulé *Antithèses*, condamnation qui fut portée en 144. Au P. Lagrange, qui oppose, entre autres raisons, l'utilisation des épîtres de Paul dans leur texte long par Clément de Rome vers 90, cinquante ans avant Marcion, M. Couchoud répond hardiment que la lettre de Clément est postérieure à Marcion, et il fait honneur à son collaborateur, M. Delafosse (Turmel), d'avoir signalé pour la première fois, en 1928, des traces de polémique marcionite dans la lettre de Clément. Devant tant d'affirmations arbitraires, on ne s'étonnera pas que la thèse de M. Couchoud sur l'*Apostolicon* de Marcion, première et authentique édition de saint Paul, ait été qualifiée par M. Loisy de crise de « *marcionite* aiguë ».

En Allemagne, Adolf Jülicher, *Einleitung in das N. T.*, 5e et 6e éd., Tubingue, 1913, p. 150-172, reconnaît, contre Schleiermacher, l'unité d'inspiration et de composition des trois Pastorales et les déclare toutes également inauthentiques, pour cinq motifs : 1. style très différent de celui des lettres authentiques; 2. piété d'un aspect tout nouveau; 3. erreurs qui n'ont rien de commun avec celles que Paul eut à combattre; 4. organisation hiérarchique développée; 5. situation historique incompatible avec l'histoire. De son côté, M. Dibelius, *Die Pastoralbriefe*, 2e éd., Tubingue, 1930, (dans le *Handbuch zum N. T.*, de H. Lietzmann) reproche à la théorie des fragments de soulever plus de difficultés qu'elle n'en résout et discerne partout des vestiges des temps postapostoliques.

Cependant, la récente découverte des papyrus Chester Beatty semble avoir procuré à l'hypothèse des billets un regain de faveur. Comme nous l'avons dit col. 1042, le *codex* de saint Paul, tel qu'il nous est parvenu, s'arrête avant les Pastorales, mais il renfermait au moins sept autres feuillets que l'on n'a pas retrouvés. Le scribe n'avait pas l'intention de laisser en blanc ces sept feuilles, car dans les pages précédentes, il serre de plus en plus son écriture à mesure qu'il avance. Malgré tout, même s'il avait réussi à gagner encore quelques lignes par page, les sept feuillets n'auraient pas suffi pour la transcription des Pastorales. Nous avons dit que le scribe aura finalement reconnu la nécessité d'ajouter quelques pages. M. Henry-A. Sanders, le savant éditeur du *Codex* en 1935, propose une autre solution : le scribe écourte les Pastorales. Il retranche d'abord l'épître la plus brève, celle à Tite, qui lui paraît la moins authentique. Il réduit ensuite les deux épîtres à Timothée à un noyau qui serait seul paulinien. Mais cette solution est inacceptable. En effet même dans l'hypothèse des critiques, les billets n'ont jamais été publiés séparément; les faussaires les auraient incorporés dans une composition plus large pour donner à l'ensemble un air paulinien. « Le manuscrit Beatty présente le texte canonique de Paul solidement arrêté... Un corpus paulinien du IIIe siècle n'aurait sûrement pas inséré des billets primitifs, dont l'existence est un pur postulat de la critique. » Lagrange, *Critique rationnelle*, p. 653. Nommons encore parmi les partisans de l'hypothèse fragmentaire, M. Goguel, *Introduction au N. T.*, t. IV, Paris, 1926, p. 476-561; R. Bultmann, art. *Pastoralbriefe*, dans *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tubingue, t. IV, 1930, col. 993-996.

Dans son ouvrage *Pastoralbriefe und Gefangenschaftsbriefe zur Echtheitsfrage der Pastoralbriefe*, dans les *Neutestam. Forschungen* de Otto Schmitz, I, 6, Gütersloh, 1930, W. Michaelis, professeur à l'université de Berne, se fait le champion résolu de l'authenticité totale des trois Pastorales. Il se place, il est vrai, à un point de vue particulier. Supposant établie la théorie qu'il a émise en 1925 dans *Die Gefangenschaft des Paulus in Ephesus und das Itinerar des Timotheus*, à savoir que les quatre épîtres dites de la captivité (Eph., Phil., Col., Philem.) ont été composées durant un emprisonnement de Paul à Éphèse, au cours de sa troisième mission, et non, selon l'opinion traditionnelle, pendant sa détention à Rome, Michaelis montre que ce déplacement est favorable à la cause des Pastorales, écrites après la première captivité romaine. Il en résulte en effet un nouveau groupement, qui rapproche les unes des autres et rend presque contemporaines la plupart des épîtres de Paul, et l'intervalle de cinq ans qui les sépare ainsi des Pastorales rendrait plus explicable le changement des situations. En fait, la plupart des arguments que Michaelis fait valoir en faveur des Pastorales sont assez indépendants de la thèse sur la captivité éphésienne pour garder leur force en tout état de cause.

5° *Les objections.* — Les diverses objections contre l'authenticité des Pastorales peuvent se ramener aux cinq chefs énoncés par Ad. Jülicher, *Einleitung in das N. T.*, p. 150-172. — 1. *Situation historique.* Les enseignements historiques fournis par les Pastorales décrivent des événements et une situation qu'il est impossible de faire concorder avec aucune des périodes de la vie de l'Apôtre connues par ses lettres authentiques et par les Actes. — 2. *Langue.* Le vocabulaire et le style

des Pastorales diffèrent tellement des mots et du langage des autres épîtres de Paul, qu'on ne peut attribuer les unes et les autres au même écrivain. — 3. *Doctrine.* Les vues dogmatiques et les principes de conduite énoncés dans les Pastorales se distinguent foncièrement de l'évangile prêché par saint Paul. — 4. *Erreurs combattues.* Les erreurs auxquelles s'attaquent les Pastorales ne ressemblent en rien à celles que saint Paul a combattues dans ses diverses épîtres et s'apparentent au contraire aux doctrines gnostiques et aux hérésies qui ont fait leur apparition après les temps apostoliques. — 5. *Institutions.* Enfin l'organisation des communautés chrétiennes et surtout de la hiérarchie ecclésiastique atteint un degré d'évolution qui dépasse de beaucoup le temps des apôtres et qui se vérifie seulement dans les lettres de saint Ignace d'Antioche et de saint Polycarpe. Avant d'aborder ces questions, il importe de donner l'analyse des épîtres.

III. Analyse des épitres. — ***Première a Timothée.*** — 1° *Recommandations sur la prédication* (I, 3-20). — A la prédication des faux apôtres, avides de nouveautés et fiers de passer pour des docteurs de la Loi (1-4), dont ils ne comprennent pas la vraie portée (8-11), Paul oppose son propre apostolat (12-17) et il exhorte Timothée à l'imiter (18-20). — 1. *Les faux apôtres* (3-7). Paul, se rendant en Macédoine, a laissé Timothée à Éphèse avec mandat d'interdire la prédication à ceux qui enseignent des doctrines étrangères, des fables et des généalogies interminables, qui n'ont rien d'édifiant et ne produisent que des disputes (4). La prédication doit avoir pour but la charité (5). C'est ce qu'oublient certains prédicateurs égarés en un vain bavardage, qui se disent docteurs de la Loi et ne la comprennent pas (6-7). — 2. *La Loi* (8-11). La Loi est bonne, quand on en use légitimement; elle s'adresse non au juste, mais au pécheur qu'elle veut détourner du mal par la menace du châtiment; longue énumération de fautes graves. — 3. *Le véritable apôtre* (12-17). Au souvenir de l'Évangile qui lui a été confié, Paul se sent pénétré de reconnaissance envers le Christ qui a daigné le choisir, lui, persécuteur! Qui pourra douter que le Christ soit venu pour sauver les pécheurs quand Paul a été le premier objet de sa miséricorde. A Dieu seul honneur et gloire! — 4. *Exhortation à Timothée.* Il est recommandé à Timothée de faire honneur aux prophéties, qui l'ont désigné pour le ministère; qu'il garde la pureté de la foi et de la conscience; pour les avoir répudiées, plusieurs ont apostasié, parmi lesquels Hyménée et Alexandre (18-20).

2° *Recommandations liturgiques* (II, 1-15). — 1. *Prière publique* (1-8). Il faut prier pour tous, spécialement pour les rois et pour tous ceux qui exercent quelque autorité; ainsi l'Église jouira de la paix. Dieu en effet veut le salut de tous les hommes, car il n'y a qu'un Dieu et il n'y a aussi qu'un seul médiateur, Jésus-Christ, qui s'est livré en rançon pour tous. Ce fait a été attesté en son temps et c'est pour en rendre témoignage que Paul a été établi apôtre et docteur des nations. — 2. *Bonne tenue des femmes à l'église* (4-10) : qu'elles soient parées, non d'habits somptueux, mais de bonnes œuvres. — 3. *Sujétion de la femme* (11-15). Il n'est pas permis aux femmes d'enseigner dans les assemblées. La femme doit rester soumise à l'homme, car elle lui est inférieure par nature, comme le montre l'histoire de la création et de la chute. Elle méritera le salut par la fidélité à ses devoirs d'état.

3° *Recommandations au sujet des ministres de l'Église* (III, 1-16). — Paul indique à Timothée comment il doit se conduire dans le choix des épiscopes (1-7) et des diacres (8-13), pour faire honneur au grand mystère de Jésus (14-16). — 1. *Épiscopes* (1-7). Rien de plus louable que d'aspirer à la fonction d'épiscope, à la condition d'avoir les qualités requises. L'épiscope doit n'avoir été marié qu'une fois; il doit être chaste, hospitalier, capable d'enseigner, montrer par le bon gouvernement de sa maison qu'il saura prendre soin de l'Église, jouir, même auprès des païens ou des Juifs, d'une bonne réputation. On écartera de cette charge les néophytes. — 2. *Diacres et diaconesses* (8-13). Paul exige aussi des diacres dignité de vie, sobriété, piété, pureté. Comme les épiscopes, ils doivent n'avoir été mariés qu'une fois et faire preuve de prudence par le bon ordre de leur maison. Des femmes qu'on recevra pour diaconesses il faut exiger une vie honnête, la charité dans les paroles, la sobriété, la fidélité en toutes choses. — 3. *Mystère de piété* (14-16). Timothée suivra fidèlement ces instructions pour l'honneur de l'Église, qui est la maison de Dieu, la colonne et le soutien de la vérité, et qui enseigne au monde le grand mystère de piété, Jésus-Christ, merveilleusement manifesté sur la terre et maintenant glorifié au ciel.

4° *Recommandations doctrinales* (IV, 1-16). — Pour lutter contre les erreurs qui vont déborder de toutes parts (1-6), que Timothée s'exerce à la piété et soit fidèle aux grâces de son ordination (7-16). — 1. *Les faux docteurs* (1-7). L'Esprit dit clairement que, dans les derniers temps, il se produira des apostasies, à cause des docteurs de mensonge qui répandront des doctrines diaboliques et en imposeront par leur ascétisme apparent. D'autres débitent des fables profanes et des contes de vieilles femmes (7*a*). — 2. *Science et sainteté* (7 *b*-14). Ces deux mots résument les divers conseils que Paul donne ici à Timothée : s'exercer à la piété, qui a les promesses du présent et de l'avenir (7*b*-8); travailler et lutter en mettant notre espérance en Dieu (9-10); prêcher d'exemple et de parole (12-13); mettre à profit les grâces sacerdotales (14-16).

5° *Devoirs envers les diverses classes de la société* (V, 1-VI, 2). — 1. *Respect pour tous* (1-2). Respect mêlé d'affection envers les vieillards et aussi envers les jeunes. — 2. *Les veuves* (3-16). Paul distingue diverses catégories de veuves. Celles qui vivent chrétiennement dans le veuvage, méritent toute estime (3). Si elles ont une famille, que leurs enfants ou petits-enfants s'acquittent envers elles du devoir de la piété filiale. Celles qui demeurent seules et sans ressources mettront leur confiance en Dieu : l'Église se chargera de leur entretien (5-8, 16). On n'admettra pour l'office de diaconesses que les veuves ayant au moins soixante ans, mariées une seule fois, recommandables par une vie de vertu et de dévouement (9-10). Les jeunes veuves seront écartées de ces fonctions, de peur qu'après avoir promis de ne point se remarier elles ne manquent à leur engagement, comme il est arrivé; mieux vaut pour elles se remarier (11-15). — 3. *Les presbytres* (V, 17-22). Les presbytres qui gouvernent bien, surtout ceux qui se livrent au ministère de la parole et de l'enseignement, méritent double honneur, car, selon l'Écriture, à l'ouvrier est dû son salaire. Que Timothée ne prête l'oreille à aucune accusation contre un presbytre, si elle n'est appuyée de témoins dignes de foi. Pour prévenir tout scandale, que Timothée n'impose les mains à aucun candidat sans un examen sérieux : sinon il se rendrait complice des péchés d'autrui. En passant, Paul invite Timothée à cesser de ne boire que de l'eau et à prendre un peu de vin à cause de sa faible santé (23). Il revient au discernement si nécessaire à un supérieur : le mérite ou le démérite se reconnaissent parfois à première vue, mais il faudra souvent un examen approfondi (24-25). — 4. *Esclaves* (VI, 1-2). Que les esclaves redoublent de respect envers leurs maîtres païens, pour ne pas donner occasion de blasphémer la foi chrétienne. Si leur maître est chrétien, qu'ils le servent d'autant mieux, puisqu'ils ont en lui un frère.

6° *Derniers avis* (VI, 3-20). — 1. *Cupidité des faux*

docteurs (3-6). Hors de l'enseignement traditionnel, il n'y a qu'orgueil, ignorance, besoin maladif de discussions et de querelles de mots, chez des hommes qui ne voient dans la piété qu'une source de gain. — 2. *Désintéressement de l'ouvrier évangélique* (6-10). La vraie piété est un gain en effet, parce qu'elle nous apprend à nous contenter du nécessaire, tandis que l'amour de l'argent est la source de tous les maux et conduit à la perte de la foi. — 3. *Recommandations personnelles* (vi, 11-16). « Pour toi, homme de Dieu, fuis ces désirs, recherche la justice, la piété, la patience, la douceur; combats le bon combat pour mériter la vie éternelle, en vue de laquelle tu as fait ta belle profession de foi devant tant de témoins. » — 4. *Aux riches* (17-19). Que les riches mettent leur espérance non dans ces richesses incertaines, mais en Dieu; qu'ils soient généreux et riches en bonnes œuvres et qu'ils se préparent ainsi le solide et beau trésor de la vie éternelle. — 5. *Garder le dépôt* (20-21). Paul résume ses enseignements dans une adjuration finale : que Timothée garde le dépôt de la foi! Qu'il évite les vains discours sur des matières profanes; qu'il ne discute pas les objections (ἀντιθέσεις) d'une fausse science qui a entraîné à l'apostasie plusieurs de ses adeptes.

DEUXIÈME ÉPITRE A TIMOTHÉE. — 1° *Première partie : exhortation à la constance et au courage* (i, 3-ii, 13). — 1. *Action de grâces* (i, 3-5). Paul rappelle avec émotion, sous forme d'action de grâces, son amour pour Timothée, la foi qu'il a toujours admirée en lui, à l'exemple de son aïeule Loïs et de sa mère Eunice. — 2. *Raviver la grâce du sacerdoce* (i, 3-14). Que Timothée ranime en lui la grâce qu'il a reçue par l'imposition des mains de Paul (6-7); qu'il n'ait point honte de l'Évangile ni de la captivité que subit l'Apôtre, et qu'il s'arme de courage pour partager les souffrances de son maître (9-10). Héraut et apôtre de l'Évangile, Paul est heureux de souffrir, assuré que le Seigneur auquel il s'est confié lui gardera son dépôt jusqu'au dernier jour. Que Timothée de son côté conserve le souvenir des saines paroles qu'il a entendues et qu'il garde le bon dépôt (11-14). — 3. *Amis d'un jour et amis fidèles* (15-18). Paul donne des nouvelles qui sont des leçons. Tous ceux d'Asie parmi lesquels Phygèle et Hermogène, l'ont abandonné, rougissant sans doute de ses chaînes; au contraire, Onésiphore est venu en personne le trouver et le consoler dans sa prison. — 4. *Le soldat du Christ* (ii, 1-7). Que Timothée ait soin de transmettre les enseignements qu'il a reçus à des disciples qui seront capables à leur tour d'en instruire d'autres (2). Comme un bon soldat, qu'il serve courageusement et exclusivement le Christ qui l'a enrôlé. Comme l'athlète, qu'il observe toutes les règles. Qu'il ait la patience du laboureur. — 5. *Par la souffrance à la gloire* (ii, 8-13). Le souvenir de la résurrection du Christ fortifiera Timothée comme elle soutient l'Apôtre. Si nous mourons avec le Christ, avec lui nous vivrons; si nous souffrons avec lui, avec lui nous régnerons.

2° *Deuxième partie : lutte contre l'erreur* (ii, 14-iv, 8). — 1. *Erreurs contagieuses* (ii, 14-18). Ne pas entrer en discussion avec les faux docteurs; exposer simplement la parole de vérité; éviter les discours vains et profanes : ils se propagent comme la gangrène et finissent par ruiner la foi, tels Hyménée et Philète, qui prétendent que la résurrection a déjà eu lieu. — 2. *Malgré tout, confiance* (19-21). Malgré tout, le fondement posé par Dieu demeure ferme; Dieu veille sur les siens. — 3. *Vie pure et zèle discret* (22-26). Fuir les passions et s'attacher aux vertus chrétiennes; éviter les questions folles et déréglées. — 4. *Les faux docteurs des derniers temps* (iii, 1-9). Paul prévoit pour les derniers temps l'entrée en scène de pseudo-docteurs qui, sous les apparences de la piété, cacheront des vices affreux (1-3). Déjà ils sont à l'œuvre; ils pénètrent dans les familles pour y séduire des femmes de rien, chargées de péchés. Comme Jamnès et Jambrès, les adversaires de Moïse, ils résistent à la vérité, mais à la fin leur folie éclatera à tous les yeux. — 5. *Nécessité de la force en face de ces faux docteurs* (iii, 10-iv, 8). Timothée connaît la vie de son maître, les persécutions endurées par lui : ainsi tous ceux qui veulent servir le Christ auront à souffrir persécution; quant aux méchants, ils s'enfonceront toujours plus avant dans le mal. Que Timothée demeure ferme dans l'enseignement qu'il a reçu (10-14). Il trouvera consolation et force dans les Écritures qui, inspirées de Dieu, sont pour l'homme une source de science et de sainteté (15-17). De nouveau, dans une exhortation pressante, Paul adjure Timothée de se livrer à la prédication avec d'autant plus d'application et de zèle, que le temps viendra où les hommes n'auront plus de goût que pour les fables et pour les maîtres qui flatteront leurs convoitises (iv, 1-6). En finissant (iv, 6-8), Paul se donne lui-même en exemple : il a combattu le bon combat, il n'a plus qu'à recevoir la couronne de justice qui lui est réservée.

Épilogue : renseignements divers et recommandations (iv, 9-22). — L'Apôtre presse son disciple de le rejoindre avant l'hiver et lui donne des renseignements sur ses divers collaborateurs. Que Timothée amène Marc (9-15). Dans sa première plaidoirie, Paul a été abandonné de tous, mais le Seigneur l'a aidé et il a été délivré de la gueule du lion; maintenant Dieu le sauvera en l'appelant au royaume céleste (10-18). Salutations pour Aquila, Priscille et la famille d'Onésiphore, de la part des amis communs.

ÉPITRE A TITE. — *Prologue.* — Dans une adresse solennelle, Paul explique l'objet de son apostolat : inculquer aux élus la foi, faire connaître la vérité qui est selon la piété, promettre la vie éternelle.

1° *Première partie : recommandations doctrinales* (i. 1-16). — 1. *Presbytres-épiscopes* (i, 5-9). Paul a laissé Tite en Crète pour achever de tout organiser et pour établir des presbytres dans toutes les villes. Le sujet doit être irréprochable, n'avoir été marié qu'une fois, n'avoir que des enfants qui soient de bons chrétiens, car il faut que l'épiscope soit exempt de tout vice, capable d'enseigner les fidèles et de réfuter les contradicteurs. — 2. *Faux docteurs* (10-16). Il y a en effet, surtout parmi les Juifs, des gens insubordonnés, vains discoureurs, qui pervertissent les familles en enseignant pour un gain honteux. Il faut les reprendre sévèrement, afin qu'ils ne s'attachent pas aux fables judaïques. Tout est pur pour les purs; rien n'est pur pour ceux dont la conscience est souillée : ils confessent Dieu des lèvres et le renient par leurs œuvres.

2° *Deuxième partie : morale sociale* (ii, 1-15). — 1. Tite doit exhorter les divers groupes de fidèles, vieillards, femmes âgées, jeunes gens (2-6). Tite lui-même donnera à tous le bon exemple et enseignera avec soin la vérité (7-8). Les esclaves par leur tenue feront honneur à la doctrine de Dieu, notre Sauveur — 2. *Raison de ces exhortations* (ii, 11-15). Nous devons agir ainsi, car la grâce salutaire de Dieu s'est manifestée pour que, renonçant aux convoitises du monde, nous vivions dans la piété, en attendant l'avènement glorieux de notre grand Dieu et Sauveur le Christ-Jésus, qui nous a rachetés et purifiés et qui a fait de nous son peuple. — 3. *Avis plus généraux* (iii, 1-7). Soumission aux autorités (1); douceur et charité envers le prochain (2). De nouveau, l'Apôtre revient sur la grande preuve de l'amour et de la bonté de Dieu pour les hommes; selon sa miséricorde, Dieu nous a sauvés par le baptême de régénération et de rénovation (4-7). — 4. *Encore les faux docteurs* (iii, 8-10). Que les croyants s'appliquent aux bonnes œuvres; voilà qui

est bon et utile aux hommes. Quant aux folles questions, généalogies, discussions, disputes sur la Loi, elles sont inutiles et vaines. Si quelqu'un s'obstine, après une double admonition, il faut l'écarter.

Épilogue (III, 12-15). — Paul se propose d'envoyer Artémas ou Tychique remplacer Tite en Crète. Dès leur arrivée, qu'il vienne le rejoindre à Nicopolis (en Épire), où Paul compte passer l'hiver. Échange de salutations et souhait de grâce (15).

IV. Unité des trois épitres. — L'analyse que nous venons de donner montre déjà la grande analogie de fond et même, dans une certaine mesure, de forme et d'expression qui existe entre les trois Pastorales.

1° *Démonstration de cette unité.* — 1. *Rapports entre Tite et Tim.* — L'identité des sujets traités est frappante entre I Tim. et Tite. Cette dernière épître se retrouve presque tout entière dans la première. La section concernant les presbytres-épiscopes, Tit., I, 5-9, reproduit, sauf certains détails, les avis donnés à Timothée, III, 1-7, pour le choix des épiscopes, appelés également presbytres, V, 17-19. Les instructions contre les fausses doctrines, Tit., I, 10-16; III, 8-10, présentent, avec quelques traits particuliers à l'île de Crète, maints caractères identiques à ceux des deux épîtres à Timothée : bavardages, I Tim., I, 6; VI, 20, etc., fables judaïques et généalogies sans fin, I Tim., I, 3-4, discussions dégénérant en querelles, I Tim., I, 4; II Tim., II, 23; chez les docteurs, amour du lucre, prosélytisme audacieux dans les familles, II Tim., III, 6, vices cachés sous des apparences de piété, II Tim., III, 5. Dans les recommandations aux diverses catégories de personnes, l'épître à Tite, II, 1-10, insiste, comme les précédentes, sur la sobriété (νηφάλιος : Tit., II, 2; cf. I Tim., III, 2, 11; le mot n'est pas ailleurs dans le Nouveau Testament); la prudence (σώφρων : Tit., I, 8; II, 2, 5; cf. I Tim., III, 2; pas ailleurs); une foi saine (ὑγιαίνοντας τῇ πίστει, Tit., I, 13; II, 2), une doctrine saine (ὑγιαινούσῃ διδασκαλίᾳ, Tit., I, 9; II, 1; I Tim., I, 10; II Tim., IV, 3); des discours sains (λόγον ὑγιῆ, Tit., II, 8; ὑγιαινόντες λόγοι, I Tim., VI, 3; II Tim., I,13). Les termes ὑγιαίνω, ὑγιής, ne sont pris métaphoriquement dans le Nouveau Testament qu'en ces neuf endroits des Pastorales. Devoir d'éviter les querelles et de montrer toute douceur envers tous, Tit., III, 2; II Tim., II, 24, de s'appliquer aux bonnes œuvres, Tit., II, 7, 14; III, 8, 14; I Tim., V, 10, 25; VI, 18, d'être prêt à toute bonne œuvre, Tit., III, 1 et II Tim., II, 21. Tite doit être le modèle des bonnes œuvres, τύπος καλῶν ἔργων, II, 7, comme Timothée le modèle des fidèles, τύπος τῶν πιστῶν, I Tim., IV, 12. De part et d'autre, la doctrine évangélique est décrite comme conforme à la piété : ἀληθείας τῆς κατ' εὐσέβειαν, Tit., I, 1, τῇ κατ' εὐσέβειαν διδασκαλίᾳ. I Tim., VI, 3. De part et d'autre, Dieu le Père est appelé « notre Sauveur », 3 fois, dans Tit., et 3 dans I Tim., sans exclusion d'ailleurs du Christ-Jésus, Tit., I, 4; II, 13; III, 6; II Tim., II, 1-10, et c'est par son ordre que Paul est apôtre : κατ'ἐπιταγὴν Θεοῦ σωτῆρος ἡμῶν, Tit., I, 3; I Tim., I, 1. Ainsi que les lettres à Timothée, celle à Tite présente le mystère du salut comme une manifestation de la bonté de Dieu, préparée dès avant les siècles, révélée maintenant, en son temps, par l'apparition de Jésus-Christ, notifiée au monde par l'évangile dont Paul est le héraut : Tit., I, 2-3; II, 11-14; III, 4-6; cf. II Tim., I, 9-11; I Tim., II, 5-6. Notons dans ce contexte beaucoup d'expressions semblables : l'évangile ou le message qui m'a été confié, ὃ ἐπιστεύθην ἐγώ, Tit., I, 3; I Tim., I, 11; la grâce ou la bonté de Dieu, donnée ou promise πρὸ χρόνων αἰωνίων, Tit., I, 2; II Tim., II, 9, manifestée maintenant ou en son temps, καιροῖς ἰδίοις, Tit., I, 3; I Tim., II, 6; VI, 15; le salut, non par nos œuvres, mais par la miséricorde divine. Tit., II, 5 et II Tim., I, 9. Il nous faut vivre pieusement, en attendant « la manifestation, ἐπιφάνεια, de la gloire de notre grand Dieu et Sauveur Jésus-Christ ». Tit., II, 12-13. Même devoir, εὐσεβῶς ζῆν, dans II Tim., III, 12, et même attente du grand jour, I Tim., VI, 14. Dieu veut sauver tous les hommes, Tit., II, 11; I Tim., II, 4, et le Christ s'est livré pour nous afin de nous racheter. Tit., II, 14; I Tim., II, 5. Tite doit, comme Timothée, enseigner et reprendre avec autorité, sans s'en laisser imposer par qui que ce soit. Tit., II, 15; I Tim., IV, 12.

Cette analogie de dangers, d'adversaires, de besoins, de conseils, d'aperçus dogmatiques et de recommandations morales, bref cette parenté étroite de forme et de fond montre que l'épître à Tite a été écrite sous l'empire des mêmes préoccupations que les deux autres pastorales et qu'elle forme bloc avec celles-ci.

2. *Rapports entre les deux épîtres à Timothée.* — La ressemblance n'est pas moins évidente entre les deux épîtres à Timothée. On ne trouve, il est vrai, dans la deuxième, ni les instructions relatives au choix des épiscopes-presbytres, des diacres et des diaconesses, ni les recommandations touchant la prière publique, ni les avis à l'égard des veuves, des esclaves et des riches, sujets qui prennent une bonne moitié de la première à Timothée. L'Apôtre n'avait pas à revenir aux directives déjà données, d'autant que le laps de temps entre les deux lettres paraît assez court. Mais des erreurs de plus en plus audacieuses menaçaient l'Église et se propageaient; c'est sur ce point que Paul sent le besoin d'attirer l'attention et les efforts de Timothée : aussi redouble-t-il de vigueur dans la description du mal, et d'insistance pour fortifier Timothée dans cette lutte.

En outre, la pensée de sa fin prochaine réveille toute sa tendresse et redouble sa sollicitude. De là l'appel à tant de souvenirs personnels sur Timothée et sa famille, I, 3-5, sur son enfance pieuse et studieuse, III, 15-17, son sacerdoce, I, 6, sa vocation à l'apostolat, I, 9, ses travaux et ses épreuves en compagnie de Paul, III, 10-12; de là aussi le besoin que Paul ressent de revoir une dernière fois son « enfant ». IV, 9, 16-18, 21. Cette lettre est donc marquée d'un cachet distinctif. Sa ressemblance avec la première n'est que plus frappante. L'adresse est presque identique. Dès l'action de grâces Paul s'abandonne à ses confidences, I, 3-5, avec la même émotion qu'en parlant jadis de sa conversion. I Tim., I, 12-16. La vocation à l'apostolat s'exprime dans les mêmes termes, εἰς ὃ ἐτέθην ἐγὼ κήρυξ καὶ ἀπόστολος, I, 11; I Tim., II, 7 (κήρυξ ne se retrouve dans le Nouveau Testament que II Petr., II, 5, où il s'agit de Noé); même métaphore du dépôt à garder, qui traduit une idée si importante, I, 14; II Tim., I, 12-14; II, 2 (παραθήκη est propre à ces trois passages du Nouveau Testament); Hyménée, II Tim., II, 17, et Alexandre, IV, 14, sont peut-être les deux hérétiques de même nom mentionnés I Tim., I, 20; Paul se donne en exemple d'encouragement, I, 8, parce que le Christ l'a choisi εἰς ὑποτύπωσιν, I Tim., I, 16 (mot employé en un autre sens, II Tim., I, 13, et pas ailleurs dans le Nouveau Testament); il invite à fuir τὰς βεβήλους κενοφωνίας, II, 16; I Tim., VI, 20 (le second mot est propre aux Pastorales et le premier ne se retrouve que Hebr., XII, 16), les folles discussions (ζητήσεις, au pluriel dans les Pastorales seulement), « les fables », les « logomachies », VI, 4; I Tim., II, 14, λογομαχεῖν (deux *hapax* bibliques) ou querelles de mots qui mènent aux disputes de fait, VI, 4; II Tim., II, 23-24; l'erreur est assimilée à la maladie, gangrène, II, 17; νοσῶν, I Tim., VI, 4. Est signalée l'apparition des docteurs de mensonge aux derniers temps, III, 1-9 et I Tim., IV, 1-3; il faut lutter contre l'erreur par la prédication

inlassable de la doctrine traditionnelle, avec fermeté et aussi avec grande charité, II, 24-25 et I Tim., VI, 11; Tit., III, 2, dans l'espoir d'amener les opposants εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας (expression propre aux Pastorales et à Hebr., X, 26) et de les délivrer du filet du diable, παγὶς τοῦ διαβόλου, II, 26 et I Tim., III, 7 (*hapax* du Nouveau Testament); la confiance est appuyée sur la certitude que l'Église est le ferme fondement posé par Dieu. II, 19 et I Tim., II, 15. La seconde épître, comme la première, félicite Timothée de la science qu'il a dès longtemps acquise, III, 10-15 et I Tim., IV, 6; elle l'invite à ranimer en lui la grâce de l'ordination conférée par l'imposition des mains, I, 6 et I Tim., IV, 14, à s'appliquer au labeur apostolique, κοπιᾶν, II, 6 et I Tim., IV, 10; V, 17, à combattre le bon combat, IV, 7 et I Tim., VI, 12 (expression unique dans le Nouveau Testament), à fuir les passions et à poursuivre la justice et toutes les vertus, II, 22 et I Tim., VI, 11 (phrase entière presque identique), afin de mériter la vie promise, ἐπαγγελία ζωῆς, I, 1 et I Tim., IV, 8 (locution propre aux Pastorales). De part et d'autre enfin, élan ardent vers la parousie, ἐπιφάνεια, dans les trois Pastorales (cf. « ce jour-là », II Tim., I, 12, 18; IV, 8), qui ne viendra cependant qu'en son temps, VI, 15, sans précéder nécessairement l'entrée de Paul au royaume céleste. II Tim., IV, 18.

Toutes ces rencontres dans les sujets traités, dans les conseils, les exhortations, les expressions et les mots ne sauraient être accidentelles : elles montrent que les trois lettres ont été écrites par le même auteur, à peu près dans les mêmes circonstances, en vue des mêmes dangers et des mêmes besoins. Elles doivent rester inséparables aux yeux de la critique, qui ne peut que les admettre ou les rejeter en bloc : ou toutes sont de Paul ou toutes d'un même faussaire.

2° *Discussion de l'hypothèse des fragments.* — Dans ce bloc cependant, beaucoup de critiques croient discerner des fragments qui seraient seuls de provenance paulinienne et autour desquels se serait formé un conglomérat hétéroclite. Les prétextes ne manquent pas. 1. Ces lettres, surtout la première, traitent de sujets distincts les uns des autres, aussi divers que peuvent être les besoins d'une communauté à organiser, à régler, à préserver des dangers du moment : d'où la tentation de les attribuer à plusieurs auteurs. — 2. En outre, comme il arrive souvent dans une lettre, surtout dans les recommandations pratiques, la liaison entre les idées fait défaut, on passe de l'une à l'autre sans transition, on revient sur une matière déjà abordée pour la compléter, d'où l'impression de coupures, d'additions, de déplacements. On peut convenir avec Ewald que le développement sur la conversion de saint Paul, I Tim., I, 12-17, viendrait très bien après l'affirmation de son titre d'apôtre, I, 2-3, et que les avis pour les diverses classes, V, 1-VI, 2, trouveraient mieux leur place après les instructions sur la hiérarchie, III, 1-13; ou encore que la section relative à la conduite des presbytres, V, 17-23, compléterait heureusement ce qui concerne leur élection, III, 1-7, et que le conseil donné en passant à Timothée sur sa santé, V, 23, se rangerait en meilleur ordre parmi d'autres avis personnels, etc. — 3. On reconnaîtra encore, avec Harrison, que certains détails intimes sur la famille ou la vie de Timothée ou sur ses rapports avec Paul donnent tellement la sensation du « vécu » qu'on est invinciblement porté à les croire véridiques, tandis que beaucoup d'autres faits ne sollicitent pas de la même manière notre adhésion.

Mais que conclure de toutes ces justes observations? — 1. Le contenu d'une lettre est dicté par les circonstances : le choix des sujets est réglé par les besoins du destinataire. — 2. On ne peut demander à une lettre de recommandations pratiques l'unité d'un traité dogmatique. Les Pastorales ressemblent à toutes les épîtres de saint Paul, quand celles-ci passent des développements polémiques ou théoriques aux instructions morales et aux règlements pratiques. Bien loin qu'un certain décousu et des sautes d'idées doivent surprendre, il faut y voir plutôt un indice de vérité. Un faussaire fabriquant à loisir sa composition ou combinant à son gré des fragments, n'aurait pas manqué de grouper les considérations de même ordre, de ménager les transitions, de livrer enfin un travail aux idées bien suivies et liées. — 3. Nul doute que certaines parties ne donnent plus que d'autres une impression de naturel, de vie, de vérité, d'authenticité. Ce n'est pas une raison de suspecter le reste du récit : l'histoire est faite de ces diversités. — 4. D'ailleurs, quel aurait été le but du rédacteur qui aurait utilisé dans sa propre composition des billets pauliniens? Il se proposait, selon les critiques, de faire passer le tout pour l'œuvre de Paul. Mais ces billets étaient pour la première fois répandus dans le public : personne ne les connaissait, sinon le destinataire supposé et peut-être un petit cercle autour de lui. S'ils avaient déjà circulé librement comme lettres de Paul, la fraude du rédacteur eût été impossible. Dès lors, observe finement Michaelis, « si le pseudo-Paul se flattait que ses lecteurs ne reconnaîtraient pas du premier coup d'œil ses propres élucubrations comme non-pauliniennes, comment pouvait-il espérer qu'ils reconnaîtraient le caractère paulinien des fragments? Les fragments auraient donc complètement manqué le but qui était la seule raison de leur emploi ». *Pastoral- und Gefangenschaftsbriefe*, p. 136.

V. Époque de composition. — Les adversaires des Pastorales, en grand nombre, opposent à leur origine paulinienne l'impossibilité de les faire rentrer dans le cadre de la vie de saint Paul, telle que nous la connaissons par les Actes des Apôtres et par les autres épîtres. Les tenants de l'hypothèse fragmentaire, comme Davies, *Pauline Readjustments*, Londres, 1927, Duncan, *St. Paul's Ephesian Ministry*, Londres, 1929, Hugo Loewe, *Die Pastoralbriefe des Ap. Paulus in ihrer ursprünglichen Fassung wiederhergestellt*, Cologne, 1929, Harrison, distribuent les divers fragments au cours des dernières années de Paul, depuis sa mission à Éphèse jusqu'à sa captivité à Rome d'après les Actes. En réalité, les Pastorales, d'après leur propre témoignage se réfèrent à des circonstances tout à fait étrangères à celles que nous font connaître les récits de Luc et les autres lettres de Paul. Loin de nuire à la cause de l'authenticité, cette constatation la favorise plutôt, car un faussaire se serait bien gardé d'inventer une situation si contraire à la vraisemblance historique résultant des écrits inspirés familiers à tous les chrétiens. Du reste, les données des Pastorales rejoignent d'autres témoignages dignes de foi.

1° *Témoignage des Pastorales.* — De nombreuses indications historiques fournies par nos trois épîtres nous mettent en face d'une situation toute nouvelle et d'une période de la vie de Paul qui doit se placer après les missions décrites par les Actes et après la captivité romaine qui les termine.

1. *Première épître à Timothée.* — Paul a laissé Timothée à Éphèse pour aller en Macédoine, I, 3, et c'est sans doute de Macédoine qu'il écrit. Il espère revenir assez vite auprès de Timothée, bien que son absence puisse se prolonger. III, 14; IV, 13. Il donne à son disciple ses instructions pour l'administration de l'Église. Un des devoirs les plus urgents de Timothée est de combattre les erreurs qui se font jour sous diverses formes et qui gagnent beaucoup d'adeptes : elles vont jusqu'à ruiner la foi et il y a eu déjà des apostats, parmi lesquels Hyménée et Alexandre, que Paul a dû livrer à Satan. I, 20; cf. II Tim., II, 18.

Or, aucune situation des Actes des apôtres ni des

épîtres pauliniennes ne répond à ce tableau. On ne pourrait espérer une concordance des événements que durant la troisième mission de saint Paul, Act., xviii, 23-xxi, 16; auparavant, il n'avait vu Éphèse qu'en passant, Act., xviii, 19-21; après, il n'y revint plus. Sa mission à Éphèse dura environ trois ans, Act., xix, 8-10; xx, 31, probablement du printemps de 54 au début de 57; cf. Allo, *Première épître aux Corinthiens*, p. lxxxvi sq. Vers la fin de la troisième année, Act., xix, 21, ou peut-être un peu plus tôt, cf. Allo, *Seconde épître aux Corinthiens*, p. lvii-lx, désireux de revoir la Macédoine et la Grèce pour aller ensuite à Jérusalem et de là jusqu'à Rome, xix, 21; I Cor., xvi, il envoya d'abord en Macédoine ses deux auxiliaires Timothée et Éraste. Act., xix, 22. Il partit bientôt lui-même et il fit en Grèce un séjour de trois mois. xx, 2-3. Revenant par la Macédoine avec sept compagnons parmi lesquels Timothée, Tychique et Trophime, il fit route avec eux jusqu'à Philippes. Il s'y arrêta quelques jours, navigua vers Troas, où ses compagnons l'avaient devancé et arriva par voie de terre à Milet. Act., xx, 4-16. C'est là que, convoquant les presbytres d'Éphèse, il leur adressa une touchante exhortation, persuadé qu'il ne les reverrait plus. xx, 18-35. A peine arrivé à Jérusalem, il est arrêté et fait prisonnier. Tel est le récit de saint Luc. La IIe épître aux Corinthiens ajoute quelques détails. Paul compte aller à Corinthe pour une « troisième visite », II Cor., xii, 14; xiii, 1-2; cf. i, 23; ii, 1, laquelle en suppose deux précédentes, dont la seconde eut lieu, selon la plupart des commentateurs modernes, cf. Allo, *Seconde épître aux Corinthiens*, p. 48-54, vers la fin des trois ans passés à Éphèse.

La lettre daterait-elle de ce dernier séjour? Deux raisons s'y opposent. — *a)* Lors du voyage en Macédoine et en Grèce raconté dans le livre des Actes, Paul avait quitté Éphèse avec la résolution, qu'il tint en effet, de n'y plus revenir. Act., xx, 17. En outre, il avait envoyé Timothée en Macédoine avant d'y aller lui-même. Act., xix, 22. On peut supposer, il est vrai, que Timothée retourna à Éphèse avant le départ de l'Apôtre, mais ce ne fut pas pour y rester, comme il est dit I Tim., i, 3, car les Actes signalent sa présence auprès de Paul, quand celui-ci revint de Grèce par la Macédoine. xx, 4. Quant à la visite à Corinthe dont Paul est seul à parler, elle fut très courte : « deux ou trois semaines auraient suffi pour ce voyage » (Allo). La brièveté de cette absence explique le silence de saint Luc. Paul dut cette fois se rendre en Grèce directement, sans passer par la Macédoine, tout au moins sans s'y arrêter. Certainement, en cette circonstance, il n'aurait pas présenté la Macédoine comme le but de son voyage; cf. I Tim., i, 3.

b) Une raison plus grave empêche absolument de songer au temps de la fondation de l'Église d'Éphèse, à savoir l'état de développement dans lequel celle-ci apparaît dès la première pastorale. Le clergé se compose de deux ordres : les presbytres ou épiscopes et les diacres; il n'est pas question de ces derniers dans les communautés naissantes de Crète. La prohibition de prendre des presbytres dans les rangs des néophytes indique une chrétienté constituée depuis quelque temps. Si la lettre datait de la première évangélisation d'Éphèse, en 54-57, où trouver parmi ces nouveaux convertis les anciens chrétiens? Les pieuses veuves qu'on acceptera pour diaconesses doivent avoir soixante ans d'âge et s'être acquittées de tous les devoirs de charité à l'égard des saints. v, 9-10. Les conseils donnés au sujet des jeunes veuves reposent sur une expérience assez longue : plusieurs, après s'être engagées à persévérer dans leur veuvage, ont manqué à leur promesse et il y en a qui se sont égarées à la suite de Satan. Parallèlement au bien, le mal aussi a eu le temps de se développer. Des erreurs, les unes d'apparence inoffensive, les autres très pernicieuses, se sont ouvertement et largement propagées : il y a eu des apostasies, il a fallu excommunier des chefs de secte. i, 19-20; iv, 1-3; vi, 3-5. Ces doctrines n'ont rien de commun avec celles des judaïsants, attachés à la Loi et ennemis de la liberté de l'Évangile, que Paul combat dans les épîtres aux Corinthiens, aux Galates et aux Romains. Toutes ces nouveautés créent le plus grave danger pour l'Église d'Éphèse. Quel contraste entre cette lettre de Paul à Timothée et son discours aux presbytres d'Éphèse, qui aurait suivi cependant de si près! Dans ce dernier, après trois ans de prédication, aucun désordre encore : c'est seulement pour l'avenir que Paul prévoit l'invasion des faux docteurs. Au contraire, dans l'épître à Timothée, le mal sévit. Manifestement, la situation qui se réfléchit dans le discours est antérieure à celle de la lettre : celle-ci montre réalisées les annonces prophétiques de Paul aux presbytres, tandis que dans le cas contraire, il aurait certainement justifié ses craintes pour l'avenir par le souvenir douloureux d'un passé encore récent.

2. *Lettre à Tite.* — Paul a laissé son disciple Tite dans l'île de Crète pour achever d'organiser cette chrétienté en instituant des presbytres dans les diverses cités, i, 5, et pour combattre les erreurs, très semblables à celle d'Asie, qui déjà s'y répandent. Il n'a pas d'ailleurs l'intention de le laisser longtemps à ce poste. Il lui enverra bientôt Artémas ou Tychique pour le remplacer et Tite alors devra se hâter de rejoindre Paul à Nicopolis (sans doute la fameuse cité d'Épire ainsi nommée en souvenir de la victoire d'Actium). C'est dans cette ville que Paul se propose de passer l'hiver. Il lui recommande encore d'aider dans leur voyage Zénon et Apollos, celui-ci bien connu par le livre des Actes, xviii, 24-xix, 1, et par la première épître aux Corinthiens.

Ces indications nous transportent hors des temps et des lieux par ailleurs connus de l'activité de l'Apôtre. Tite, qui n'est pas mentionné dans les Actes, apparaît dans l'épître aux Galates et dans la seconde aux Corinthiens, ii, 13; vii, 6-14; viii, 6, 16, 23; xii, 18, comme l'un des plus actifs collaborateurs de l'Apôtre. Mais l'évangélisation de la Crète, dont il est ici question pour la première fois dans le Nouveau Testament, n'a pas eu lieu avant la troisième mission, puisque c'est alors seulement que Paul fit la connaissance d'Apollos. Act., xix, 1; I Cor., xvi, 12. On a supposé que Paul aurait évangélisé la Crète, ou en se rendant à Éphèse (Haneberg, Hug, Hemsen), ou durant la mission d'Éphèse (Ginella, Reithmar, Wieseler, Reisch), ou après avoir quitté Éphèse pour se diriger vers la Macédoine et la Grèce (Baronius, Lightfoot), ou quand le vaisseau qui l'amenait captif à Rome aborda l'île (Grotius). Mais, dans toutes ces circonstances le temps manque, et le rendez-vous à Nicopolis pour l'hiver ne s'explique pas. De plus, les fausses doctrines qui déjà menacent les chrétientés crétoises ressemblent de tous points à celles que la première à Timothée signale à Éphèse, et se distinguent nettement des théories judaïsantes qui essayèrent d'enrayer les premiers progrès du christianisme.

3. *Deuxième à Timothée.* — Plus encore que les deux précédentes, cette lettre nous révèle une situation nouvelle et qui clôt définitivement la carrière de l'Apôtre. Paul est à Rome, prisonnier. i, 8, 16-18; ii, 9. Mais cette captivité ne s'identifie nullement à celle que décrivent les Actes, xxviii, 16-31, et à laquelle, selon le sentiment le plus sûr, nous reportent également divers traits des épîtres aux Éphésiens, iii, 1; v, 19-20, aux Philippiens, i, 12-16; ii, 17-19, aux Colossiens, iv, 3-4, 10, 18, et à Philémon, 9, 10, 22. —

a) Ces deux captivités ont des antécédents bien différents. Paul est arrivé à Rome, nous disent les Actes, après une détention de deux ans à Césarée et après une longue navigation, interrompue par un naufrage sur les côtes de Malte et un séjour de trois mois dans cette île. Cette fois, il vient de passer par Troas, où il a déposé son manteau et ses livres, IV, 13, par Milet, où il a laissé Trophime malade, IV, 22, et par Corinthe, où Éraste a débarqué. Plusieurs auteurs, Baronius, Petau, Estius, Justiniani, A. Maier, Hug, Glaire, Lightfoot, Rosenmuller, Wieseler, Reuss, placent ces faits durant le voyage de Césarée à Rome. Mais ils sont obligés de recourir à des explications arbitraires : le verbe ἀπέλιπον, IV, 20, que le contexte invite à lire à la première personne du singulier : « J'ai laissé Trophime à Milet », devrait se prendre au pluriel : « Ils laissèrent », et se rapporter à des compagnons de Paul dont on n'a pas parlé (Hug); ou bien il faudrait lire ἐν Μελίτῃ, « à Malte », au lieu de « à Milet » (Baronius); ou encore, Paul aurait laissé Trophime à Milet, en ce sens que ce disciple aurait débarqué à Myre, en Lycie (Act., XXVI, 5), d'où il aurait gagné Milet (Wieseler). — *b)* Quand il écrit à Timothée, Paul n'a plus auprès de lui, de tous les compagnons qui l'entouraient dans sa première captivité (six sont nommés Col., IV, 10-14), que le seul Luc., IV,11. Des cinq autres nous apprenons seulement que Marc est à Éphèse, II Tim., IV, 11, et que Démas, jadis si fidèle, Col., IV, 14, l'a abandonné. II Tim., IV, 10. Des amis romains nommés ici pour la première fois envoient par l'Apôtre leurs salutations à Timothée. Tout a changé autour de Paul. — *c)* En outre, le caractère des deux captivités diffère du tout au tout. Dans la première, Paul compte sur une prochaine délivrance, il est tout à la confiance. Tout en s'abandonnant à la volonté de Dieu pour vivre ou pour mourir, Phil., II 17, il ne craint pas d'exprimer à ses correspondants l'espoir, l'assurance même, de les revoir bientôt. Il en est tout autrement dans la deuxième à Timothée. Il sait qu'il touche au terme de sa carrière. « Je suis déjà une libation répandue et le moment de ma mort est proche. J'ai combattu le bon combat, achevé ma course..., il ne me reste plus qu'à recevoir la couronne ». IV, 6-8. A la vérité, dans une première comparution, il a été délivré de la « gueule du lion », IV, 7, en échappant à la sentence de mort, et il a pu, en prêchant encore l'Évangile dans cette Rome cosmopolite au retentissement mondial, couronner en quelque sorte sa carrière de prédicateur. IV, 17. Mais il sent que ce n'est que partie remise et le seul salut qu'il demande désormais au Seigneur est l'entrée au royaume céleste. IV, 18.

Conclusion. — Il faut donc reconnaître que toutes les données des trois pastorales convergent vers un même résultat; la carrière de Paul ne s'est pas terminée aux deux ans de captivité romaine sur lesquels s'achève le récit des Actes; elle s'est prolongée encore quelque temps, vraisemblablement plusieurs années, d'un ministère très actif dans les contrées d'Orient. En même temps, la deuxième à Timothée nous oblige d'admettre une seconde captivité romaine, qui s'est terminée, non par la délivrance, mais par la mort.

2° *La seconde captivité romaine et les Actes.* — Le témoignage des Pastorales, touchant une dernière période d'activité apostolique après la détention de Paul à Rome, est confirmé par le livre des Actes.

En premier lieu, les interprètes s'accordent généralement à reconnaître l'optimisme que respire le livre des Actes au sujet du procès de l'Apôtre. A Césarée, le gouverneur Festus, dans la séance judiciaire à laquelle il invite le roi Agrippa, déclare qu'après avoir entendu les accusateurs il ne trouve rien qui mérite la mort. XXV, 25. Au sortir de l'audience, Agrippa, la reine Bérénice et les membres du tribunal s'accordent avec Festus pour conclure que « cet homme n'a rien fait qui mérite la mort ni la prison ». XXVI, 31. Le rapport de Festus à César ne peut donc qu'être favorable. D'autre part, les Juifs accusateurs, satisfaits peut-être de l'éloignement de l'agitateur, ne paraissent pas pressés de poursuivre l'affaire; après deux ans, ils n'ont encore fait parvenir à Rome aucune dénonciation. En attendant, le prisonnier est traité avec faveur : on le laisse libre de recevoir tous ceux qui viennent à lui, et il en profite pour enseigner la foi chrétienne « en toute liberté, sans aucune entrave ». XXVIII, 31. Le livre des Actes se clôt sur cette perspective heureuse. « L'issue favorable ne paraît jamais avoir fait doute. » A. Boudou, *Actes des Apôtres*, 1933, p. 567.

De plus, une affirmation positive, quoiqu'indirecte, de délivrance semble exprimée dans la dernière phrase du livre : ἐνέμεινεν δὲ διετίαν ὅλην ἐν ἰδίῳ μισθώματι, XXVIII, 30*a*, « il demeura deux années entières dans un appartement qu'il avait loué ». Normalement, l'aoriste indique une durée complètement écoulée; d'où il suit qu'une autre situation a commencé. M. Hitchcock, *The Pastorals and a second trial of Paul*, dans *Expository Times*, t. XLI, 1929-1930, p. 20-23, observe que cette même durée de deux ans est présentée deux autres fois comme passée : Act., XIX, 10, ministère de Paul à Éphèse, et XXIV, 27, captivité de Césarée. Les deux ans de captivité à Rome sont donc complètement finis et, comme tout le récit l'indique, finis par la délivrance. Loisy, Weizsäcker, Wendland ne craignent pas d'imaginer que saint Luc, sachant bien que le procès se termina par la condamnation et l'exécution de Paul, laisse croire cependant à sa libération, parce que l'auteur des Actes veut rester jusqu'au bout fidèle à son principe de montrer l'autorité romaine partout et toujours favorable au christianisme. Rien de plus contraire à la sincérité dont l'historien fait preuve dans tout son récit. Ne retenons de ce système que la constatation juste, à savoir que les événements des derniers chapitres des Actes s'acheminent vers la délivrance finale, implicitement affirmée dans la phrase qui sert de conclusion. A ce sujet, A. Boudou dit fort bien : « La dernière phrase, une phrase lapidaire noblement drapée dans son rythme élégant, est d'un auteur qui a conscience d'avoir atteint le terme qu'il s'est fixé. » *Actes des Ap.*, p. 567. Mais cette phrase perdrait beaucoup de son assurance si l'espoir qu'elle nous fait concevoir en faveur de Paul avait pu être démenti par une captivité peut-être plus rigoureuse ou par la condamnation. Concluons que la fin des Actes implique la cessation d'un état de choses qui avait duré deux ans et la mise en liberté à laquelle tout le récit nous préparait.

Un témoignage qui appuie fortement cette interprétation des Actes en faveur d'une délivrance et qui suffit à lui seul à le prouver est celui qui se tire des épîtres dites de la captivité, Eph., Phil., Col. et Philémon. Nous n'avons pas à démontrer ici qu'il ne s'agit dans ces épîtres ni d'une captivité que Paul aurait subie à Éphèse, malgré les tentatives érudites de Michaelis en ce sens, ni de celle qui le retint deux ans à Césarée, mais de celle que racontent les derniers chapitres des Actes. Ces lettres, nous l'avons dit, respirent l'espoir d'une prompte délivrance, espoir fondé et sur les prévisions humaines tirées de la marche du procès, Phil., I, 12-14, et sur des assurances divines. Paul était trop bon juge des unes et des autres pour se faire illusion à lui-même et pour inspirer à ses amis une confiance décevante. Il faut donc admettre une période de liberté qui suivit d'assez près les lettres envoyées de Rome.

3° *Témoignages historiques.* — Libéré, saint Paul effectua sans doute le voyage en Espagne dont il avait

annoncé le projet, Rom., xv, 24-28. Il exprime ce dessein d'une manière si ferme, qu'on ne peut douter qu'il n'ait cherché à évangéliser l'Espagne, soit aussitôt après avoir recouvré sa liberté, soit peut-être après la visite promise aux Philippiens. Phil., II, 24. Divers témoignages historiques font de cette conjecture une quasi-certitude. Clément de Rome écrit vers 90, *I Cor.*, v : « Paul..., après avoir instruit le monde entier dans la justice et être arrivé au terme de l'Occident, ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως, et avoir rendu témoignage devant les chefs, a été retiré de ce monde et s'en est allé dans le saint lieu, étant devenu le plus grand modèle de constance. » Pour les géographes et les historiens anciens, l'Occident commençait à la mer Adriatique et Ionienne, Appien, *De bell. civ.*, v, 64, et « l'extrémité de l'Occident », désignait l'Espagne. L'affirmation de Clément, qui écrit à Rome même, n'a rien d'une hyperbole oratoire et ne saurait s'appliquer à l'Italie. Il montre Paul prêchant en Orient, puis en Occident; il précise ensuite : Paul est allé jusqu'à l'extrémité de l'Occident. Ce n'est pas seulement la doctrine qui a retenti jusqu'au bout du monde, c'est le prédicateur lui-même qui s'y est rendu. Pour Baur et Schenkel, τέρμα τῆς δύσεως indique la fin de la vie de Paul comparé au soleil qui va dans sa course de l'Orient à l'Occident. Mais rien n'autorise cette métaphore. Rien ne justifie non plus la conjecture de Wieseler proposant de lire ὑπὸ τὸ τέρμα, en expliquant « sous le tribunal suprême de l'Occident », c'est-à-dire de César. Paul fut libéré vers la fin de 62 ou au commencement de 63, et Clément écrivait à Rome une trentaine d'années plus tard. Sa parole a la valeur d'un témoignage historique de premier ordre.

Le canon de Muratori dit à propos des Actes des Apôtres : « Luc fait entendre à l'excellent Théophile que toutes choses s'étaient passées de son temps et il le montre évidemment en laissant de côté la passion de Pierre et aussi le départ de Paul quittant la ville pour l'Espagne. » L. 36-39. Cette remarque sur le temps où fut composé le livre des Actes s'inspire du principe que tous les écrits canoniques du Nouveau Testament ont les apôtres pour auteurs ou tout au moins pour garants. C'est ainsi que Marc écrivit la prédication de Pierre, l. 1, et que Luc composa son évangile avec l'assentiment de Paul, l. 5. De même pour les Actes : Pierre et Paul purent couvrir ce livre de leur autorité, car il fut écrit avant le martyre de saint Pierre et avant le départ de saint Paul pour l'Espagne, comme le montre le silence que saint Luc, qui survécut sûrement aux apôtres, garde sur ces deux faits; cf. Lagrange, *Histoire du canon du N. T.*, p. 72. L'auteur du canon pense que Luc n'aurait pas manqué de parler de ces deux grands événements, s'ils s'étaient passés avant qu'il eût achevé la rédaction de son ouvrage. Ce qu'il y a de remarquable dans ce témoignage, c'est qu'aux yeux de l'écrivain le voyage de Paul en Espagne est un fait aussi connu des lecteurs et aussi assuré que le martyre de saint Pierre à Rome : l'un et l'autre sont d'une telle notoriété et en même temps d'une telle importance qu'on ne s'expliquerait pas leur omission par saint Luc s'ils n'étaient postérieurs à la composition du livre des Actes, dont la date plaide ainsi en faveur de son caractère « apostolique » et par suite canonique. L'apostolat de Paul en Espagne était donc une des données les plus anciennes et les plus certaines de la tradition romaine.

Les *Actes de Paul*, écrits par « un prêtre d'Asie » (Tertullien, *De baptismo*, 17, *P. L.*, t. I, col. 1219), probablement entre 160 et 170, racontent le ministère de Paul en Asie (Antioche, Iconium, Myre, Sidon, Tyr, Éphèse), en Macédoine, en Grèce, puis de nouveau en Macédoine et en Asie, enfin sa venue à Rome où Néron, irrité de la conversion de Patrocle, son échanson favori, publie un édit de mort contre tous les chrétiens et condamne l'Apôtre à la décapitation. Cf. L. Vouaux, *Les Actes de Paul*, Paris, 1913; É. Amann, dans *Diction. de la Bible, Suppl.*, t. I, col. 494-496. Tous ces récits sont indépendants des épisodes racontés dans les Actes des apôtres. Malgré les légendes dont ils sont tissés, ils attestent que le souvenir s'était transmis en Orient d'une activité de Paul distincte de celle que font connaître les Actes canoniques et d'un voyage à Rome qui, bien différent de celui des Actes, se termina par le martyre. — Les *Actes de Pierre*, qui datent de la fin du IIe siècle ou du début du IIIe, montrent Paul allant prêcher en Espagne, où il demeura près d'une année, tandis que Pierre vient de Jérusalem à Rome où il subit finalement le martyre. Cf. L. Vouaux, *Les Actes de Pierre*, Paris, 1922; É. Amann, *loc. cit.*, t. I, col. 496-498. Même tradition sur les deux apôtres dans les *Actes de Xantippe et de Polyxène*, dans James, *Apocrypha anecdota*, 1893, t. I, p. 58-85, à peu près contemporains des *Actes de Pierre*.

Eusèbe de Césarée ne parle pas de l'Espagne, mais il rapporte comme une tradition connue (λόγος ἔχει) que Paul, amené prisonnier à Rome et renvoyé absous, poursuivit sa carrière apostolique et revint une seconde fois à Rome pour y subir le martyre. C'est durant cette nouvelle captivité qu'il écrivit la seconde lettre à Timothée, qui annonce clairement sa fin prochaine. *H. E.*, II, XXII. Ainsi pour Eusèbe, la double captivité de Paul à Rome et son martyre sont des conclusions confirmées par la dernière lettre de l'Apôtre.

Saint Jérôme fait plusieurs fois allusion au voyage en Espagne, parfois d'une manière un peu vague, *in Occidentis partibus : De viris ill.*, 5, *P. L.*, t. XXIII, col. 615, ou sans nommer expressément Paul, *In Isaiam*, XII, 42, t. XXIV, col. 425; x, 34, *ibid.*, col. 374, ou encore en rapportant simplement les paroles de l'Apôtre : *Deinde dicit quod de urbe Roma ierit ad Hispaniam, Tract. de Ps. LXXXIII*, dans *Anecdota Maredsolona*, t. III*b*, p. 805; mais il affirme aussi que l'Apôtre se rendit en Espagne, comme en Italie, par voie de mer : *In Italiam quoque et, ut ipse scribit, ad Hispanias alienigenarum portatus est navibus. In Is.*, XI, *P. L.*, t. XXIV, col. 151. Il mentionne avec faveur l'opinion des Nazaréens, selon lesquels Paul a fait resplendir l'Évangile jusqu'aux derniers confins du monde : *In terminos gentium et viam universi maris. In Is.*, VIII, 23, col. 123; cf. *ibid.*, IX, 1. Il admet d'ailleurs un laps de temps considérable entre la fin du livre des Actes et le martyre de Paul, car il nous apprend que Sénèque fut mis à mort par Néron deux ans avant que Pierre et Paul fussent couronnés par le martyre, *De viris ill.*, 12, t. XXIII, col. 629, et l'on sait que Sénèque fut exécuté en avril 65.

A partir du IVe siècle, la tradition du voyage en Espagne est connue même en Orient : « Paul a prêché depuis Jérusalem jusqu'en Espagne » dit saint Éphrem, *Expos. evang. concord.*, 286. Les Pères grecs la mentionnent à diverses reprises : saint Cyrille de Jérusalem, *Catech.*, XVII, 26, *P. G.*, t. XXXIII, col. 597; saint Épiphane, *Hær.*, XXVII, 6, t. XLI, col. 373; Théodoret, *In Phil.*, I, 25, t. LXIII, col. 568; surtout saint Jean Chrysostome, *In IIam Tim.*, hom. x, 3, t. LXII, col. 659. On a objecté que Jean Chrysostome se montre parfois tributaire des Actes apocryphes de Paul et que les Pères s'appuient sur le projet annoncé Rom., xv, 24, 28. Mais l'assurance de leurs assertions fait voir qu'ils ont conscience de rappeler une tradition historique admise de tous. Nous avons vu que cette tradition remonte à un témoin des plus autorisés, saint Clément, et qu'elle a continué de régner à Rome comme incontestée et incontestable (canon de Muratori). Elle confirme le témoignage des

Pastorales sur une dernière période d'apostolat de la part de Paul et sur son retour à Rome pour y mourir. Loin donc de suspecter de ce chef l'authenticité des Pastorales, nous devons nous féliciter de posséder, grâce à elles, des renseignements précieux sur les derniers temps de la vie du grand Apôtre.

4° *Ordre des trois Pastorales.* — La deuxième à Timothée est certainement la dernière en date des trois Pastorales, puisque nous y voyons l'Apôtre prisonnier à Rome et s'attendant à une mort prochaine, tandis que les deux autres nous le montrent libre de ses mouvements et en tournée de mission. Celles-ci ont dû être composées toutes deux vers la même époque, car elles signalent toutes deux les mêmes fausses doctrines, répandues alors dans tout l'Orient, les mêmes dangers, les mêmes besoins. Toutes deux furent écrites probablement au cours d'un même voyage, qui conduisit Paul d'abord en Macédoine, I Tim., I, 3, et de là en Épire. Tit., III, 12. On pourrait supposer, il est vrai, qu'après une courte visite en Macédoine d'où il serait revenu à Éphèse (ἐλπίζων ἐλθεῖν πρὸς σὲ ταχεῖον, I Tim., III, 14), Paul a quitté de nouveau Timothée pour reprendre le chemin de l'Épire. Mais sa lettre à Tite est pleine de conseils urgents que Paul a dû communiquer bien peu de temps après son départ de Crète. Voici donc, croyons-nous, la combinaison la plus simple.

Après sa libération et sans doute aussi après son voyage en Espagne, Paul est retourné en Orient. Il débarque avec Tite en Crète, qui ne comptait sans doute encore que peu de chrétiens, et il entreprend à travers « l'île aux cent cités » une mission de quelques semaines, peut-être de quelques mois. Laissant son disciple poursuivre un ministère des plus fructueux, il remonte vers l'Asie Mineure et séjourne à Éphèse avec Timothée. Il se rend de là en Macédoine, I Tim., I, 3, où il a la joie de revoir ses chers Philippiens. Il se proposait de revenir assez vite à Éphèse auprès de Timothée, I Tim., III, 14; IV, 13, mais il entrevoit aussi, dans les contrées où il vient de passer, un apostolat qui pourrait le retenir encore quelque temps, et il écrit à Timothée pour le fixer sur ses devoirs. Peu de temps après, il écrit aussi à Tite. Mais, dans l'intervalle, ses prévisions se sont réalisées : son retour ne sera pas aussi prompt qu'il aurait souhaité; il devra pousser jusqu'en Épire, et c'est là, à Nicopolis, qu'il donne rendez-vous à Tite pour l'hiver.

Plus tard il revient à Éphèse. Il visite Troas, où il laisse son manteau et ses livres chez son hôte Carpus, II Tim., IV, 13, Milet, où Trophime malade est obligé de s'arrêter, IV, 20, Corinthe, où débarque Éraste, IV, 20. Sur ces entrefaites, un événement inattendu, peut-être une dénonciation calomnieuse, le fait arrêter et amener prisonnier à Rome. Plusieurs interprètes pensent que c'est déjà prisonnier qu'il monta à bord du vaisseau qui toucha Troas, Milet et Corinthe. Mais aurait-il laissé son manteau et ses livres à Troas s'il avait su alors qu'il allait jusqu'à Rome? Il écrivit de Rome peu après son arrivée, priant Timothée de venir l'y rejoindre avant la mauvaise saison. Les deux premières lettres furent écrites en 65 ou 66, la dernière en 67. Paul subit le martyre probablement en l'an 67. C'est la date qu'indique Clément Romain par la notice μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων, si ces « chefs » désignent, comme il est probable, les triumvirs Sabinus, Tigellin et Hélius Césarianus, auxquels Néron confia le pouvoir à Rome durant son voyage en Achaïe, qui dura toute l'année 67 (Dion Cassius, LXIII, 12, 19). Saint Jérôme nous reporte à la même date, en disant de Sénèque le philosophe : *Hic ante biennium, quam Petrus et Paulus coronarentur martyrio, a Nerone interfectus est, De viris ill.*, 12, *P. L.*, t. XXIII, col. 629. Or, on sait que Sénèque fut exécuté en avril 65. Les deux années d'intervalle nous mènent donc à l'an 67. Cf. U. Holzmeister, *Epistula prima S. Petri Apostoli*, 1937, p. 62-71. Quant au jour, rien ne peut être fixé. La date du 29 juin fournie par le *Chronographe de 354* se rapporte non pas à la mort des deux apôtres mais à une translation de leurs reliques.

VI. Les erreurs visées. — Un grand nombre d'érudits se sont appliqués à reconnaître et à identifier les erreurs combattues dans les Pastorales. Ils ont abouti à des résultats d'une incroyable diversité; cf. Jacquier, *Hist. des livres du N. T.*, t. I, p. 371-372. Pour certains savants, ces sectes sont juives : ébionites, esséniens (Michaelis, Mangold), judaïsants gnostiques (Reuss, Neander), juifs philoniens (Otto, Dähne), juifs cabbalistes (Grotius, Herder, Baumgarten). La plupart des savants qui rejettent l'origine paulinienne des Pastorales, se prononcent pour le gnosticisme : Marcion (Baur, Hilgenfeld), Valentin (Schwegler), ophites prévalentiniens (Lipsius), ophites en général (Schenkel), Saturnin et les marcosiens (Davidson), cérinthiens (Mayerhoff). Il nous faut donc grouper les traits dispersés dans les Pastorales pour dessiner la physionomie des hérésies qui s'y font jour, et nous demander ensuite si ces traits accusent une origine postérieure aux temps de saint Paul.

1° *Les erreurs visées dans les Pastorales.* — La II Tim. est la plus riche en renseignements : I, 15; II, 14-26; III, 1-13; IV, 1-5, 14. Les deux autres lettres traitent aussi ces sujets à diverses reprises : I Tim., I, 3-11; IV, 1-7; VI, 3-5; Tit., I, 10-16; III, 9-11. Plusieurs de ces fausses doctrines sont annoncées comme devant se produire dans l'avenir, « aux derniers temps », I Tim., IV, 1-7, « aux derniers jours », II Tim., III, 1-9, « en un temps qui viendra ». IV, 3-4. Mais la précision avec laquelle quelques-unes d'entre elles sont signalées (cf. I Tim., IV, 3 : « ils interdisent le mariage »), le passage des verbes du futur au présent et la recommandation faite de les éviter dès maintenant (II Tim., III, 6 : « Ces gens-là, fuis-les... ») avertissent que ces doctrines, qui iront plus tard se développant, ont déjà fait leur apparition.

1. *Nouveautés.* — Un premier caractère de ces doctrines est d'être nouvelles et étrangères à l'Évangile. « Aie soin, dit Paul à son disciple, d'enjoindre à certaines gens de ne pas donner un autre enseignement », μὴ ἑτεροδιδασκαλεῖν. I Tim., I, 3. Ce verbe semble une création de saint Paul (sur le modèle de ἑτεροζυγεῖν II Cor., VI, 14, « s'associer à d'autres », savoir aux infidèles), pour désigner un enseignement qui diffère de celui de l'Évangile. Ainsi ce terme est-il expliqué I Tim., VI, 3-5 : « Enseigne et exhorte ainsi. Si quelqu'un enseigne autrement, εἴ τις ἑτεροδιδασκαλεῖ, et ne s'attache pas aux salutaires paroles de Notre-Seigneur Jésus-Christ, c'est un aveugle... » Le premier reproche que méritent ces nouveautés est donc de s'éloigner de la foi traditionnelle.

2. *Fables et questions oiseuses.* — Outre qu'elles ne peuvent en rien se réclamer de l'Évangile, ces nouveautés prennent la forme de spéculations et de recherches oiseuses, sans intérêt religieux ni moral, inspirées par une curiosité malsaine et qui ne servent qu'à nourrir l'amour-propre et l'orgueil. « Fables et généalogies sans fin », I Tim., I, 4, qui provoquent des discussions sans aucun bien pour les âmes; vains bavardages, *id.*, I, 6; maladie de recherches oiseuses et de logomachie, νοσῶν περὶ ζητήσεις καὶ λογομαχίας, VI, 4; λογομαχεῖν, II Tim., II, 14; fables profanes et contes de vieilles femmes, I Tim., IV, 7; mots profanes et vides de sens, βεβήλους κενοφωνίας, et contradictions d'une fausse science, I Tim., VI, 21; questions folles et déréglées, II Tim., II, 23; folles recherches, généalogies, discussions et disputes relatives à la Loi, μωρὰς δὲ ζητήσεις καὶ γενεαλογίας καὶ ἔριν

καὶ μάχας νομικάς : toutes choses inutiles et vaines. Tit., III, 9.

3. *Dangers pour la foi.* — Les imaginations vaines et les discussions à perte de vue où les esprits s'échauffent ne sont pas le seul inconvénient de ces nouveautés. Après avoir amusé la curiosité des auditeurs, ces vains discours finissent par les détourner de la foi et les faire tomber dans les erreurs les plus graves. L'Apôtre s'exprime à ce sujet avec véhémence. « Évite les discours vains et profanes qui tournent toujours plus au progrès de l'impiété. La parole de ces gens-là se propage comme la gangrène : tels Hyménée et Philète qui ont dévié de la vérité, en prétendant que la résurrection avait déjà eu lieu et qui ont ainsi ruiné la foi de plusieurs. » II Tim., II, 16-17. Et encore : « L'Esprit dit clairement que, dans les derniers temps, il y en a qui se détourneront de la foi pour s'attacher à des esprits séducteurs et à des doctrines diaboliques, grâce à l'hypocrisie de docteurs de mensonge, qui portent dans leur conscience le stigmate de Satan. Ces gens-là interdisent le mariage et les aliments que Dieu a créés pour que les fidèles et ceux qui ont reçu la vérité les prissent avec actions de grâces. » I Tim., IV, 1-3; traduction Buzy, *Le Nouveau Testament*, Paris, 1937. Parmi ces docteurs de mensonge, Paul nomme encore Hyménée et Alexandre, « que j'ai dû livrer à Satan pour leur apprendre à ne plus blasphémer ». I Tim., I, 20.

4. *Les faux docteurs.* — A plusieurs reprises, il est dit clairement que les prédicateurs responsables de ces abus sont, pour la plupart, des chrétiens venus du judaïsme. D'abord, les spéculations en vogue consistent en « fables et généalogies interminables », I Tim., I, 4, qui sont le fait d'hommes « qui se prétendent docteurs de la Loi, alors qu'ils ne comprennent ni ce qu'ils disent ni ce qu'ils soutiennent », I, 7. Paul leur fait la leçon en donnant une liste de péchés en rapport avec les commandements du Décalogue, I, 9-10 : péchés contre Dieu, contre les parents, homicide, impureté, violence, mensonge et parjure. Dans Tit., I, 14, les fables sont nettement qualifiées de judaïques, et Tit., III, 9 unit ensemble « folles questions, généalogies, querelles, disputes sur la Loi ». Enfin, voici qui ne laisse aucun doute : « Il y a, surtout parmi les Juifs, quantité de gens insubordonnés, vains discoureurs, séducteurs d'âmes. Il faut fermer la bouche à ces gens-là qui bouleversent des familles entières en enseignant ce qu'il ne faut pas par amour du lucre ». Tit., I, 10-11. A côté de ces maîtres judaïsants, d'autres viennent du paganisme. Les doctrines « diaboliques » de I Tim., IV, 1, ne gardent probablement rien de chrétien, bien que « l'hypocrisie » de ceux qui les enseignent puisse donner le change. D'autres surgissent du sein de la communauté, sans caractère bien déterminé : orgueilleux qui font parade de discours subtils comme les sophistes grecs, hommes cupides qui ne cherchent dans la piété et la prédication qu'une source de profit. I Tim., VI, 3-10. Dans la manière dont il est parlé des « disputes de mots qui ne servent qu'à la ruine des auditeurs », II Tim., II, 14, Michaelis discerne des presbytres en fonction. « Les auditeurs, ἀκούοντες, ne sont pas les victimes quelconques de la propagande hérétique, mais les fidèles qui écoutent quand les ministres prêchent ou enseignent. » *Pastoralbriefe...*, p. 117. Mais il paraît bien subtil de distinguer entre un sens ordinaire et un sens en quelque sorte professionnel du terme « auditeurs », ἀκούοντες. On a dit que les faux docteurs de II Tim., III, 1-8 n'étaient pas d'origine juive, parce que les vices énumérés III, 2-5 ne pouvaient guère exister que chez les païens. Cependant Paul ne leur reproche pas en cet endroit les turpitudes du paganisme, cf. Rom., I, 24-28; la séduction qu'ils exercent sur « des femmes de rien » concerne les idées plutôt que les mœurs, et il ne faut pas oublier le sombre tableau qu'il trace de la conduite des Juifs eux-mêmes avant leur conversion; cf. Tit., III, 1; Rom., II, 21-24; Eph., II, 3.

Tels sont les faux docteurs des Pastorales et leurs fausses doctrines. Reste à savoir si ces traits sont incompatibles avec les temps apostoliques.

2° *Gnosticisme?* — Pour que le gnosticisme prétendu des Pastorales permît de suspecter leur origine paulinienne, il ne suffirait pas de quelques traits vagues et généraux. Le puissant mouvement d'idées qui aboutit aux grands systèmes gnostiques du IIe siècle avait commencé longtemps auparavant. Le gnosticisme philosophique de Basilide, de Valentin et de Marcion entre 120 et 150, et la gnose vulgaire des sectes multiples qui, à partir de 150, éclosent partout, dit saint Irénée, comme champignons après la pluie, eurent pour précurseurs, au milieu du Ier siècle, Cérinthe en Asie Mineure, Simon le Magicien et son disciple Ménandre en Samarie, en Égypte Carpocrate et Satornil, en diverses contrées les docètes combattus par Ignace et Polycarpe; or, ces hérésies n'étaient elles-mêmes que la manifestation d'un courant de gnose antérieur encore latent, qui se fait sentir déjà dans les préoccupations apologétiques des épîtres de la première captivité, surtout dans l'épître aux Colossiens, et même auparavant, dans les deux épîtres aux Corinthiens. Il ne suffirait donc pas de relever dans les Pastorales des idées ou des tendances se rattachant au gnosticisme : elles pourraient n'être que le germe qui portera son fruit au siècle suivant. Il ne suffit pas non plus, pour avoir le droit de parler de gnosticisme, de noter des expressions dont celui-ci a fait grand usage, comme σοφία, φιλοσοφία, γνῶσις, ἐπίγνωσις, θεὸν γινώσκειν, σωτηρία : il faut établir qu'elles sortent du langage courant et sont prises dans un sens technique, sans quoi l'écrit le plus indifférent pourrait être qualifié de gnostique ou d'antignostique.

1. *Fables et généalogies.* — D'après Jülicher, « tout ce qu'on peut saisir de la théologie de l'auteur des Pastorales est tourné contre le gnosticisme ». *Einleitung in das N. T.*, 1913, p. 167. Mais à quoi reconnaît-on cette orientation? Selon Dibelius, les « mythes et généalogies sans fin » de I Tim., I, 3, désignent ou des allégories philosophico-religieuses touchant les généalogies de l'Ancien Testament, ou des spéculations sur les couples d'éons s'engendrant les uns les autres : dans les deux cas, gnosticisme. Nous demandons encore : d'où tire-t-on cette signification si spéciale? Le nom de μῦθοι convient parfaitement aux légendes rabbiniques sur les récits de la Bible, surtout de la Genèse, que nous lisons dans plusieurs livres apocryphes, tels que le *Livre des Jubilés*, composé probablement au IIe siècle avant notre ère, l'*Assomption de Moïse*, antérieure à la destruction du Temple, la *Vie d'Adam et d'Ève* et l'*Apocalypse de Moïse* (Ier siècle de notre ère), les *Antiquités bibliques* faussement attribuées à Philon, les écrits primitifs qui ont inspiré le *Combat d'Adam et d'Ève*, la *Caverne des trésors* et le *Testament d'Adam*, etc. Les *haggadôt* ou légendes pieuses, relatives aux personnages de l'Ancien Testament, par exemple au prophète Élie, cf. Strack-Billerbeck, *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch*, 1928, t. IVb, p. 764-798, fleurissent maintes pages du Talmud et remontent aux temps les plus anciens. De même, rien ne mérite mieux l'appellation de « généalogies sans fin » que les longues listes d'ancêtres ou de descendants que les légendes juives se préoccupent d'attribuer aux hommes et aux femmes célèbres de l'Ancien Testament. Non seulement cette interprétation justifie en eux-mêmes les termes des Pastorales, mais c'est dans cette direction que nous orientent et le contexte et les passages parallèles :

en dénonçant les « fables et généalogies sans fin », Paul rend responsables de ces élucubrations des hommes qui se prétendent « docteurs de la Loi », I Tim., I, 7, et, dans la lettre à Tite, il parle expressément de « fables judaïques », I, 14, énumérant ensemble « folles recherches, généalogies, discussions et controverses légales ». III, 9. Kittel a montré que ces discussions généalogiques ont pris une place importante non seulement aux IIe et IIIe siècles, mais dès le milieu du premier. Cf. Gerhard Kittel, *Die γενεαλογίαι der Pastor.*, dans *Zeitschr. für N. T. Wissensch.*, t. XX, 1921, p. 49-69.

2. *Les « Antithèses »*. — Si les Pastorales avaient tant de souci de combattre le gnosticisme, de flétrir les termes qui lui sont familiers ou de les revendiquer comme patrimoine chrétien, d'où vient qu'elles semblent ignorer presque complètement le vocabulaire gnostique? Elles ont une fois seulement γνῶσις, I Tim., VI, 20, que I et II Cor. emploient seize fois; deux fois μυστήριον, qui revient cependant à dix reprises dans Eph. et Col.; ἐπίγνωσις uniquement dans l'expression stéréotypée ἐπίγνωσις ἀληθείας, qui semble signifier simplement « connaissance de la foi » (quatre fois); jamais σοφία (17 fois dans I Cor.; 9 fois dans Eph. et Col.). Quand Paul conseille à Timothée d'éviter « les mots profanes et vides et les antithèses de la pseudo-gnose », I Tim., VI, 20, le mot gnose, qui paraît pour la première fois à la fin de la lettre et ne revient plus dans les autres, garde sa signification générale de « science » : les novateurs en font parade, mais ils n'ont de la véritable science que le nom. Le terme ἀντιθέσεις n'a certainement rien à voir ici avec les *Antithèses* de Marcion. Cet hérétique opposait le Nouveau Testament à l'Ancien, l'Évangile à la Loi, Paul aux prophètes, le Dieu bon révélé par Jésus au démiurge qui a créé le monde et l'homme et institué la Loi, le salut apporté par Jésus à la perte éternelle dont le démiurge ne peut délivrer ses créatures. Si l'auteur des Pastorales avait en vue, comme prétend Baur, ces « Antithèses » en contradiction si criante avec la foi chrétienne, s'il entendait formuler, comme le veut M. Couchoud, la sentence de condamnation contre un pareil livre, on peut être sûr qu'il aurait parlé plus clairement et plus énergiquement. Il ne se serait pas contenté d'appeler « profanes et vides de sens » un écrit digne de figurer au premier rang de ces « doctrines diaboliques » que l'Esprit annonçait pour les derniers temps, I Tim., IV, 1; il n'aurait pas ajouté, par un ménagement surprenant, que « quelques-uns, en faisant profession de (cette fausse science) ont perdu la foi », comme si le système de Marcion n'était pas la négation effrontée et radicale de cette foi dont l'un des fondements consiste dans les saintes Écritures tant recommandées à Timothée. II Tim., III, 15-17. De toutes les identifications hasardeuses proposées par Baur, celle-ci est de celles qui font le moins d'honneur à sa sagacité. Les « antithèses » sont dans le cas présent les objections et oppositions que font à la vérité révélée les prétendus savants que les Pastorales appellent si souvent « les adversaires »; cf. I Tim., I, 10; II Tim., II, 25; III, 8; Tit., I, 9.

Quelques commentateurs voient de préférence dans ce terme d'antithèses soit les « contradictions » dans lesquelles tombent souvent les diseurs de sagesse, soit les « controverses » chères aux Juifs dans lesquelles les écoles adverses soutenaient le pour et le contre sur quelque point de la Loi, dissertant à perte de vue, rivalisant de subtilité et invoquant tour à tour l'autorité des anciens rabbis. Mais le premier sens ne convient guère avec le verbe « éviter » et le second paraît trop spécialisé. Une fois de plus, Timothée est invité à fuir les discussions et les controverses, et à réfuter l'erreur par le simple exposé de la vérité traditionnelle. Paul Feine, *Einleitung in das N. T.*, 3e édit., Leipzig, 1923, p. 177, reconnaît la « gnose » hérétique dans la « connaissance » que les penseurs de Tit., I, 16 prétendent avoir de Dieu, θεὸν ὁμολογοῦσιν εἰδέναι, et qu'ils renient par leurs actes. Mais, remarque Michaelis, *op. cit.*, p. 115-124, l'expression θεὸν εἰδέναι n'est pas gnostique, car le verbe technique γνῶναι est remplacé par l'incolore εἰδέναι. L'idée ici exprimée répond plutôt à celle de II Tim., III, 5 : « Faire profession de connaître Dieu » est identique à « faire profession de piété », sans allusion à la gnose.

3. *Le salut universel*. — D'après certains critiques, l'universalité du salut, affirmée en divers passages, surtout I Tim., II, 4-6, serait une allusion à l'hérésie gnostique. « Ce passage, dit Jülicher, résonne comme une protestation contre le partage que les gnostiques font de l'humanité en deux ou trois classes, dont l'une, celle des hyliques, est absolument exclue du salut. » *Einleitung*, p. 167-168. N.-J. Holtzmann précise : ce passage combat le dualisme gnostique, surtout le système valentinien des pneumatiques et des hyliques. *Lehrbuch der N. T. Theologie*, t. II, p. 303. Cette interprétation est un remarquable exemple de la nécessité où se trouvent les critiques de forcer le sens naturel des mots pour leur découvrir une portée inattendue. Il s'agit de la prière publique. Paul veut qu'on prie pour tous les hommes, nommément pour les souverains et pour tous ceux qui exercent l'autorité. Le basileus d'alors pour tout l'empire romain était Néron qui avait commencé, en 64, à persécuter les chrétiens. Paul prend occasion des *basileis* et des magistrats pour insister sur le plan divin du salut universel. On voit que son esprit est tourné, non pas du côté des hyliques, mais du côté des rois et des grands, qui peuvent tant pour le bien ou le mal de l'Église. S'il pensait aux damnés de Valentin, il ne se contenterait pas de dire, un peu plus loin, que Dieu « est le Sauveur de tous les hommes, principalement des fidèles », μάλιστα πιστῶν, I Tim., IV, 10; afin de ne pas émousser la « pointe » dirigée contre Valentin, il mettrait plutôt l'accent sur le salut de tous. D'ailleurs, saint Paul énonce si souvent et avec tant de force le principe du salut de tous les hommes sans exception par le moyen de l'Évangile, qu'il faudrait traiter d'antignostiques maints passages de ses lettres les plus authentiques, surtout celles aux Romains et aux Galates. Il est vrai que, dans ces lettres, il se fait le champion de la vocation des gentils contre l'égoïsme juif; mais, la polémique passée, le principe demeure et il n'y a plus qu'à l'appliquer selon les circonstances. D'ailleurs, y a-t-il tant d'insistance? Outre I Tim., II, 4, Holtzmann cite encore ὑπὲρ πάντων, *ibid.*, II, 6; ζωογονοῦντος τὰ πάντα, VI, 13; σωτὴρ πάντων ἀνθρώπων, μάλιστα πιστῶν, IV, 10; σωτήριος πᾶσιν ἀνθρώποις, Tit., II, 11, et c'est tout. Mais le premier texte fait suite à la recommandation de la prière pour tous; le second ne se rapporte pas directement à la vie surnaturelle; le troisième met l'accent sur le salut des fidèles; le dernier ne laisse voir aucune trace de polémique, car l'auteur en déduit simplement le devoir pour les fidèles de répondre par une vie sainte aux grâces de salut.

4. *Le médiateur unique*. — L'affirmation qu'il n'y a qu'un Dieu et qu'un médiateur, I Tim., II, 5, aurait pour but de combattre la théorie des éons intermédiaires. Holtzmann, *Lehrbuch...*, t. I, p. 559. Mais l'unité de Dieu s'oppose très naturellement au polythéisme païen, comme l'unité de médiateur en vue du salut à tous les « sauveurs », dieux ou rois, du monde gréco-romain, et ce n'est pas la première fois que Paul enseigne que Dieu veut le salut de tous parce que, seul, il est le Dieu et Père des hommes : Rom., III,

29-30; Eph., IV, 6. Quant aux éons gnostiques, échelonnés entre le Dieu suprême invisible et le monde matériel, ils sont des intermédiaires plus ou moins rapprochés de l'un ou de l'autre des deux extrêmes, sans être des médiateurs : ils sont plutôt, du moins dans le système de Basilide, hostiles au salut de l'homme. Il est probable que, si l'auteur avait songé à ces éons plus ou moins divins en parlant du Christ médiateur, il aurait affirmé sa divinité non moins que son humanité. Les éons ne peuvent sortir ici que d'une imagination hantée.

5. *La doctrine sur l'ascèse.* — La prohibition du mariage et de certains aliments est bien le fait de plusieurs sectes gnostiques du IIe siècle. Marcion imposait la continence absolue et l'abstinence de viande. Mais l'épître aux Colossiens dénonce déjà, quoiqu'en termes généraux, II, 16-23, le faux ascétisme, sous lequel se cachent parfois les pratiques les plus immorales. Cet ascétisme était en honneur bien avant le milieu du Ier siècle dans diverses sectes juives ou païennes. Dès 150 avant Jésus-Christ, les esséniens de Judée rejetaient entièrement le mariage, Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, I, 5, et se contentaient de la nourriture la plus frugale (il n'est pas prouvé cependant qu'ils se privassent de viande et de vin). Les thérapeutes dont parle Philon *(De vita contemplativa)* vivaient de pain et d'eau, ne prenaient leur repas qu'au coucher du soleil, quelques-uns même passant trois jours et parfois six, sans rien manger; tous, hommes et femmes, gardaient une entière chasteté. Peut-être faut-il voir dans ce tableau « surtout une fiction allégorique du grand allégoriste pour exprimer son idéal de vie juive, studieuse et contemplative », Lagrange, *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, p. 586; mais il est probable que Philon avait pris pour point de départ quelques cas réels et sa complaisance à décrire ce genre de vie montre que le rigorisme blâmé par les Pastorales pouvait avoir pour apologistes des docteurs juifs contemporains de saint Paul. Au Ier siècle avant Jésus-Christ et au début de notre ère, se répand à Rome, à Alexandrie et dans tout l'Orient une philosophie qui, se réclamant de Pythagore, assure le salut et l'immortalité bienheureuse, d'abord par la connaissance des choses divines dont elle transmet la révélation à ses adeptes, puis, grâce à la purification des souillures de la matière, qui résultent nécessairement pour l'âme de son union avec le corps. Cette purification s'obtient par une ascèse rigoureuse qui impose, entre autres conditions, l'abstinence de tout ce qui a eu vie et le célibat. Philostrate, *Vita Apollonii*, I, 8, 13, etc.; cf. Lagrange, *Les légendes pythagoriciennes et l'Évangile, Le néo-pythagorisme*, dans *Rev. bibl.*, 1937, p. 5-28; A.-J. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, 1932, p. 73-85. Aucun besoin donc de descendre jusqu'au IIe siècle et d'attendre soit les grands théoriciens du gnosticisme, tels que Basilide, Valentin ou Marcion, soit les encratites du genre de Tatien, puisque nous constatons, dès le début de notre ère, les pratiques qui se reflètent dans les Pastorales.

6. *Aspect moral.* — On a relevé une affinité étroite entre l'immoralité que les Pastorales reprochent aux hérétiques et celle que les Pères signalent chez plusieurs sectes gnostiques. Égoïstes, orgueilleux, II Tim., III, 1, ils renient Dieu par leurs œuvres, Tit., I, 16; ils se montrent avides d'un gain honteux, I Tim., VI, 5; Tit., I, 11, ils séduisent des femmes de mauvaise conduite. II Tim., III, 6. Ainsi parlent au sujet des gnostiques de leur temps Clément d'Alexandrie, *Strom.*, III, III, *P. G.*, t. VIII, col. 1114; Tertullien, *Adv. Marc.*, I, 14, *P. L.*, t. II, col. 262; saint Irénée, *Cont. hær.*, I, XXVIII, *P. G.*, t. VII, col. 690. Mais cette licence de mœurs chez les fauteurs d'hérésie n'est le propre ni d'une secte ni d'une époque. On sait, d'après Justin, *Apol.*, I, 26, *P. G.*, t. VI, col. 368, l'histoire du magicien Simon et de sa compagne Hélène. Voir ici, SIMON LE MAGICIEN, t. XIV, col. 2130 sq. Voilà donc, dès le début des temps apostoliques, un authentique exemplaire de ces hommes orgueilleux, cupides, blasphémateurs, captivant à leur gré des γυναικάρια σεσωρευμένα ἁμαρτίαις. Ce n'est pas sans raison que Paul les assimile aux deux grands magiciens dont la tradition juive avait conservé le nom, Jannès et Jambrès. Cependant, la magie n'était pas uniquement l'art des prestiges et des maléfices. C'était souvent aussi une sorte de gnose, procédant d'un vrai sentiment religieux : elle cherchait à mettre l'homme en communication directe et personnelle avec la divinité, afin d'obtenir d'elle la révélation de tous les secrets utiles. On voit à quel point l'atmosphère religieuse était saturée de croyances et de sentiments capables, bien avant la floraison du gnosticisme proprement dit, de produire toutes les manifestations qui se font jour dans les Pastorales.

VII. L'ORGANISATION ECCLÉSIASTIQUE. — Aux yeux de beaucoup de critiques, l'organisation ecclésiastique qui apparaît dans les Pastorales les reporte d'emblée au IIe siècle. Ils prétendent que les temps apostoliques sont dominés par la préoccupation de la parousie. Persuadés que le Christ reviendrait bientôt pour juger le monde, les apôtres se hâtaient de propager l'Évangile, sans prendre la peine de donner aux communautés qu'ils fondaient une organisation stable : le monde allait finir, à quoi bon prendre des mesures pour durer? Le monde continuant à vivre, on comprit peu à peu que la parousie pourrait tarder et qu'il importait d'asseoir la société chrétienne sur des bases solides. De là, vers la fin du Ier siècle, des efforts vers une organisation ecclésiastique qui, dans le premier quart du IIe siècle, s'étend aux principales Églises d'Orient. Les lettres d'Ignace d'Antioche témoignent que chaque Église est pourvue d'un clergé, composé de diacres et de prêtres qui ont à leur tête un évêque auquel tous doivent obéissance. Ce même état de choses se constate dans les Pastorales : Tite est évêque de Crète, Timothée régit l'Église d'Éphèse, l'un et l'autre s'entourent de prêtres et de diacres. Cette affinité suffit à dater les Pastorales : elles sont l'œuvre d'un chrétien qui voulut, aux premières décades du IIe siècle, favoriser l'institution récente de l'épiscopat monarchique en l'attribuant à saint Paul. Nous allons voir combien cette théorie s'éloigne en réalité des textes et des faits.

1° *Parousie et organisation.* — On se demande comment les adversaires des Pastorales peuvent attribuer à un affaiblissement du concept de parousie le dessein d'organisation durable qu'elles manifestent. Jamais peut-être la pensée du dernier avènement du Christ ne se montre plus présente, plus ardente, plus agissante. Elle se fait jour en toute occasion, elle soutient tous les efforts de l'Apôtre, elle anime toutes ses exhortations. On est à ces « derniers temps » pour lesquels l'Esprit annonce un débordement d'impiété. I Tim., IV, 1-3; II Tim., III, 1 sq. En face de ce danger, Paul adjure Timothée, I Tim., VI, 13, de garder le dépôt dans son intégrité jusqu'à la manifestation, τῆς ἐπιφανείας, VI, 14, de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qu'il décrit avec toute la magnificence d'expression des grandes prières liturgiques. VI, 15-16. Le mot employé est « épiphanie », au lieu de parousie. Nous restons cependant dans le style de Paul, car, ailleurs, ἐπιφάνεια désigne l'éclat du dernier avènement du Christ, éclat qui terrassera l'Adversaire, καταργήσει τῇ ἐπιφανείᾳ τῆς παρουσίας αὐτοῦ. II Thess., II, 8. Les Pastorales répètent le terme trois fois en ce même sens, I Tim., VI, 14; II Tim., IV, 1, 8; Tit., II, 13. A prendre à la

lettre l'adjuration de Paul, I Tim., vi, 13, ne dirait-on pas que Timothée est prédestiné, avec tout le peuple, à voir de ses yeux la manifestation du Christ à la fin du monde? Paul supporte avec patience tous les maux à la pensée de ce dernier jour, II Tim., i, 12; il soupire après « ce jour », le grand jour! où le juste juge viendra le récompenser et, avec lui, tous ceux qui auront aimé et attendu son avènement. II Tim., iv, 8. Car, ce n'est pas pour lui seul, ni pour Timothée, ni pour quelques amis privilégiés comme Onésime, II Tim., i, 18, qu'il souhaite cette faveur : tous les chrétiens sont exhortés à vivre dans la sagesse, la justice et la piété, « en attendant la bienheureuse espérance et la glorieuse manifestation de notre grand Dieu et Sauveur le Christ-Jésus ». Tit., ii, 12-14.

Si donc, comme on l'affirme, le désir et l'attente de la parousie caractérise l'âge apostolique, nos lettres appartiennent de plein droit à cette période. Mais, loin de faire oublier à l'auteur les soins de la vie présente, cette pensée le presse au contraire de veiller à la bonne administration et à l'organisation de l'Église : tel est l'objet des lettres à Timothée et à Tite. Attente de la parousie, souci d'une organisation définitive sont deux traits fortement marqués des Pastorales. Déclarer ces deux ordres d'idées incompatibles, attribuer les passages parousiaques et les textes hiérarchiques à deux auteurs différents, serait renouveler à propos des Pastorales la vaine polémique de l'école eschatologiste contre les évangiles. Voir Buzy, *L'imminence prétendue de la parousie*, dans *La Sainte Bible*, t. xii, 1938, p. 178-185; Allo, *L'Apocalypse*, p. xcvii-cxxviii. Le Christ viendra aux temps qu'a fixés le Seigneur et que seul il connaît, καιροῖς ἰδίοις, I Tim., vi, 15; et Paul près de mourir, II Tim., iv, 6, répète ce qu'il avait dit bien des fois : si désirable que soit pour tous l'avènement glorieux du Christ, ce qui importe c'est « le salut qu'il accordera dans son royaume céleste », σώσει εἰς τὴν βασιλείαν τὴν ἐπουράνιον. II Tim., iv, 18; cf. II Thess., ii, 1-13; Rom., xi, 25; II Cor., iv, 14; v, 2-9; Phil., iii, 11.

En fait, l'organisation ecclésiastique avait commencé dès le début. Dès sa première mission, Paul avait eu soin d'établir dans chacune de ses églises des presbytres chargés de la célébration du culte et de la direction de la communauté. Act., xiv, 23. Ce fait est indiqué une fois pour toutes dans les Actes, comme une règle à laquelle Paul restera fidèle, sans qu'il soit besoin pour l'historien de revenir sur ce point. Nous apprenons, par les lettres de Paul, que les Thessaloniciens, convertis à sa seconde mission, ont leurs chefs religieux qui président, προϊσταμένους, I Thess., v, 12, qui s'appliquent aux travaux de l'apostolat, κοπιῶντες, et qui instruisent les fidèles, νουθετοῦντας. L'historien des Actes n'a parlé d'aucune ordination de presbytres à Éphèse durant les trois années du ministère de Paul; mais, quand l'Apôtre va quitter définitivement l'Asie, on nous dit qu'il convoque à Milet « les presbytres de l'Église » d'Éphèse, Act., xx, 17, pour leur rappeler que l'Esprit les a établis « épiscopes » afin de veiller sur le troupeau. xx, 28. Écrivant aux Philippiens, vers l'an 62 ou 63, il salue les fidèles avec « les épiscopes et les diacres ». On voit donc que les Églises de Paul ne sont pas livrées à l'anarchie ou à la seule direction du Saint-Esprit et qu'elles ne vivent pas sous le régime égalitaire. Il y a, dès le premier jour, des chefs religieux auxquels les fidèles doivent respect et obéissance : il y a organisation et gouvernement.

2° *Hiérarchie.* — Malgré la thèse de tant de critiques, la hiérarchie des Pastorales se distingue de celle des épîtres d'Ignace par des traits propres qui accusent manifestement une période de transition, plus voisine encore des origines que de l'organisation complète du IIe siècle. Avant les Pastorales nous n'avons aucun exemple certain en dehors de Jérusalem d'un dignitaire ecclésiastique, autre qu'un apôtre, préposé à une communauté déterminée. Épaphrodite, compagnon des labeurs et des combats de Paul, Phil., iii, 25, est le délégué des Philippiens auprès de lui, mais il n'est pas le chef de leur Église, non plus qu'Épaphras à Colosses. Col., i, 7; iv, 12; Phil., 23. Timothée et Tite sont les deux premiers personnages qui apparaissent revêtus d'une juridiction qu'ils exercent seuls sur les chrétiens d'une cité ou d'une contrée. Chargés d'assurer le recrutement du clergé, de choisir des diacres et des presbytres et de leur imposer les mains, I Tim., v, 22, ils possèdent la plénitude des pouvoirs, qui est aujourd'hui le propre des évêques. Ils exercent aussi le gouvernement spirituel avec une entière autorité : droit d'enseigner, de régler le culte, de porter des lois, de juger, de punir.

Grande cependant est la différence entre leur autorité et celle des évêques dont parle Ignace. Il n'y a dans chaque Église, au temps d'Ignace, qu'un seul évêque, jouissant de la plénitude du pouvoir spirituel : c'est l'épiscopat unitaire ou monarchique. En outre, sa fonction est stable, il est attaché à son Église : c'est l'épiscopat sédentaire et permanent. Telles ne sont point les fonctions de Timothée et de Tite. Collaborateurs de l'Apôtre, il les a amenés en mission avec lui, l'un à Éphèse, l'autre en Crète. Obligé, dans sa sollicitude universelle, d'aller visiter d'autres Églises, il les charge en son absence d'un ministère bien déterminé, qui coïncide avec celui de l'évêque dans son diocèse, mais qu'ils ne remplissent que d'occasion, par son ordre et comme en son nom : ils sont des compagnons d'apostolat, devenus ses remplaçants temporaires. Ils ne sont donc pas autonomes. Ils ne sont pas non plus attachés à leur siège. Tite est prévenu que son ministère sera de courte durée. Paul l'a laissé en Crète « pour achever de tout organiser », ἵνα τὰ λείποντα ἐπιδιορθώσῃ, et pour établir des presbytres dans toutes les villes, selon les instructions précédentes de l'Apôtre. Tit., i, 5. Voilà un programme clairement tracé. Mais Paul enverra bientôt Artémas ou Tychique pour le remplacer et, dès leur arrivée, Tite devra se hâter de venir le rejoindre à Nicopolis avant l'hiver. iii, 12-13. En effet, nous apprenons un peu plus tard que Tite n'est plus en Crète, mais en Dalmatie. II Tim., iv, 10. Timothée à son tour n'aura pas longtemps à exercer ses fonctions : Paul se propose de revenir bientôt à Éphèse, le relevant ainsi de son intérim; et nous voyons que l'Apôtre, dans sa dernière lettre, le rappelle auprès de lui à Rome.

La mission subordonnée et temporaire de Timothée et de Tite n'a donc rien de commun avec l'épiscopat autonome et sédentaire. Au fond, l'apostolat des deux disciples à Éphèse et en Crète est un de ces épisodes de missions qui a dû se produire plus d'une fois au cours de la carrière de Paul; plus d'une fois, il aura ainsi détaché tantôt l'un, tantôt l'autre de ses collaborateurs, pour achever le travail de fondation des Églises ou pour une visite d'inspection de durée plus ou moins longue. Dans ces conditions, la composition des Pastorales par un contemporain d'Ignace, projetant de couvrir de la sanction apostolique le récent développement de la hiérarchie, serait un anachronisme. « Loin de contribuer à l'évolution de la hiérarchie, le faussaire l'aurait ramenée violemment d'un demi-siècle en arrière. Son œuvre ne marquerait pas un progrès, mais une régression. » Prat, *Théologie de saint Paul*, t. ii, p. 392.

Un autre signe d'antiquité est l'absence des diacres en Crète, autant qu'on peut le conclure du silence gardé à leur sujet. Tandis que Paul écrivant à Timothée parle des diacres et insiste sur le soin qu'il faut

apporter à leur choix non moins qu'à celui des prêtres, il n'aborde d'aucune façon ce sujet dans ses instructions à Tite. Il y avait des diacres dans les communautés importantes ou anciennes, comme celles d'Éphèse et de Philippes. Le besoin s'en faisait moins sentir dans les chrétientés nouvellement fondées, comme celles de Crète. Au contraire, en Asie Mineure, au temps de saint Ignace, chaque Église a ses diacres, comme elle a ses prêtres et son évêque. L'auteur des Pastorales ne construit donc pas la hiérarchie ecclésiastique sur le modèle si fermement tracé dans les lettres d'Ignace. Son langage n'a pas non plus leur précision technique : chez lui, les termes de « presbytre » et d' « épiscope » sont encore synonymes, alors que, sous la plume d'Ignace, le titre d'épiscope est réservé au chef unique de chaque église.

C'est donc seulement de loin que nos deux évêques missionnaires, chargés pour un temps du gouvernement d'une Église ou d'un groupe d'Églises (en Crète), annoncent les évêques proprement dits, que nous verrons bientôt à demeure, dans toutes les cités d'Orient, à la tête de leur clergé régulièrement composé de prêtres et de diacres. Cette parfaite convenance historique confirme l'authenticité paulinienne des Pastorales.

3° *Charismes.* — Selon Jülicher, il n'y a plus aucune trace, dans les Pastorales, des charismes qui jouaient un rôle important dans les communautés primitives, cf. I Cor., XII-XIV, et qui subvenaient à tant de besoins religieux et matériels. *Einleitung in das N. T.*, p. 166. Mais il faut observer que, si saint Paul règle avec une précision minutieuse l'usage des charismes dans les assemblées des fidèles, c'est à cause des troubles et des idées fausses auxquels avaient donné lieu ces manifestations gratuites du Saint-Esprit. Beaucoup de ces charismes d'un caractère extraordinaire n'avaient rien d'essentiel pour l'avantage spirituel ou temporel de la communauté, et ils n'ont pas existé partout, du moins en permanence : tels le don des langues, le don d'interprétation, le don de lire dans les cœurs, le don des miracles, le don des guérisons. D'autres, comme le don de sagesse, le don de science, le don de prophétie en tant qu'il consiste à édifier, exhorter et consoler, I Cor., XII, 8-10; XIV, 3; le don d'enseigner, διδασκαλία, Rom., XII, 7; Eph., IV, 11, se rapportent à la prédication. Sur ce point, Paul est préoccupé surtout des périls que font courir les mauvais prédicateurs et les règles qu'il trace tendent à éliminer ce danger tout en encourageant les didascales, quels qu'ils soient, dont la parole est « saine » et édifiante. En outre, il n'y a aucune opposition, aux yeux de Paul, entre dons charismatiques et fonctions hiérarchiques. Tout presbytre reçoit, par l'imposition des mains, un charisme qui le dispose aux fonctions d'enseignement et de gouvernement qu'il aura à remplir, I Tim., V, 17-22; Act., XX, 28, et Paul invite Timothée à réveiller en lui ce charisme toujours présent et toujours efficace. I Tim., IV, 14; II Tim., I, 6. De même, on peut penser que les diacres et les pieuses veuves consacrées par une sorte de vœu au service de l'Église, I Tim., V, 9-10, ont large part aux dons charismatiques de ministère, de miséricorde et d'assistance. Ce n'est pas à dire que les fonctions hiérarchiques ou techniques, instituées par la communauté, aient remplacé complètement dans les Pastorales les fonctions charismatiques, nées du libre souffle de l'Esprit; mais, dans ses instructions touchant le gouvernement de l'Église, c'est sur les institutions régulières, nécessaires et permanentes que Paul doit porter son attention. On ne peut conclure du silence des Pastorales sur les charismes libres à la disparition de ceux-ci ou à leur absorption par le ministère officiel, de même, observe Michaelis, *Pastoralbriefe und Gefang.*, p. 42, que la grande place qu'occupent dans la *Didaché* les détails relatifs aux fonctions charismatiques des didascales et des prophètes itinérants, etc., par rapport aux fonctions professionnelles, ne permet pas de conclure que les premières avaient en ce temps-là la prééminence. Il est cependant un des anciens charismes extraordinaires dont les Pastorales ont occasion de parler, à savoir le don de prophétie : c'est par le moyen des prophètes que le Saint-Esprit a désigné Timothée pour le sacerdoce et l'apostolat, I Tim., I, 18; IV, 14, et c'est par eux aussi qu'il annonce les erreurs dangereuses des derniers temps, I Tim., IV, 1; cf. II Tim., III, 1.

En somme dans les Pastorales, l'estime de saint Paul pour les charismes et pour les dons du Saint-Esprit se manifeste surtout, comme il fallait s'y attendre, par l'assurance sans cesse répétée que les ministres de l'Église doivent compter sur les grâces attachées à leur ordination et à leurs fonctions : en ce sens, les avis de Paul à Timothée ne sont autre chose qu'une exhortation au bon usage des charismes. Timothée et Tite doivent choisir des hommes dont on puisse espérer qu'ils seront les dignes instruments du Saint-Esprit; une fois élus, ceux-ci n'auront plus qu'à rester fidèles à la grâce; et les deux pasteurs donneront les premiers l'exemple en se montrant en tout dociles à l'impulsion du Saint-Esprit.

VIII. VOCABULAIRE ET STYLE. — Les adversaires insistent sur la différence de vocabulaire et de style entre les Pastorales et les autres épîtres pauliniennes. En particulier P.-N. Harrison dresse des statistiques impressionnantes, où le caractère non-paulinien ressort soit des mots eux-mêmes, soit plus visiblement encore de la courbe des diagrammes.

Cependant, il est difficile par ce seul moyen d'arriver à un résultat concluant. Plusieurs considérations suggèrent une grande défiance à l'égard de ces calculs dont l'apparente rigueur mathématique n'est souvent qu'un trompe-l'œil. 1. Les mots sont commandés par le sujet traité; des situations nouvelles réclament naturellement un langage approprié et donc nouveau. La différence pourra être d'autant plus sensible que l'écrivain est plus cultivé et possède mieux les ressources de sa langue. — 2. Il ne suffit pas de comparer en bloc les Pastorales avec les autres épîtres. Il ne faut pas oublier que celles-ci forment trois groupes, appartenant à trois époques différentes et présentant chacun ses particularités linguistiques : d'abord, les deux lettres aux Thessaloniciens, les premières en date, écrites vers 51-52; puis les quatre grandes épîtres, Rom., I et II Cor., et Gal., aux environs de 57-58; enfin les quatre épîtres de la première captivité, composées à Rome vers 62-63. Un intervalle de quatre à cinq ans sépare ainsi ces trois groupes les uns des autres. En ces dernières années, un certain nombre d'exégètes reportent les quatre dernières lettres à l'époque d'une prétendue captivité à Éphèse, ce qui les rend contemporaines des grandes épîtres. Michaelis, champion décidé de cette hypothèse, retarde en outre de plusieurs années les lettres aux Thessaloniciens, en sorte que presque toutes les lettres de Paul auraient été écrites dans l'intervalle d'un ou deux ans. *Pastoralbriefe und Gefangenschaftsbriefe*, p. 10-11, 74-76; *Die Gefangenschaft des Paulus in Ephesus*, p. 51 sq., 60 sq. Il ne méconnaît pas pour autant la différence littéraire entre ces trois groupes, il l'explique seulement par les circonstances et le but, remplaçant ainsi la théorie du progrès et du développement par celle de l'adaptation. Pour nous, qui maintenons les dates généralement reçues, nous garderons aussi sa part d'influence au facteur chronologique. — 3. A côté des différences, il y a aussi des ressemblances indéniables et frappantes dont il faut tenir compte.

1° *Vocabulaire.* — D'après les calculs de Holtzmann, les Pastorales renferment 897 mots différents, dont 285 ne se trouvent pas dans les autres lettres de Paul, qui en comptent 2478. Harrison calcule, sans les noms propres, 848 mots, dont 306 *hapax legomena.* Il semble en effet que l'on trouve, en laissant à part les noms propres (52), 845 mots, dont 294 ne se rencontrent pas dans les dix lettres généralement reconnues comme pauliniennes. C'est un bon tiers des Pastorales qui est étranger à saint Paul. Si nous comparons le nombre de ces *hapax* avec celui des autres épîtres pauliniennes, en tenant compte de l'étendue relative de chacune, voici le tableau des proportions (Jacquier, *Hist. des livres du N. T.*, t. I, p. 362) : Tite et I Tim., 13 mots particuliers; II Tim., 11 (moyenne pour les trois Pastorales, 12); Philippiens, 6, 8; Colossiens, 6, 3; II Corinthiens, 6; Éphésiens, 4, 9; I Corinthiens, 4, 6; Romains, 4, 3; Thessaloniciens, 4, 2; Galates, 4, 1; II Thessaloniciens, 3, 62. « Par conséquent les épîtres pastorales ont presque deux fois plus de mots particuliers que l'épître qui en a le plus et quatre fois plus que celle qui en a le moins. » (Jacquier).

Voilà des chiffres; mais que signifient-ils? L'épître la moins pourvue de mots particuliers est la deuxième aux Thessaloniciens, écrite vers 51-52; et les plus riches sont celles aux Colossiens et aux Philippiens, écrites vers 62-63. Si en une dizaine d'années le vocabulaire particulier de Paul s'est enrichi de près du double, pourquoi n'aurait-il pas fait de nouvelles acquisitions de l'an 62 à l'an 66? D'autant qu'il ne lui faut pas dix ans pour faire, à l'occasion, des progrès surprenants : la deuxième aux Corinthiens, écrite vers la fin de 56 ou aux premiers mois de 57, a presque deux fois plus d'*hapax* que II Thess., antérieure seulement de quatre ou cinq ans. A tenir compte du temps, le vocabulaire a pu changer encore durant les huit ou dix années qui vont de 56-57 (date de II Cor.) à l'an 66 (date moyenne des Pastorales), pour le moins autant que durant les quatre ou cinq ans écoulés entre II Thess. et II Cor., et il est ainsi tout à fait normal que les Pastorales aient « quatre fois plus de mots particuliers que celle qui en a le moins ». Sans doute, le cas de II Cor., est isolé, les autres lettres de même époque (Rom., I Cor., Gal.) ont un indice plus faible; mais, le fait s'étant produit, il peut se reproduire.

Bien entendu, nous ne donnons pas ces calculs pour une démonstration directe de l'authenticité. Ils veulent seulement montrer combien sont sujettes à caution ces statistiques, qui traitent les mots comme des unités arithmétiques de même valeur et de même usage, et les lettres les plus diverses comme si elles avaient été écrites à la même époque et dans les mêmes circonstances. Notre raisonnement a du moins l'avantage de tenir compte d'une donnée, indûment négligée, à savoir le facteur temps : il prouve que les Pastorales sont, au point de vue des mots particuliers, dans le cas de plusieurs autres épîtres pauliniennes et qu'en définitive il s'agit ici d'une question d'exégèse, non d'un problème d'arithmétique. C'est de quoi l'on se convaincrait de plus en plus en passant de l'abstrait au concret, des chiffres aux mots eux-mêmes.

La nouveauté du vocabulaire des Pastorales tient d'ailleurs à la diversité des milieux où Paul a vécu, à la nouveauté des circonstances où il se trouve, au caractère particulier des sujets dont il traite. — 1. Beaucoup de termes en quelque sorte techniques se rapportent aux erreurs et aux hérésies qui viennent de surgir et qui n'ont rien de commun avec celles que Paul avait autrefois combattues : γενεαλογίαι ἀπέράντοι, κενοφωνίαι καὶ ἀντιθέσεις τῆς ψευδωνύμου (γνώσεως), λογομαχία, λογομαχεῖν, ματαιολόγος, ματαιολογία, (μῦθοι) ἰουδαϊκοί, γραώδεις, διαπαρατριβαί, ἑτεροδιδασκαλεῖν, ἀπαίδευτοι ἐκζητήσεις, etc. Plus nombreux encore sont les termes inédits qui peignent les faux docteurs avec leurs passions diverses, leurs doctrines tantôt ridicules, tantôt perverses, leur propagande effrénée, leurs adeptes des deux sexes bien dignes de tels maîtres. On les glane un peu partout au cours des trois épîtres; on les cueille en riches gerbes en maints endroits : I Tim., IV, 1-3; VI, 3-10 (une vingtaine de termes non pauliniens); II Tim., III, 1-9 (encore une vingtaine); Tit., I, 10-16 (une dizaine). On a vite fait d'arriver à la soixantaine et l'on constate en même temps, mêlées à cette végétation luxuriante de termes nouveaux, une forte proportion de mots exclusivement propres aux Pastorales et à saint Paul, ce qui trahit la main de ce dernier. — 2. L'Apôtre n'avait pas eu à spécifier, dans ses précédentes épîtres, les qualités requises des ministres de l'Église. Il dit maintenant à Timothée et Tite ce qu'ils doivent être eux-mêmes, puis les vertus, les conditions et les aptitudes qui doivent distinguer les presbytres ou épiscopes, les diacres, les diaconesses. Terrain neuf : une trentaine au moins de locutions qu'ignore tout le reste du Nouveau Testament et d'autres qui sont dans le Nouveau Testament sans être dans saint Paul. Cf. I Tim., III, 1-14; II Tim., II, 1-6; IV, 1-5; Tit., I, 5-11, etc. — 3. Après les vertus des ministres, celles qui conviennent aux diverses classes de la société chrétienne : chefs de famille, femmes mariées, I Tim., II, 8-15; Tit., II, 1-6, veuves assistées, I Tim., V, 3-8, veuves consacrées aux offices de charité, 9-15; jeunes veuves, 11-16, riches de ce monde, VI, 17-19, esclaves. Ces catalogues abondent en termes appropriés et inédits (au moins une quarantaine). On peut voir, dans la courte exhortation aux riches, I Tim., II, 17-19, qui ne compte pas moins de six *hapax*, ὑψηλοφρονεῖν, ἀδηλότης, ἀγαθοεργεῖν, εὐμετάδοτοι, κοινωνικοί, ἀποθησαυρίζειν, avec quel naturel et quelle abondance ces mots nouveaux jaillissent du sujet, tantôt par analogie, tantôt par contraste. Tel est bien le vif génie de Paul. — 4. Nous avons dit que les Pastorales, ne comptant en tout que 848 mots, devaient nécessairement laisser de côté un grand nombre de termes pauliniens. Nous voyons maintenant que ce nombre augmente encore considérablement puisque deux cents au moins ont la place prise par les exigences du sujet. — 5. Faisons enfin avec E. Jacquier, *Hist. des livres du N. T.*, t. I, p. 362-363, cette remarque importante : « Un très grand nombre des mots qui sont propres aux Pastorales, plus des deux tiers, sont des composés ou des dérivés que l'on trouve dans saint Paul à l'état simple ou sous une autre forme ou composés à l'aide d'autres éléments. »

De ces faits nous pouvons conclure que le vocabulaire particulier des Pastorales ne saurait servir d'argument contre leur origine paulinienne. La plupart de ces termes naissent spontanément des sujets nouveaux que l'auteur aborde : leur variété prouve seulement la culture de l'écrivain. Près de deux cents de ces vocables se lisent dans la Bible grecque : Paul ne les ignorait donc pas, mais l'occasion s'est offerte à lui pour la première fois de les employer. Enfin, pour porter un jugement définitif, il faut prendre en considération, non seulement les différences, mais aussi les ressemblances. Celles-ci se sont déjà rencontrées en nombre et en qualité appréciables au cours de notre inquisition; nous aurons à compléter bientôt cette comparaison.

2° *Le style.* — Le style des Pastorales n'a pas, dit-on, l'élan et la vigueur des grandes épîtres aux Romains, aux Galates et aux Corinthiens, leur argumentation serrée, leurs larges aperçus théologiques, leur éloquence entraînante. Pas de développement suivi;

les idées se succèdent sans transition et souvent sans ordre; le langage est simple, malgré une certaine recherche dans les mots; les répétitions ne sont pas rares.

Mais, en comparant les épîtres théologiques de saint Paul avec les lettres à Tite et à Timothée, on rapproche deux ordres de choses bien différents et qui n'ont entre eux aucun rapport. Paul écrit à deux chefs d'Églises, ses disciples et ses amis, pour leur tracer leurs devoirs de pasteurs. Il les met en garde contre les fauteurs de nouveautés, mais il n'a pas à leur rappeler les grandes thèses qu'il avait eu jadis à mettre en lumière : la nécessité et l'efficacité de la foi au Christ, l'inutilité des œuvres de la Loi, l'égalité des droits et des privilèges des païens et des Juifs convertis, l'identification du chrétien au Christ Jésus et l'union de tous en un seul corps qui est le Christ mystique. Toutes ces vérités sont depuis longtemps acquises, il n'y a plus à les défendre contre les détracteurs d'autrefois. Désormais, c'est l'enseignement traditionnel qu'il faut maintenir, en imposant silence à tous ceux qui, sous prétexte de curiosité intellectuelle et de savantes recherches, s'écartent de l'Évangile. Tite et Timothée éviteront et interdiront les discussions publiques; elles ne serviraient qu'à troubler les esprits; ils se contenteront d'affirmer fortement la foi reçue des apôtres. On avertira les novateurs : s'ils s'obstinent après une double admonition, on cessera tout rapport avec eux. Certes, Paul a gardé toute son ardeur d'autrefois. C'est toujours la grande âme de Paul, prompte, comme dans les épîtres aux Galates ou aux Philippiens, aux indignations vigoureuses contre les faux docteurs et les fausses doctrines. C'est aussi, surtout dans II Tim., l'âme aimante de Paul, fidèle à ses premières amitiés, d'autant plus ouverte et confiante envers les siens qu'elle sent approcher le terme de la vie. C'est enfin le même amour de Jésus, la même attente passionnée de sa venue, le même désir de vivre et de mourir pour lui. Seulement, cette âme d'apôtre se consacre maintenant à de nouveaux devoirs. Il s'agit d'assurer à l'Église « une vie calme et tranquille », en assignant à chacun la tâche à remplir : aux pasteurs, la vigilance, le dévouement, le bon exemple, surtout la fidélité à l'enseignement traditionnel; aux candidats ecclésiastiques, diacres et presbytres, le désintéressement, la foi, la pureté, le zèle; aux diverses catégories de fidèles, les vertus conformes à leur état. Ce n'est donc pas aux chapitres dogmatiques et polémiques des épîtres pauliniennes qu'il faut comparer les Pastorales, mais à la partie morale et aux instructions parénétiques. La ressemblance alors devient sensible : même diction « simple, claire, conforme au type hébraïque de la phrase des Proverbes ou des Évangiles ». Jacquier, *Hist. des livres du N. T.*, t. I, p. 366. Du reste, en dehors de cette analogie générale, bien des passages portent l'empreinte fortement marquée de saint Paul. On sait qu'assez souvent, dans les exposés dogmatiques, la pensée de l'Apôtre se développe en longues phrases touffues, formées de propositions qui se greffent les unes sur les autres au moyen de pronoms ou adjectifs relatifs, chargées d'incidentes et de parenthèses. Nos épîtres présentent, plus d'une fois, particulièrement à l'occasion de certaines catéchèses théologiques, des périodes de ce genre : I Tim., I, 3-7; II, 5-7; II Tim., I, 8-11; Tit., I, 1-4; II, 11-14; III, 3-7. Citons un exemple de cette structure paulinienne : « Ne rougis donc pas, écrit l'Apôtre, du témoignage que tu as rendu à Notre-Seigneur et de mes liens à moi; mais souffre avec moi, en faveur de l'Évangile, selon la force de Dieu, qui nous a sauvés et nous a donné notre sainte vocation, non certes par le mérite de nos œuvres, mais selon son dessein particulier et la grâce qui nous a été préparée dans le Christ Jésus de toute éternité et a été rendue publique naguère par la manifestation de notre Sauveur le Christ Jésus, qui a détruit la mort et nous a illuminés des clartés de la vie et de la résurrection par son Évangile dont je suis devenu le héraut, l'apôtre et le docteur. » II Tim., I, 8-11. On voit comment les idées s'appellent l'une l'autre, chacune retenant à son tour l'attention et finissant par faire perdre de vue le point de départ, le tout donnant une doctrine d'une richesse extrême où figurent tour à tour l'Évangile, le salut, l'appel divin, la vocation chrétienne due à la grâce divine et non aux mérites de l'homme, la manifestation des desseins éternels de Dieu par l'incarnation et la vie du Christ, son œuvre qui consiste à détruire la mort et à donner la vie et la résurrection, la prédication de l'Évangile confiée à l'Apôtre, et le reste, car la phrase semble comprendre encore le ỳ. 12. Mêmes vues profondes et même procédé de style, en particulier Eph., I, 3-14.

Les énumérations ou catalogues de vertus et vices sont nombreuses dans saint Paul. Dans nos épîtres, les devoirs tracés aux diverses classes du clergé et des fidèles sont autant de tableaux de vertus. Les listes de péchés sont aussi relativement fréquentes : I Tim., I, 9-10; VI, 4-5; II Tim., III, 2-5; Tit., III, 3. Des vingt et une listes de ce genre qu'Antoine Vögtle relève dans le Nouveau Testament, *Die Tugend-und Lasterkataloge im N. T.*, dans *Neutestam. Abhandlungen*, t. XVI, fasc. 4-5, Munster, 1936, la plupart sont de saint Paul, et les deux plus longues de Rom., I, 29-32 et II Tim., III, 2-5, qui comptent chacune environ une vingtaine de termes. Cette dernière, qui énumère les vices des faux docteurs des derniers temps, « s'est inspirée visiblement de l'épître aux Romains elle-même ». Lagrange, *Rev. bibl.*, 1911, p. 545. Noter en particulier les deux vices d'insolence et d'orgueil rapprochés l'un de l'autre, ἀλαζόνες, ὑπερήφανοι; cf. Rom., I, 30 (ἀλαζών est un *hapax* du Nouveau Testament); le crime de rébellion envers les parents, γονεῦσιν ἀπειθεῖς, II Tim., III, 2; cf. Rom., I, 30 : expression unique elle aussi; le reproche si opposé au stoïcisme d'être « sans affection », ἄστοργος, autre *hapax*. Rencontre d'autant plus significative que la langue grecque offre une grande variété de termes, même pour exprimer des idées identiques. D'après Vögtle, les 21 catalogues du Nouveau Testament énumèrent 96 qualités ou défauts, dont 83 exprimés par saint Paul, parmi lesquels 56 ne figurent qu'une seule fois. Philon a pu, sans se répéter, condamner « l'ami du plaisir » en accolant à ce nom quarante-sept épithètes flétrissantes; cf. Lagrange, *Rev. bibl.*, 1911, p. 541.

La ressemblance de style et d'expressions ressortira plus encore par les détails où nous permettra d'entrer l'examen des idées.

IX. DOCTRINE. — Si l'on ne perd pas de vue la portée avant tout pratique et morale de nos trois épîtres, on sera frappé de la marque paulinienne, dépouillée seulement de tout caractère polémique, que revêt à l'occasion la doctrine des Pastorales et l'on ne s'étonnera pas de certaines particularités qu'elles présentent.

1° *Ressemblances avec les épîtres pauliniennes.* — Mieux qu'un exposé synthétique, l'analyse de quelques passages mettra en relief l'accord des idées, des expressions et souvent de nuances fort délicates entre les Pastorales et les autres épîtres.

1. *Le baptême* (Tit., III, 4-7). — « Mais lorsque Dieu (le Père) notre Sauveur a voulu nous témoigner sa bonté et son amour des hommes, il nous a sauvés, non par nos prétendues œuvres de justice, mais dans sa miséricorde, par le baptême de régénération et de rénovation de l'Esprit-Saint, qu'il a largement répandu sur nous par Jésus-Christ notre Sauveur, afin que, justifiés par sa grâce, nous ayons l'espérance de pos-

séder (un jour) la vie éternelle. » — *a)* L'image du bain, λουτρόν, pour désigner le baptême, est empruntée à Eph., v, 26; et ce terme ne se trouve pas ailleurs dans le Nouveau Testament. — *b)* De part et d'autre, l'efficacité sacramentelle du baptême est fortement marquée : datif de moyen dans Eph., v, 26 (καθαρίσας τῷ λουτρῷ), διά de cause instrumentale, dans Tit., III, 5 : ἔσωσεν ἡμᾶς διὰ λουτρού. — *c)* C'est un bain de régénération, παλιγγενεσίας. Au sens spirituel, ce vocable appartient exclusivement à notre épître (dans Matth., IX, 28 rénovation cosmique); mais il exprime une idée que saint Paul met puissamment en relief, la qualité d'enfants de Dieu qui fait de nous un être nouveau, une nouvelle créature. Le terme de renouvellement, ἀνακαίνωσις, qui renforce l'idée de renaissance par celle d'une transformation totale, est également paulinien dans ce même sens de « renouvellement spirituel » : μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοός, Rom., XII, 2. — *d)* La sainte Trinité apparaît ici comme dans saint Paul. Le Père est la cause première : à lui appartient l'initiative dans le plan et dans la réalisation du salut, ἔσωσεν ἡμᾶς. Le titre de σωτήρ, réservé au Fils dans les autres épîtres, est donné au Père probablement par réaction contre la coutume païenne de prodiguer ce titre aux dieux, aux rois, à l'empereur. C'est le Père qui envoie et répand dans nos cœurs le Saint-Esprit : οὗ ἐξέχεεν ἐφ'ἡμᾶς. Tel est aussi l'enseignement de Rom., v, 5, ἡ ἀγάπη ἐκκέχυται; I Cor., VI, 19, οὗ ἔχετε ἀπὸ θεοῦ; II Cor., I, 22; v, 5; Gal., III, 5; IV, 6; I Thess., IV, 8. Le verbe ἐκχέω emprunté à la prophétie de Joël, III, 1-2, est aussi connu de Paul (Rom., III, 15; citation d'Isaïe LIX, 7 : « répandre le sang »). La mission du Saint-Esprit par le Fils est indiquée au moins indirectement par les mots ἐξέχεεν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, de même que par la formule paulinienne ἐξαπέστειλεν τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, Gal., IV, 6; cf. II Cor., III, 17-18; Phil., I, 19; mais c'est Jésus-Christ qui nous a mérité toutes les grâces de justification et de salut en vue de la vie éternelle. Tit., III, 7; Rom., v, 15-21. — *e) Le rôle de la grâce* est aussi présenté à la manière de Paul. La justice que nous recevons au baptême, δικαιωθέντες, seule capable de nous rendre justes et saints devant Dieu, n'est pas notre justice à nous, fruit de nos bonnes œuvres et de nos efforts personnels, οὐκ ἐξ ἔργων τῶν ἐν δικαιοσύνῃ ἃ ἐποιήσαμεν ἡμεῖς, mais un don tont gratuit de la miséricorde divine, ἀλλὰ κατὰ τὸ αὐτοῦ ἔλεος, une manifestation éclatante de la bonté et de l'amour de Dieu, ἡ χρηστότης καὶ ἡ φιλανθρωπία ἐπεφάνη. Pécheurs que nous étions tous, sans qu'aucun mérite de notre part la sollicitât et sans qu'aucun démérite l'arrêtât, Dieu nous a sauvés, justifiés, gratifiés de la vie éternelle. Ces expressions résument la thèse fondamentale de l'Apôtre sur la nécessité, la gratuité, l'universalité du salut par l'Évangile, thèse développée à plusieurs reprises, en particulier dans Rom., III, 21-31. Les mots δικαιοσύνη, δικαιοῦν, χάρις, ont ici la même acception théologique que dans saint Paul : δικαιωθέντες τῇ ἐκείνου χάριτι est identique à δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι, Rom., III, 24. — *f) La foi*, condition de la justice accordée à l'homme, n'est pas ici expressément mentionnée, mais elle joue dans les Pastorales un rôle essentiel et elle est implicitement indiquée par l'opposition entre les œuvres de l'homme et la grâce de Dieu, qui ne nous laisse d'autre part personnelle que d'adhérer par la foi et l'amour à l'action sanctifiante de Dieu en nous. — *g)* La manifestation de la bonté divine (ἐπεφάνη, Tit., III, 3) correspond à celle de la justice sanctifiante (δικαιοσύνη πεφανέρωται, Rom., III, 21), avec la même portée apologétique qui ne laisse au pécheur ainsi devenu juste que la confusion, l'admiration et la reconnaissance. — *h)* Comme ἀνακαίνωσις et παλιγγενεσία au ỳ. 6, le ỳ. 4 rapproche deux termes, χρηστότης et φιλανθρωπία, dont le premier est exclusivement paulinien (9 fois, dont 5 en parlant de Dieu : Rom., II, 4; XI, 22 *a*, *b*, *c;* Eph., II, 7), tandis que le second rend avec bonheur une pensée qui est chère à l'Apôtre. Cf. Rom., v, 8-9; VIII, 37-39; Eph., II, 7. — *i)* L'adverbe πλουσίως, qui marque, vers la fin de notre texte, l'abondance du don que faisait entrevoir dès le début l'entrée en scène de la χρηστότης divine, est tout à fait dans le style de Paul, qui aime célébrer « la richesse » de la bonté de Dieu (τὸ πλοῦτος τῆς χρηστότητος αὐτοῦ, Rom,, II, 4). Dans Eph., II, 1-7 comme ici, opposant la justification nouvelle à l'ancien état de péché, il joint ensemble la richesse, la miséricorde, la bonté et la grâce. — *j)* Notons encore la manière paulinienne dont le salut est présenté comme chose déjà faite et entièrement accomplie de la part de Dieu (ἔσωσεν, Rom., VIII, 30; Eph., II, 5-6), tandis qu'il n'est encore que commencé pour l'homme par la justification et ne sera définitif que par la vie éternelle. On voit que cette courte instruction sur le baptême est un extrait de catéchèse paulinienne, avec quelques expressions nouvelles et saillantes, dignes de l'Apôtre.

2. *Vocation* (II Tim., I, 9-11). — Ce passage n'est pas paulinien seulement par sa structure grammaticale, mais aussi par tout le détail des concepts et des termes. — *a)* Dieu nous a sauvés en nous appelant à la foi : σώσαντος ἡμᾶς καὶ καλέσαντος κλήσει ἁγίᾳ. Le terme κλῆσις (10 fois dans le reste du Nouveau Testament dont 8 dans saint Paul) désigne toujours chez l'apôtre un appel de Dieu, presque toujours l'appel à la foi; vocation efficace, déjà réalisée; vocation sainte, car elle appelle les chrétiens à la sainteté, si bien que les chrétiens s'appellent « les saints » — *b)* Nos œuvres ne sont pour rien dans cet appel efficace; tout vient du bon plaisir de Dieu et de sa grâce. L'exclusion des œuvres personnelles est affirmée avec une insistance, cf. Tit., II, 5, où l'on retrouve l'énergie de Paul. Le mot πρόθεσις, « propos, projet, dessein, résolution », au sens de bon plaisir divin, n'est employé en dehors des Pastorales que par Paul : Rom., VIII, 28; IX, 11; Eph., I, 11; III, 11. L'appel κατὰ ἰδίαν πρόθεσιν reproduit la formule de Rom., VIII, 28. Au propos divin est jointe la grâce, χάρις, ou bienveillance, qui seule pouvait provoquer le vouloir divin, et de laquelle procèdent tous les bienfaits : aussi est-elle mentionnée 90 fois dans les écrits de Paul et 13 fois dans les Pastorales. — *c)* La grâce de la foi nous a été « donnée dans le Christ-Jésus de toute éternité », πρὸ χρόνων αἰωνίων. Cette prédestination éternelle fait souvent l'admiration de Paul, et il emploie aussi à cette occasion l'expression paradoxale de « temps éternels », unique dans le Nouveau Testament. Rom., XVI, 25. — *d)* Le dessein éternel de Dieu s'est enfin manifesté maintenant par l'apparition du Sauveur, φανερωθεῖσαν δὲ νῦν διὰ τῆς ἐπιφανείας τοῦ σωτῆρος ἡμῶν. Ainsi s'exprime saint Paul chaque fois qu'il aborde le mystère de la rédemption; la venue du Christ sur la terre révèle au grand jour les plans de la Providence qui, même annoncés par les prophètes, demeuraient voilés. Cf. Rom., III, 21, 26; XVI, 26; Col., I, 16. Le terme « épiphanie », appliqué ici au premier avènement se retrouve dans II Thess., II, 8, où il est dit que le Christ, par l'éclat de sa parousie, anéantira l'Adversaire, καταργήσει τῇ ἐπιφανείᾳ τῆς παρουσίας αυτοῦ. — *e)* Le rapprochement avec II Thess., II, 8 ne ressort pas seulement du mot ἐπιφάνεια mais aussi du verbe καταργεῖν. La seconde apparition du Sauveur anéantira l'Antéchrist, comme la première a eu pour effet de détruire la mort sous toutes ses formes, καταργήσαντος τὸν θάνατον, mort spirituelle, mort éternelle, mort corporelle elle-même

en la personne du Christ ressuscité, dont la résurrection assure et déjà commence la nôtre, καταργεῖται ὁ θάνατος. I Cor., xv, 26. — *f)* A la mort, détruite par le Christ, s'opposent la vie et l'immortalité, qu'il a illuminées des splendeurs de la révélation faite par l'Évangile dont Paul est le héraut, φωτίσαντος δὲ ζωὴν καὶ ἀφθαρσίαν διὰ τοῦ εὐαγγελίου. Le terme ἀφθαρσία « incorruption, immortalité » est exclusivement paulinien, Rom., ii, 7; I Cor., xv, 42, 50, 53, 54; Eph., vi, 24; II Tim., i, 10; et, comme ici, Paul dit plus d'une fois sa reconnaissance pour le choix par lequel Dieu l'a appelé à « illuminer », c'est-à-dire faire connaître le mystère en vertu duquel païens et Juifs ont également part aux richesses de la miséricorde divine. Eph., iii, 18; cf. II Cor., iv, 3-6. — *g)* Tout cela enfin ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, i, 9; cf. Eph., iii, 6. On sait que cette formule est l'une des plus caractéristiques de la pensée et du langage de saint Paul et qu'elle marque d'une empreinte profonde sa théologie, sa morale et sa mystique. Il l'emploie 164 fois, dont 9 dans les Pastorales, tandis qu'elle est à peu près absente des autres écrits du Nouveau Testament. Cf. Prat, *La théologie de saint Paul*, t. ii, p. 476-480. — Tant de ressemblances ne peuvent guère s'expliquer que par l'unité d'auteur.

3. *Autres points de contact.* — Ce n'est pas seulement dans les passages que nous venons d'analyser que se fait jour la doctrine de Paul, avec ses aperçus préférés et le langage qui lui est propre. On peut dire qu'il en est ainsi dans tous les textes qui abordent, ne fût-ce qu'en passant, un sujet dogmatique : décret éternel de salut manifesté dans le Christ et publié par la prédication évangélique, Tit., i, 1-4; bienveillance divine embrassant tous les hommes et les appelant tous au salut et à la foi, I Tim., ii, 1-5; salut réalisé par le Christ, qui est venu pour sauver les pécheurs, I Tim., i, 15, qui s'est livré pour nous afin de nous délivrer du péché, Tit., iii, 14, et dont la mort a valeur d'expiation et de rançon, I Tim., ii, 6; mystère du Christ incarné en qui sont toutes les grandeurs, I Tim., iii, 4; mystère de l'Église qui est la maison de Dieu et l'indéfectible soutien de la vérité. I Tim., ii, 15-16; II Tim., ii, 19, etc. Comme nous aurons à revenir sur plusieurs de ces textes pour en dégager les enseignements théologiques, il suffira ici de répondre aux objections que l'on prétend tirer de la doctrine des Pastorales.

2° *Objections faites à l'authenticité, du point de vue de la doctrine.* — 1. *Intellectualisme et formalisme.* — Selon Holtzmann, Dibelius, Jülicher, etc., la foi, dans les Pastorales, n'est plus ce qu'elle était pour saint Paul. Au lieu d'un élan de la volonté se livrant totalement au Christ, elle est devenue un acte de l'intelligence adhérant à des vérités qu'il faut croire, une simple « connaissance de la vérité », ἐπίγνωσις ἀληθείας, comme il est dit souvent : I Tim., ii, 4; II Tim., ii, 25; iii, 7; Tit., i, 1. Dans cette connaissance, rien du mysticisme de Paul. Selon Dibelius, cette science n'est plus le haut sommet où le chrétien spiritualisé fait l'expérience de sa nature nouvelle; elle est à la portée de tous, obligatoire pour tous. Cf. Dibelius, Ἐπίγνωσις ἀληθείας, dans *Neutestam. Studien* (dédié à Georges Heinrici), Leipzig, 1914, p. 176-189. De là l'importance des formulaires et des *credo*. « L'acte de foi consiste maintenant en formules précises. » Jülicher, *Einleitung in das N. T.*, p. 159. Timothée a donné l'exemple par son ὁμολογία, I Tim., vi, 12, prononcée à haute voix en présence de tous, tant « l'autorité du peuple dans l'Église est déjà établie! » (Jülicher).

Rétablissons les faits. *a)* La « connaissance de la vérité » sur laquelle insistent les Pastorales, ne trahit nullement un primat de l'intelligence sur la volonté, encore moins une importance spéciale donnée au caractère « intellectualiste » de la doctrine religieuse. Elle est toute tournée vers la piété, ἐπίγνωσιν ἀληθείας τῆς κατ'εὐσέβειαν, Tit., i, 1, et elle a eu même temps le but essentiellement pratique de défendre le fidèle contre les hérésies qui le menacent. D'où l'avis sans cesse répété de s'attacher à bien connaître la vérité et à la retenir. — *b)* En cela, les Pastorales répondent à des besoins nouveaux, sans s'écarter en rien de la pensée authentique de l'Apôtre. Préoccupé, dans ses premières épîtres, de montrer contre les judaïsants que la foi justifie sans les œuvres de la Loi, par la seule charité que le Saint-Esprit répand dans les cœurs, Paul exaltait le sentiment de confiance et d'abandon à Dieu que cette foi suppose. Il ne négligeait pas pour autant l'élément intellectuel : Rom., vi, 17; xii, 7; I Cor., xv, 2-5, etc. Quant à l'expression ἐπίγνωσις ἀληθείας, elle ne se rencontre pas sous la plume de Paul. Mais ἀλήθεια a chez lui un sens très général, et le terme ἐπίγνωσις s'applique aussi, sans portée mystique supérieure, à la connaissance de Dieu et de son Fils, Rom., i, 28; Eph., i, 17; iv, 13; Col., i, 10, à la connaissance pratique de la volonté divine, Col., i, 9, et de tout ce qui est bien, Philem., 6, même à la connaissance du péché. Rom., iii, 20. — *c)* Rien de plus naturel que l'adoption de formules arrêtées pour enseigner aux catéchumènes les vérités qu'ils devaient croire et pour leur faciliter la profession de leur foi. C'est bien un formulaire de ce genre dont l'Apôtre rappelle aux Corinthiens les « premiers » articles, ἐν πρώτοις, dans le résumé d'évangile qu'il déclare leur avoir transmis et dont ils doivent garder les propres termes. I Cor., xv, 1-4. A cet égard, le μνημόνευε de II Tim., ii, 8 équivaut à l'aide-mémoire de I Cor., xv, 4; cf. Rom., i, 3; viii, 34.

2. *Les bonnes œuvres.* — Toute l'école critique, de Baur à Jülicher, s'accorde à reconnaître dans la prépondérance des devoirs pratiques du chrétien et dans le caractère moralisant de nos épîtres « un esprit bien différent de celui de Paul, l'esprit d'un épigone ». Holtzmann, *Lehrbuch*, t. ii, p. 310.

En effet, nous aurons à signaler cet aspect pratique des Pastorales. Mais il faut se méprendre complètement sur le paulinisme primitif pour traiter d'antipaulinienne l'importance qui est ici donnée aux « bonnes œuvres », c'est-à-dire en général aux vertus et aux devoirs du chrétien. Pour Paul aussi, les œuvres sont le fruit naturel de la foi et un devoir dont le chrétien ne peut se dispenser. Ses envolées les plus dogmatiques et mystiques se terminent par la recommandation pressante d'une conduite pieuse et sainte, sans laquelle le chrétien renierait en réalité sa foi et serait exclu du royaume de Dieu : Rom., xii, 9-21; I Cor., vi, 7-10; x, 1-10; Gal., v, 13-26; vi, 7-10, etc.

Quant au langage, le pluriel ἔργα n'est employé par Paul qu'une fois, dans l'expression ἔργα ἀγαθά (unique aussi dans les Pastorales, I Tim., ii, 10); mais ce texte, Eph., ii, 10, l'emporte peut-être en vigueur sur tous ceux des Pastorales, en affirmant que « nous avons été créés dans le Christ Jésus en vue des bonnes œuvres que nous avons à faire suivant la prédestination de Dieu ». Bref, en fait de bonnes œuvres, le langage même des Pastorales peut se dire paulinien.

3. *Les emprunts à l'hellénisme.* — Plusieurs expressions des Pastorales seraient empruntées au langage du culte hellénistique ou aux religions de mystères et accuseraient une date tardive.

a) Le Dieu Sauveur. — La fréquence inattendue du titre de σωτήρ, répété dix fois et appliqué à Dieu le Père (6 fois) aussi bien qu'au Christ, alors qu'il est rare dans saint Paul et attribué seulement à Jésus-Christ, Eph., v, 23; Phil., iii, 20, viendrait des Grecs qui le prodiguaient à certains dieux et même, en un sens religieux, aux rois et aux empereurs divinisés. De même, le terme ἐπιφάνεια, dans la langue hellé-

nistique, est mis en rapport avec les dieux sauveurs, et désigne aussi la naissance, l'avènement au pouvoir ou le gouvernement bienfaisant d'un prince considéré comme la manifestation de la divinité. Hellénistiques encore les titres θεὸς καὶ σωτήρ, μέγας θεός, Tit., II, 20, μακάριος θεός, I Tim., I, 11; VI, 15.

Ces rapprochements sont loin de justifier les conclusions qu'on en veut tirer. — *a*. Au sujet de σωτήρ, rappelons que, dans la doctrine de Paul, ce titre conviendrait au Père non moins qu'à Jésus-Christ, car c'est toujours au Père qu'il fait remonter l'initiative, la préparation et même l'exécution du salut, réalisé par l'incarnation, la mort et la résurrection de Jésus-Christ; cf. Rom., III, 21-26; V, 8. En fait cependant, le nom de σωτήρ n'apparaît sous la plume de l'Apôtre que dans les épîtres de la première captivité et dans les Pastorales, bien qu'il emploie assez souvent σωτηρία (17 fois) et σώζειν (22 fois). L'explication de cette nouveauté pourrait venir de sa situation nouvelle. La captivité romaine l'a placé au centre même du culte rendu à César, le dieu et sauveur du monde, et l'on comprend qu'il éprouve le besoin d'opposer à ce pauvre gardien d'intérêts terrestres l'auteur et le dispensateur du salut véritable et éternel, Dieu le Père et « le grand Dieu et Sauveur Jésus-Christ », comme il opposait jadis à tous les dieux qualifiés de « seigneurs » le seul Seigneur Jésus-Christ. I Cor., VIII, 5-6. De même, Paul a pu choisir des termes connus, μέγας θεός, μακάριος θεός, pour leur restituer leur véritable valeur. Notons d'ailleurs qu'en parlant du Dieu Sauveur il s'inspirait aussi de la tradition biblique : I Reg., XIV, 39; II Reg., XXII, 13; Ps., CXVII, 25. Les circonstances lui fournissaient seulement une bonne occasion de rendre à Dieu l'honneur qui lui est dû. — *b*. « L'*épiphanie* » du Christ sur la terre, II Tim., I, 10, et la « *philanthropie* » divine, Tit., III, 4 font-elles aussi allusion à la « manifestation » des dieux sauveurs du paganisme se rendant présents par leurs bienfaits ou apparaissant en la personne des rois et des empereurs? Wendland, art. Σωτήρ, dans *Zeitschrift für N. T. Wissensch.*, t. V, 1904, p. 349, conclut à l'emprunt, parce que ces mots sont joints à ceux de θεὸς καὶ σωτήρ, χάρις, δόξα, « termes et concepts que nous rencontrons réunis de cette même manière dans le culte hellénistique et romain du *Seigneur* ». Mais ces concepts et ces termes sont aussi essentiellement chrétiens et évangéliques, à l'exception du mot φιλανθρωπία. Paul présente à diverses reprises la venue du Christ en ce monde comme la manifestation de la sainteté et de la miséricorde divines, Rom., III, 21; XVI, 26; Col., I, 26; cf. Rom., I, 17; Gal., I, 16; Eph., III, 5, idée tellement familière aux chrétiens qu'elle forme le premier vers de la strophe en l'honneur du Christ, I Tim., III, 16 : ὃς ἐφανερώθη ἐν σαρκί. Le terme même de ἐπιφάνεια est dit du Christ à son second avènement, II Thess., II, 8; I Tim., VI, 14; II Tim., I, 10; IV, 1, 8; il était donc tout trouvé pour désigner aussi le premier. Quant à l'expression de φιλανθρωπία, elle apparaît à la fin de l'épître à Tite comme le dernier effort d'une pensée qui, après avoir épuisé les mots pour décrire la bonté divine à l'égard des hommes, ἐπεφάνη ἡ χάρις τοῦ θεοῦ σωτήριος (II, 11), ἔδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν (II, 14), ἡ χρηστότης ἐπεφάνη, finit par φιλανθρωπιά. Certainement, si ce terme à la fois si simple et si expressif était emprunté au culte des faux dieux sauveurs, il serait venu bien auparavant sous la plume de l'écrivain sacré.

b) La régénération (παλιγγενεσία) (Tit., III, 5). — Dans les mystères d'Attis, d'Isis, de Mithra, on parlait de renaissance, opérée par des rites qui faisaient de l'initié un être nouveau et divin. La mystique hermétique promettait cette régénération divine par la simple *gnose* ou connaissance des secrets célestes. C'est à cette source, disent certains critiques, que les Pastorales ont puisé le nom et l'idée de παλιγγενεσία. W. Heitmüller, *Taufe und Abendmahl im Urchristentum*, Tubingue, 1911; Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, 2e éd., Leipzig, 1910 (3e éd. par Boehm); Reitzenstein, *Die hellenistichen Mysterienreligionen*, 3e éd., 1927; Loisy, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, Paris, 1919; V. Macchioro, *Orfismo e paulinismo*, Montevarchi, 1922. Nous avons sur ce point particulier un travail important de J. Dey, Παλιγγενεσία, *Ein Beitrag zur Klärung der religionsgeschichtlichen Bedeutung von Tit., III, 5*, dans *Neutestam. Abhandlungen*, t. XVII, fasc. 5, Munster-en-W., 1937. De son côté, le R. P. Lagrange a fait une étude approfondie des religions de mystères : *Les mystères d'Éleusis et le christianisme*, dans *Rev. bibl.*, 1919, p. 157-217; *Attis et le christianisme*, *ibid.*, p. 419-480; *Mystères païens et mystère chrétien*, *ibid.*, 1920, p. 420-446; *L'hermétisme*, *ibid.*, 1924, p. 481-497; 1925, p. 82-104, 368-396, 547-574; 1926, p. 240-264; *La régénération et la filiation divine dans les mystères d'Éleusis*, *ibid.*, 1929, p. 63-81, 201-214; *L'orphisme*, Paris, 1937. Voir aussi sur ce sujet spécial, Vinc. Jacono, *La* παλιγγενεσία *in S. Paolo e nell'ambiente paganismo*, dans *Biblica*, 1934, p. 369-398. Il est fâcheux pour la théorie critique qu'elle ne puisse produire aucun témoin valable de la prétendue influence des religions païennes sur la *palingénésie chrétienne*.

a. Le terme de παλιγγενεσία était assez répandu, dès le premier siècle de notre ère, mais, comme le fait voir J. Dey par de nombreux exemples, toujours selon une signification purement naturaliste et sans sortir du domaine profane : renouvellement du monde par le feu dans le système stoïcien, Marc-Aurèle, *In semetips.*, XI, 1, 3; retour à la vie et renaissances, ταῖς ἀναβιώσεσι καὶ παλιγγενεσίαις, dans les légendes des Titans et d'Osiris, Plutarque, *De Iside*, 35; métempsycose des pythagoriciens et des orphiques, qu'ils redoutaient comme un châtiment; restauration juive au retour de l'exil, d'après Josèphe, *Ant. jud.*, XI, XVIII, 9; sous la plume de Cicéron, réintégration espérée dans ses biens et dignités (il se sert pour cela du grec παλιγγενεσία), *Ad Attic.*, 6, 7; pour Philon, survivance d'Abel en la personne de Seth, *De poster. Caini*, 36, ou recommencement de l'humanité après le déluge, *De vita Mosis*, II, 2; selon Démocrite, nouvelle manière de penser, Plutarque, *Quæst. conviv.*, VIII, 5; dans saint Matthieu, IX, 8, transformation finale de l'univers; et ainsi de suite, avec les nuances les plus diverses. — *b*. Passons maintenant à l'usage religieux. Dey, *op. cit.*, p. 36-132. Dans les mystères de Cybèle et d'Attis, il faut attendre, pour trouver la première mention d'une idée de renaissance, jusqu'à l'an 376 de notre ère, où un certain Agésilas Aedisius, qui est en même temps « hiérophante » de Mithra et « archibouvier » de Bacchus, se glorifie de la « renaissance éternelle » qu'il a obtenue, en immolant un taureau en l'honneur de Cybèle et un bélier pour Attis, *taurobolio criobolioque in æternum renatus. Corp. inscript. lat.*, t. VI, n. 510. Le *natalicium* de quelques inscriptions antérieures ne signifie pas « renaissance » obtenue par le sacrifice, mais sacrifice offert à « l'anniversaire de naissance » du dévot. Cf. Lagrange, *Rev. bibl.*, 1919, p. 450-470. — *c*. Pour les mystères de la déesse Isis et de son époux Osiris le plus ancien témoin est Apulée, vers l'an 150 de notre ère. Il raconte comment, la nuit de son initiation, il mourut, en quelque sorte, pour passer dans l'autre monde et jouir un instant du salut en compagnie des dieux, puis revint aussitôt à la vie, assuré désormais d'arriver de nouveau et définitivement au salut, grâce à la déesse qui protège ses initiés et qui peut *quodam modo renatos ad novæ reponere rursus salutis curricula. Métamorphoses*, l. XI, 21.

On voit que cette sorte de renaissance *(quodam modo renatos)* est simplement le retour à la vie ordinaire dans des conditions toutefois plus favorables au salut. — *d.* A Éleusis, l'union avec la divinité par le moyen des rites ne procure nullement une filiation divine et il n'est pas parlé de renaissance. Cette union garantit seulement la protection de la déesse Déméter pendant la vie et, après la mort, un bonheur qui n'est en aucune manière la résurrection. Cf. Lagrange, *Rev. bibl.*, 1929, p. 63-81; 201-214.

L'auteur des Pastorales s'est donc servi d'une expression qui était en vogue déjà dès le Ier siècle avant notre ère pour désigner toutes sortes de renouvellements et de recommencements, mais qui demeurait étrangère à toute signification spirituelle et mystique. Par une inspiration hardie et heureuse il a fait exprimer à ce terme profane l'idée capitale de la théologie et de la mystique chrétienne, la naissance du fidèle, par la grâce du baptême, à une vie nouvelle, surnaturelle et divine qui nous fait enfants de Dieu. Cette filiation divine est présentée comme une seconde naissance par Jésus lui-même : Joa., III, 3-5; cf. I, 13. Même affirmation I Petr., I, 3, ἀναγεννήσας ἡμᾶς, et I, 23; II Petr., I, 4, θείας κοινωνοὶ φύσεως; Jac., I, 18, ἀπεκύησεν ἡμᾶς. Paul insiste fortement sur la nature nouvelle que la foi engendre en nous par le rite baptismal. Unis au Christ par le baptême de manière à nous revêtir du Christ, nous sommes devenus fils de Dieu, πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ ἐστε, Gal., III, 26-27; morts et ressuscités avec le Christ, nous vivons d'une vie nouvelle, ἐν καινότητι ζωῆς, Rom., VI, 3-4; nous sommes désormais une nouvelle créature, καινὴ κτίσις, II Cor., V, 17; Gal., VI, 15. Nous sommes si bien enfants de Dieu dans le Christ et par lui, que Dieu envoie en nos cœurs l'Esprit de son Fils pour y crier : *Abba, Père!*, Gal., IV, 6. Aucun terme ne pouvait mieux résumer cette théologie que celui de « nouvelle naissance », παλιγγενεσία. L'emploi de παλιγγενεσία par saint Paul est comparable à celui de λόγος par saint Jean, avec cette différence que, dans l'usage contemporain, le premier vocable était plus éloigné que le second de l'ordre spirituel et religieux. L'adaptation équivaut ici à une création. Pourquoi saint Paul ne l'a-t-il pas employé dans ses premières lettres? C'est que la formule καινὴ κτίσις, II Cor., V, 17; Gal., VI, 15; cf. Eph., II, 10, exprimait déjà avec grande énergie la même pensée; mais Paul ne peut revenir sur un sujet sans l'enrichir et, reprenant le concept sous la forme abstraite de ἀνακαίνωσις, il l'a renforcé par la formule sœur, παλιγγενεσία, qui transportait dans l'ordre surnaturel et divin tout ce que la παλιγγενεσία évoquait pour les profanes de beauté, de grandeur, de force et d'éternelle jeunesse. Trait de génie bien digne de Paul.

Conclusion. — Ainsi, d'une part, nous constatons dans les Pastorales, une affinité de fond et de forme profonde, délicate et étendue, avec les dix épîtres pauliniennes, en même temps que s'y révèle une originalité puissante qui est bien digne du génie de Paul. D'autre part, le vocabulaire nouveau s'explique suffisamment par la nouveauté des circonstances, sans qu'il soit nécessaire de recourir à la main d'un secrétaire. La critique interne confirme donc pleinement le témoignage de la tradition touchant l'origine paulinienne des épîtres à Timothée et à Tite.

II. LA THÉOLOGIE DES PASTORALES. — Bien qu'elles se proposent avant tout un but pratique et qu'elles recommandent aux pasteurs de l'Église de combattre les fausses doctrines plutôt par voie d'autorité que par des controverses ou des réfutations d'ordre spéculatif, les Pastorales cependant apportent une contribution notable à la théologie. Elles touchent en passant plusieurs points importants : Trinité, rédemption, sacrements, fins dernières, inspiration, prière; elles insistent particulièrement sur l'Église, la tradition, la hiérarchie. Plusieurs de ces questions ont déjà été touchées dans la première partie; elles seront simplement rappelées ici.

I. LA TRINITÉ. — 1° *Le Père et le Fils.* — Les trois suscriptions de nos lettres présentent les deux premières personnes de la sainte Trinité comme la source de toutes les grâces : χάρις, ἔλεος, εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν, I et II Tim.; χάρις καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν. Tit., I, 4. Ici, le nom de « Père », donné de façon absolue, suggère le sens plein : Père du Christ et notre Père. Nous recueillons ainsi un quadruple enseignement. — 1. Le Christ Jésus, mentionné à côté du Père, dispose souverainement avec lui de tous les trésors spirituels. Une de ces faveurs est celle de l'apostolat. — 2. La préposition unique ἀπό, régissant à la fois θεοῦ πατρός et Χριστοῦ Ἰησοῦ, les présente tous deux comme un seul et même principe d'où dérivent toutes les grâces. — 3. Cette égalité et cette unité d'action ne peuvent provenir que de l'unité de la nature divine appartenant tout entière à chacune des deux personnes. Le Christ est donc Dieu comme le Père. Nous trouvons d'ailleurs, Tit., II, 11-13, la profession de foi la plus explicite à la divinité de Jésus-Christ : « Nous attendons la manifestation de la gloire de notre grand Dieu et Sauveur le Christ Jésus. » — 4. Le titre de « Père » fait entendre que la nature divine subsiste dans la première personne sans être reçue d'une autre et qu'elle est communiquée par voie de génération au Christ Jésus. La filiation divine, qui constitue la personne du Christ, s'étend à la nature humaine que cette personne divine s'est unie. Cette doctrine est supposée connue des lecteurs et Paul n'y revient pas dans la suite. Le qualificatif de σωτήρ est décerné au Père, I Tim., I, 1; II, 3; IV, 10; Tit., I, 3; II, 11; III, 4, non moins qu'à Jésus-Christ, II Tim., I, 10; Tit., I, 4; II, 13; III, 6; cf. II Tim., II, 10. Doctrine bien paulinienne, et terminologie destinée probablement à réagir contre les religions orientales et contre l'adulation des rois et des empereurs, sans allusion spéciale au gnosticisme. Ci-dessus, col. 1082.

Deux doxologies, comparables pour leur développement et leur solennité à Rom., XVI, 25-27 et Eph., III, 20-21, célèbrent le « Roi des siècles, immortel, invisible, Dieu unique », I Tim., I, 17, « le bienheureux et seul Souverain, le Roi des rois et le Seigneur des seigneurs, qui possède seul l'immortalité, qui habite une lumière inaccessible, que nul homme n'a vu ni ne verra jamais, à qui soit honneur et puissance éternelle. Amen. » I Tim., VI, 15-16. Il n'est pas besoin, pour expliquer ces expressions, de recourir à une influence venue du dehors : elles sont classiques dans le judaïsme depuis le temps de l'exil babylonien. Seul, dans tout ce passage, l'adjectif ἀπρόσιτος (lumière) inaccessible, est nouveau. Ces doxologies sont sans doute empruntées à des textes de prière ou de chant liturgique.

2° *Le Saint-Esprit.* — Le Saint-Esprit est mentionné plusieurs fois dans les Pastorales.

1. *I Tim., III, 16* : ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι. — Le terme πνεῦμα se trouve 5 fois dans les Pastorales. Deux fois il s'agit certainement de l'homme : II Tim., I, 7 (esprit de crainte) et IV, 22; et deux fois de l'esprit de Dieu : I Tim., IV, 1; II Tim., I, 14. L'autre mention se rencontre I Tim., III, 16 : ὃς ἐφανερώθη ἐν σαρκί, ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι. Ce sont les deux premiers stiques d'un fragment d'hymne liturgique en l'honneur du « grand mystère de piété ». Ce mystère n'est autre que le Christ lui-même. Plusieurs interprètes pensent que πνεῦμα, par opposition avec « la chair », c'est-à-dire avec la nature humaine, désigne la nature

divine du Christ. Χριστὸς... ὢν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα, ἐγένετο σάρξ, dit la IIª Clementis, IX, 5. La « justification en esprit » consisterait dans la glorification du Christ, fruit de sa puissance divine, au jour de sa résurrection. Mais πνεῦμα au sens de « nature divine » est rare et aurait besoin d'être précisé par un qualificatif, comme πνεύματος αἰωνίου dans Hebr., IX, 14, ou par le contexte, comme dans Rom., I, 3. Une autre explication voit dans πνεῦμα l'esprit de sainteté que Jésus possède et qui est la cause méritoire de sa résurrection. Mais l'idée de sainteté ne ressort suffisamment ni du mot lui-même ni du contexte. Il est plus simple d'entendre par πνεῦμα le Saint-Esprit : ce serait une allusion à toutes les interventions du Saint-Esprit en faveur du Christ. Cette action de l'Esprit est mainte fois signalée dans l'Évangile. Saint Paul, lui aussi, met la résurrection du Christ en rapport avec l'action de l'Esprit. Rom., VIII, 11. On voit le rôle apologétique dont la formule ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι investit le Saint-Esprit : à lui de faire resplendir sur le monde la gloire qui appartient au Christ dans l'infirmité même de sa chair. L'expression ἐν πνεύματι, pour dire « dans » ou « par le Saint-Esprit » est aussi paulinienne : Eph., II, 22; III, 5; V, 18; elle est l'abréviation de ἐν πνεύματι ἁγίῳ, Rom., XV, 16; II Cor., VI, 6; I Thess., I, 5; Jude, 20.

2. *I Tim., IV, 1 :* « L'Esprit dit clairement que, dans les derniers temps, il y en aura qui se détourneront de la foi ». — Une des fonctions du Saint-Esprit est d'inspirer les prophéties pour annoncer l'avenir. De même qu'il annonçait autrefois ce qui se rapportait aux « derniers temps », c'est-à-dire aux temps messianiques, de même, maintenant que les derniers temps ont commencé, il pourvoit encore aux intérêts de l'Église en la prévenant des dangers qui la menacent et en invitant à la vigilance le zèle des pasteurs. Nul doute sur l'éclosion funeste des fausses doctrines : l'Esprit parle ῥητῶς, *diserte*, en termes formels, expression qui semble se référer à des oracles prononcés par des hommes de Dieu; cf. I, 18. L'Esprit révèle aussi la cause de ces erreurs : la cupidité des hommes et l'astuce des démons. Il en précise l'époque : dans un avenir prochain, et l'on peut dire dès maintenant, car les verbes passent du futur (ἀποστήσονται) au présent (κωλυόντων). Il énonce nettement quelques-unes de ces erreurs : abstinences alimentaires, condamnation du mariage. L'Esprit ne laisse pas ignorer non plus la gravité du mal : les docteurs de mensonge et leurs adeptes iront jusqu'à l'apostasie. C'est ainsi que l'Esprit après avoir jadis efficacement témoigné en faveur du Christ, dirige et enseigne l'Église, qui poursuit sur la terre la mission du Sauveur.

3. *II Tim., I, 14.* — Le Saint-Esprit ne veille pas seulement sur l'ensemble de l'Église, il intervient aussi dans la vie de chaque fidèle. Paul, en effet, recommande à Timothée : « Conserve le souvenir exact des saines paroles que tu as entendues de moi dans la foi et la charité du Christ Jésus. Garde le bon dépôt à l'aide du Saint-Esprit qui habite en nous tous. » Le « bon dépôt » est celui des « saines paroles », c'est-à-dire de la doctrine évangélique que Paul a confié à Timothée et que celui-ci doit transmettre à des disciples fidèles, capables à leur tour de le léguer intact à d'autres; cf. II Tim., II, 1-2; I Tim., VI, 13-16, 20-22. La tâche ainsi imposée à Timothée est difficile, car les doctrines les plus audacieuses menacent d'altérer la pureté de la foi et des mœurs. Que Timothée cependant ne se trouble ni du nombre des adversaires II Tim., II, 5, ni de sa propre jeunesse. I Tim., IV, 12. Ce n'est pas par ses seules forces qu'il lui faut garder le trésor sacré : c'est par le moyen du Saint-Esprit, διὰ πνεύματος ἁγίου. Timothée a été appelé à cette fonction par une désignation spéciale des prophètes. I Tim., IV, 14. Qu'il compte sur l'assistance de cet Esprit, qui est l'esprit « de force, de charité, et de sagesse », II Tim., I, 7, l'esprit de sainteté et de vérité. IV, 11-16. Dieu l'a répandu abondamment en nous par Jésus-Christ. Tit., III, 6. Ce don n'est pas momentané et transitoire. Le Saint-Esprit nous a été donné pour rester avec nous d'une manière permanente et intime : il réside dans nos âmes comme un hôte qui fait en nous sa demeure, τοῦ ἐνοικοῦντος ἐν ἡμῖν. Cette doctrine de l'habitation en nous du Saint-Esprit est bien paulinienne; cf. Rom., VIII, 9; I Cor., III, 16; VI, 19; Gal., IV, 6. Si le Saint-Esprit habite en nous, ce n'est certes pas pour y rester inactif : c'est pour animer toute notre vie spirituelle, pour nous pousser à de constants progrès dans la connaissance et l'amour de la vérité que le Christ a révélée à ses apôtres, I Tim., IV, 14-15, pour nous aider ainsi à garder « le bon dépôt ».

3° *La sainte Trinité.* — A ces textes, qui nous montrent l'action du Saint-Esprit, d'abord par rapport au Christ, puis par rapport à l'Église dans ses chefs et dans ses membres, s'ajoute un passage relatif à la sainte Trinité. Tit., III, 4-7. C'est le seul passage des Pastorales où soient mentionnées ensemble et distinctement les trois personnes de la très sainte Trinité. La longue phrase tient essentiellement dans cet énoncé : « Lorsque s'est manifestée la bonté et l'humanité de Dieu notre Sauveur..., il nous a sauvés par le bain de régénération et de renouvellement du Saint-Esprit qu'il a répandu abondamment en nous par Jésus-Christ notre Sauveur... ». Le Père est désigné comme le Dieu sauveur, dont l'amour pour les hommes s'est manifesté par la venue du Christ sur la terre; cf. Tit., II, 11. Le Fils, image invisible du Père en vertu de sa génération éternelle, devient sur la terre son image visible en manifestant aux hommes ses infinies perfections, dont la première est l'amour. La suite de la phrase, ℣. 5 *a*, insiste sur cette pensée, en disant que le salut de l'humanité a sa source, non dans nos bonnes œuvres, mais dans la miséricorde divine. Tout le développement a pour centre le salut, ainsi gracieusement accordé. Ce salut, dans sa phase initiale, est conféré par le baptême. Le baptême produit en nous un changement spirituel qui est une régénération et une rénovation. Par cette grâce, nous passons de l'état de péché à l'état de justice. Ce salut initial nous donne droit à l'héritage céleste, qui sera le salut consommé, ℣. 7. Les trois personnes divines concourent à la régénération et à la justification du chrétien dans le baptême. Mais, comme l'observe le P. Prat, *Théologie de saint Paul*, t. II, p. 162, au lieu de la coordination exprimée par la formule ordinaire (Matth., XXVIII, 19), elles agissent par subordination : le Père sanctifie par le Fils et tous deux par le Saint-Esprit.

En définitive, l'Esprit nous sanctifie au baptême, et cette action sanctificatrice vient du Père par le Fils. Cette révélation nous introduit au sein de la vie divine, car les rapports que notre texte établit entre Dieu, Jésus-Christ et le Saint-Esprit à propos de leur collaboration dans le temps, à savoir au moment du baptême, nous manifestent les relations intimes qui existent entre les trois personnes divines au sein de l'éternité : si l'activité temporelle de l'Esprit vient du Père par Jésus-Christ, c'est qu'il procède lui-même éternellement du Père par le Fils.

II. LA RÉDEMPTION. — Les Pastorales mettent en relief plusieurs points importants de la doctrine de saint Paul : nécessité du salut pour tous les hommes, son absolue gratuité, son extension à l'humanité entière, sa préparation dès l'éternité, sa réalisation par la venue du Sauveur sur la terre et par sa mort expiatoire.

1° *Universalité du péché.* — « Le Christ Jésus est venu en ce monde pour sauver les pécheurs ». I Tim.,

I, 15. Dans la pensée de Paul, déclarer que le Christ est venu pour sauver les pécheurs revient à dire qu'il est venu pour sauver tous les hommes, car tous sont pécheurs. Loin de s'excepter lui-même de la règle générale, il se met au premier rang des pécheurs, I, 15. Mais sa misère servira de réclame à la miséricorde divine en encourageant par son exemple tous les croyants à venir : au souvenir du persécuteur devenu apôtre, nul ne doutera de l'infinie bonté.

D'autre part la possession de la vérité religieuse par le moyen de la Loi mosaïque n'empêchait pas le règne du péché. S'il y eut des saints dans l'Ancien Testament, ce ne fut que par la foi au Sauveur à venir. Hors de là, il n'y avait que péché, pour les Juifs aussi bien que pour les païens. Saint Paul, reprenant brièvement dans l'épître à Tite le vigoureux réquisitoire de l'épître aux Romains, I, 18-II, 24, montre une fois de plus que les Juifs n'étaient pas en meilleure situation que les Gentils par rapport au salut éternel : « Car, nous aussi, nous étions autrefois insensés, désobéissants, égarés sous le joug de convoitises et de voluptés diverses; nous vivions dans la malice et l'envie, exécrés et nous haïssant les uns les autres. » Tit. III, 3. Ces paroles rappellent pour le fond la condamnation que Paul portait contre ses coreligionnaires dans l'épître aux Romains, II, 17-24; mais, tandis qu'il se voyait alors obligé d'abattre l'orgueil des Juifs fiers de leurs privilèges, il n'a ici que des sentiments de compassion et d'humilité qui le poussent, comme Eph., II, 1-3, à se ranger aussi parmi les coupables.

2° *Gratuité du salut.* — Le péché régnait donc partout, mais, où le péché abondait, la grâce a surabondé. Rom., v, 20; II Tim., I, 14. Les pécheurs que le Christ venait sauver, n'avaient aucun mérite à invoquer, aucun droit à faire valoir. Seul l'excès de leur misère attirait la miséricorde. Encore ce mot de misère ne doit-il pas faire illusion : les pécheurs n'étaient pas seulement des malheureux, c'étaient des coupables. Ennemis de Dieu, révoltés contre lui, ils étaient indignes même de pitié. Malgré tout, « Dieu notre Sauveur a voulu nous témoigner sa bonté et son amour, et il nous a sauvés par pure miséricorde. » Tit., III, 4-5.

On sait que la gratuité de la grâce et du salut est une des doctrines fondamentales de saint Paul. Elle revêt dans les Pastorales une forme particulièrement touchante. L'incarnation du Verbe est présentée comme la manifestation et l'apparition de la bonté de Dieu : pensée ébauchée déjà dans les précédentes épîtres, cf. Rom., III, 21; XVI, 26; Col., I, 26, mise maintenant en haut relief. I Tim., III, 16; II Tim., I, 10; Tit., I, 3; II, 13; III, 4-7. Paul ne sait par quels termes assez expressifs relever cette bonté spontanée, prévenante, gratuite, débordante; il l'appelle tour à tour χάρις, χρηστότης, ἔλεος, et enfin φιλανθρωπία. Touchant paradoxe : la philanthropie, le véritable amour des hommes ne se trouve qu'en Dieu!

3° *Universalité du salut.* — Rien de plus assuré et de plus constant dans les Pastorales que le dessein divin de sauver tous les hommes. Ce sujet est traité pour ainsi dire *ex professo* au c. II de I Tim. Il est introduit par le devoir de la prière pour tous que l'Apôtre inculque fortement.

1. *La prière pour tous.* — Le chrétien ne s'absorbera pas égoïstement dans le souci de ses seuls intérêts, même spirituels : il étendra sa sollicitude au monde entier. Il faut prier pour tous les hommes, spécialement pour les rois et pour tous ceux qui sont constitués en dignité. Il n'y avait alors au sein de l'empire romain ni au dehors, aucun βασιλεύς chrétien, et bien peu de fidèles sans doute accédaient aux magistratures impériales ou municipales. Il s'agit donc de prier pour la conversion des infidèles. Cette prière, dans la pensée de l'Apôtre, s'inspire d'un double motif : l'avantage de l'Église et la volonté de Dieu. On a parfois conclu de ces paroles que la lettre fut écrite en un temps où la persécution menaçait d'éclater contre les chrétiens, si même elle n'avait déjà commencé à sévir. Mais la violence directe n'est pas le seul mal que l'Église ait à redouter. Les révolutions, les guerres civiles, l'anarchie, l'injustice, tout ce qui trouble le bon ordre de la cité terrestre affaiblit d'autant le règne du bien que l'Église cherche à promouvoir; au contraire, les intérêts surnaturels qu'elle poursuit ne peuvent que profiter des bienfaits d'une sage administration. A cette fin, la prière pour les chefs de l'État et pour les représentants de l'autorité pourrait se borner à demander pour eux les qualités naturelles de prudence et de fermeté, capables d'assurer le maintien du bon ordre. Mais Paul va plus loin. Ce qu'il faut obtenir, c'est leur conversion : et la dernière et décisive raison qu'il va en donner, c'est que telle est la volonté de Dieu.

2. *Dieu veut le salut de tous.* — Prier pour tous les hommes, « c'est chose bonne et agréable à Dieu notre Sauveur, qui veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité ». « Dieu veut le salut de tous les hommes » : rien de plus clair que cette affirmation, qui étend la volonté salvifique de Dieu à tous les hommes sans exception. C'est le sens direct et unique de la phrase.

On a objecté que le dessein de Dieu est exprimé par deux propositions, dont la seconde explique et précise la première en restreignant le salut aux adultes, seuls capables de « connaître la vérité », εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν. « La réponse est aisée, dirons-nous avec le P. Prat. Tous les êtres humains n'ont pas l'usage de la raison, mais tous, sans exception aucune, sont aptes au salut éternel; ainsi, tandis que l'incise relative à la connaissance de la vérité se restreint d'elle-même aux hommes capables de connaître la vérité, l'autre incise n'est limitée par rien et doit garder, selon les règles d'une saine exégèse, toute son extension. » *Théologie de saint Paul*, t. II, p. 93. Les théologiens, à la suite de saint Jean Damascène et de saint Thomas, ont concilié la contradiction apparente entre le principe « Dieu veut sauver tous les hommes » et le fait « Tous les hommes ne sont pas sauvés », par la distinction, insinuée d'ailleurs en d'autres termes par saint Augustin, entre la volonté *antécédente* et la volonté *conséquente*. Par la première, Dieu veut le salut de tous les hommes, à condition cependant que certaines conditions soient remplies et il y travaille en effet par de multiples dispositions; par la seconde, il réalise ses plans de salut en faveur de tous ceux par lesquels, ou pour lesquels les conditions sont remplies.

A son affirmation, Paul joint deux raisons dont chacune met hors de doute le vouloir divin par rapport au salut de l'humanité entière. Quelques exégètes hésitent à reconnaître cette connexion : nous pourrions n'avoir ici, II, 5, qu'une doxologie, par laquelle Paul laisse simplement échapper la confession de sa foi monothéiste. Cf. Bardy, dans *La sainte Bible*, t. XII, p. 212-213. Mais le γὰρ de coordination, εἷς γὰρ θεός, introduit naturellement la raison et la cause de ce qui est affirmé précédemment. Dans l'épître aux Romains, III, 29-30, l'Apôtre partageait l'humanité en deux grandes fractions, les Juifs et les Gentils, pour établir que Dieu, créateur des Gentils non moins que des Juifs, voulait pour les uns et les autres le même moyen de salut, la justification par la foi. Ici le raisonnement porte sur la volonté du salut pour tous. Il n'y a qu'un Dieu, principe et fin dernière de tous les hommes : tous tiennent de lui leur origine, tous subsistent par lui, tous sont faits pour lui. D'après le contexte, ces perfections divines invitent les chrétiens à l'union

fraternelle; on peut dire aussi qu'elles garantissent les desseins d'amour de Dieu envers tous les hommes.

3. *Le Christ médiateur et rançon* (I Tim., II, 5). — Le premier motif du salut éternel de tous les hommes résultait de la nature même de Dieu; le second se tire de la nature et de la mission du Christ. Comme il n'y a qu'un Dieu, créateur de tous les hommes, il n'y a aussi qu'un médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus homme. Le titre de μεσίτης, donné au Christ (ici et Hebr., VIII, 6; IX, 5; XII, 24) est aussi appliqué à Moïse, Gal., III, 18-20, mais en un sens différent. Moïse exerçait une simple médiation conventionnelle entre deux contractants, Dieu et le peuple juif, qui le choisissaient pour s'accorder sur les conditions d'une alliance. Le Christ est un médiateur de nature, constitué par son être même pour une mission médiatrice que nul autre ne pourrait remplir. Jésus-Christ est à la fois Dieu et homme; il est essentiellement, par sa double nature, le trait d'union entre le ciel et la terre. D'où la mission qui lui appartient de réconcilier les hommes avec Dieu pour établir entre eux l'alliance nouvelle et éternelle. Homme, il a qualité pour agir au nom des hommes; Dieu, les réparations qu'il offre au nom de l'humanité, ont une valeur infinie. Moïse avait simplement transmis au peuple les propositions de Jahvé et il avait scellé par le sang des victimes un accord dont l'efficacité ne dépendait en rien de ses mérites personnels. Au contraire, le sang du Christ fait toute la force et la valeur de l'alliance nouvelle par la réparation surabondante qu'il présente de la part des hommes, par le pardon et l'amitié qu'il obtient de la part de Dieu. La qualité d'homme est mise en relief dans le médiateur; c'est par son humanité seule qu'il peut offrir à son Père pour eux la rançon dont parle l'incise suivante, II, 6.

Ces paroles énoncent deux pensées : la manière dont s'est exercée la médiation du Christ, puis sa portée universelle, la première préparant à merveille la seconde. — *a)* L'acte essentiel de la médiation du Christ consiste en ce qu'il s'est livré pour être notre rançon. L'énoncé s'inspire des paroles du Sauveur lui-même reproduites dans Matth., XX, 28; cf. Marc., X, 45. Au lieu de λύτρον, l'épître à Timothée emploie le composé ἀντίλυτρον; de l'aveu de la plupart des interprètes, il a été suggéré par l'expression évangélique, mais se trouvait déjà dans l'Ancien Testament, où il traduit des mots hébreux de racine diverse : *pâdâh*, « délivrer », et ses dérivés; *kôfer*, « prix de rachat »; *gâ'al*, « racheter » (surtout à titre de parent) et ses dérivés; *mehîr* (dont Dieu dispensera les Israélites captifs, Isaïe, XLV, 13). Sous cette diversité des termes hébraïques, λύτρον garde toujours la signification de « rançon », au sens plein et fort, c'est-à-dire avec l'idée bien accentuée d'un prix à payer pour la délivrance ou le rachat d'une personne ou d'une chose.

Dans le grec classique comme dans celui des papyrus, λύτρον ou λύτρα désigne le prix de rédemption d'un prisonnier. Ce prix peut être une personne qui s'offre à l'esclavage ou à la mort pour la délivrance d'autrui. Jadis, au témoignage de Sanchoniaton et de Philon de Byblos, les rois phéniciens, dans les calamités qui menaçaient la nation, offraient leur fils le plus cher en rançon aux dieux vengeurs, λύτρον τοῖς τιμωροῖς δαίμοσι, pour qu'un seul pérît au lieu de tous, ἀντὶ τῆς πάντων φθορᾶς. Eusèbe, *Præpar. evang.*, I, X, 44. En Israël, la croyance à l'efficacité rédemptrice des mérites du juste, surtout de ses souffrances et de sa mort volontaire, en faveur soit de certains pécheurs soit de tout le peuple coupable, était profondément ancrée dans les esprits. Dans la sainte Écriture, cette doctrine atteint sa plus sublime expression en la personne du « Serviteur de Jahvé », Is., LII, 13-LIII, 12, acceptant humiliations et tourments et donnant sa vie en expiation des péchés du peuple. La littérature extra-canonique représente également les sept frères Machabées heureux de livrer « leur vie en échange des péchés de leur nation », ὥσπερ ἀντίψυχον... τῆς τοῦ ἔθνους ἁμαρτίας, afin que « par le sang de ces justes et par leur mort expiatoire, διὰ τοῦ αἵματος... καὶ τοῦ ἱλαστηρίου θανάτου, Israël fût sauvé ». IV Mach., XVII, 22-23; cf. II Mach., VII, 37-38. Les Pastorales font écho à cet enseignement. Tous les hommes sont pécheurs; tous sont débiteurs insolvables de la justice divine. Mais Jésus offre leur rançon, rançon pleine, adéquate et surabondante, car elle n'est autre que lui-même. Il se donne lui-même en donnant son sang et sa vie : ὁ δοὺς ἑαυτόν, expression évangélique, qu'on ne retrouve sous cette forme que dans saint Paul, Gal., I, 4 et Tit., II, 14.

L'idée d'échange et de substitution, impliquée dans la notion même de rançon, est accentuée par la préposition ἀντί préfixée à λύτρον. Bien loin de négliger le renforcement de λύτρον par ἀντί, il faut au contraire, pour rester dans la pensée de l'Apôtre, garder à cette particule toute la valeur que lui donne l'Évangile, et que souligne la rareté du terme ἀντίλυτρον. C'est donc bien en faveur et en échange des coupables que le Sauveur s'est offert en rançon. Paul unit fortement de la sorte les deux notions de solidarité et de substitution pénale que certains critiques prétendent incompatibles. Le comble de l'amour, de la part de Jésus, est de s'être substitué aux coupables en expiant leurs péchés par sa mort.

b) Ces deux notions concourent également au but que Paul se propose ici de démontrer l'universalité de la rédemption. Au mot πολλῶν de l'Évangile il substitue πάντων. Le sens n'est pas changé. Non seulement le terme πολλοί n'exclut personne, mais il évoque une idée de nombre, de multitude, de masse qui se vérifiera d'autant mieux que la multitude se rapprochera de la totalité.

4. Un autre texte important enseigne l'universalité du salut : I Tim., IV, 9-10. « Parole certaine et digne de toute créance : si nous travaillons et luttons, c'est que nous avons mis notre espérance dans le Dieu vivant, qui est le sauveur de tous les hommes et principalement des fidèles. » D'après les versets précédents, les travaux et les luttes dont parle ici saint Paul se rapporteraient à l'ascétisme personnel qu'il vient de recommander à Timothée et dont il donnait lui-même l'exemple. I Cor., IX, 24-27. Mais dans l'horizon des Pastorales, tous les conseils aux chefs des Églises tendent vers l'apostolat. C'est la vie entière et tous les efforts de l'ouvrier apostolique qu'embrassent les mots : nous luttons et nous travaillons, κοπιῶμεν καὶ ἀγωνιζόμεθα. Au milieu de toutes les difficultés un sentiment puissant le soutient : il a mis son espoir en Dieu, qui est « le Dieu vivant, et le sauveur de tous les hommes et principalement des fidèles ». L'espérance du missionnaire repose sur un double fondement. D'abord le Seigneur est « le Dieu vivant ». Expression fréquente dans l'Ancien et le Nouveau Testament. Dans l'usage ordinaire, elle oppose aux dieux morts du paganisme le Dieu vivant et tout-puissant, toujours prêt à secourir efficacement ses serviteurs : Paul et ses collaborateurs ont donc tout droit de mettre en lui leur confiance. En outre, un peu plus loin, Dieu est présenté comme source unique et surabondante de vie : il la répand « sur toutes choses ». I Tim., VI, 13. S'il est l'auteur de toute vie, à plus forte raison est-il prodigue de la vie spirituelle, qu'il a promise au chrétien pieux, IV, 8, pour le temps et pour l'éternité. Les missionnaires peuvent compter sur le secours d'en-haut pour répandre la vie divine. — En second lieu, le Dieu vivant est le Dieu sauveur. Dans la préoccupation divine qui embrasse l'humanité, les chrétiens

viennent au premier rang. Pour eux, en effet, la volonté divine est passée de l'ordre de l'intention à celui de l'exécution; ils possèdent le salut initial, gage du salut final : on peut dire que si tous les hommes sont appelés, les chrétiens sont déjà les élus, ἐκλεκτοί. Rom., VIII, 23; XVI, 13; Col., III, 12; II Tim., II, 10; Tit., I, 1. Dibelius (cité par Bardy, *La sainte Bible*, t. XII, p. 223), prétend découvrir dans cette phrase la marque d'une époque où, le mouvement de conversion si vigoureusement lancé par la prédication des apôtres semblant se ralentir, on n'espérait plus guère conquérir l'univers et on regardait les croyants comme seuls sauvés. Mais l'expression μάλιστα πιστῶν constate la situation privilégiée des chrétiens par rapport au salut sans impliquer aucune restriction de la volonté divine à l'égard des autres, et cette réflexion a pour but de stimuler le zèle des apôtres afin d'amener tous les hommes à partager le bonheur des fidèles. Cette économie universelle du salut s'affirme encore avec autant de charme que de force dans Tit., II, 11-14, où il est dit qu'est apparue la grâce de Dieu « apportant le salut à tous les hommes », σωτήριος πᾶσιν ἀνθρώποις.

III. La tradition dans l'Église : le dépôt. — On peut dire que les principaux enseignements des Pastorales au sujet de l'Église se groupent autour de l'idée de dépôt, παραθήκη. Le mot n'est employé que trois fois : I Tim., VI, 20; II Tim., I, 12 et 14, mais la doctrine qu'il résume revient à chaque page. Il exprime, par une métaphore juridique, la foi que l'Église a reçue du Christ par l'intermédiaire des apôtres et qu'elle doit conserver fidèlement.

1° *Étymologie et usage du mot.* — Le mot παραθήκη vient de τίθημι παρά, « placer auprès »; avec le datif de personne, « présenter, offrir à quelqu'un, placer sous sa garde ». Au moyen : remettre quelque chose de soi ou pour soi : cf. Luc., XII, 48; XXIII, 46; Act., XIV, 23, etc. D'où παραθήκη, « ce que l'on confie, dépôt ». Le grec attique emploie plus fréquemment le double composé παρα-κατα-θήκη, où κατά renforce le sens de « déposer auprès » de quelqu'un. Dans le Pentateuque, les Septante ont deux fois παραθήκη, Lev., VI, 2 et 7 (Hébr., V, 21 et 23) et deux fois παρακαταθήκη, Ex., XXII, 7 et 10. Dans les livres plus récents, παρακαταθήκη semble l'emporter : Tob., X, 13; II Mach., III, 10 et 15. Dans les papyrus, la forme courte est presque aussi fréquente que l'autre.

L'étude des textes de l'Ancienne Loi relatifs à la fidélité avec laquelle se doit garder un dépôt, la considération de la loi gréco-romaine sur le même sujet montrent bien la fidélité absolue que la religion, les lois et, avec elles, la conscience des moralistes et celle du peuple exigent de celui qui a reçu le dépôt. Il est tenu de le garder avec soin, de le mettre autant qu'il dépend de lui à l'abri de tout risque, de le rendre dans son intégrité. Il le rendra au jour fixé ou, à défaut d'échéance convenue, quand il plaira au maître. Cette fidélité est un devoir d'honneur, non moins que de justice. Le déposant a compté sur son ami pour mettre ses biens en sûreté, et celui-ci a accepté cette marque de confiance : désormais, la bonne foi, la loyauté, l'amitié lui imposent de se montrer fidèle à son engagement. En général le désintéressement est de règle; la loi prévoit cependant des cas où des soins trop onéreux permettront de demander au maître quelque compensation. Nous allons voir comment saint Paul a utilisé, du point de vue moral et dogmatique, les divers éléments de la riche notion de dépôt.

2° *Le dépôt dans saint Paul.* — Paul emploie trois fois le terme παραθήκη, étranger au reste du Nouveau Testament et chaque fois avec la formule τὴν παραθήκην φυλάττειν, qui apparaît comme une expression consacrée, empruntée au langage juridique des contrats de dépôt.

1. *Les textes.* — Le premier texte se lit I Tim., VI, 20 : « O Timothée garde le dépôt; évite les vains discours profanes et les objections d'une science qui n'en mérite pas le nom. Il est des gens qui, pour en faire profession, ont perdu la foi. » Sans relation directe avec les versets qui précèdent immédiatement au sujet des riches, VI, 17-18, mais rejoignant par dessus cette péricope, la solennelle adjuration de garder intact l'enseignement divin (12-16), cette recommandation est le trait final destiné à s'enfoncer profondément dans l'esprit de Timothée.

Paul revient sur le même sujet au commencement de la lettre suivante. Après avoir dit que le Christ l'a établi apôtre pour prêcher l'Évangile, il poursuit, II Tim., I, 12 : « C'est aussi la raison de mes maux. Mais je ne regrette rien : je sais à qui je me suis confié, et je suis sûr qu'il saura garder mon dépôt jusqu'à ce (dernier) jour. 13. Conserve le souvenir exact, ὑποτύπωσιν, des saines paroles que tu as entendues de moi dans la foi et la charité du Christ Jésus. 14. Garde le bon dépôt à l'aide du Saint-Esprit qui habite en nous. » Le sens du ℣. 14 est clair : le dépôt à garder est celui de la saine doctrine que Paul a transmise à Timothée, ainsi qu'il vient d'être dit. La recommandation « garde le dépôt » a donc exactement la même portée que dans la lettre précédente. Par contre cette expression se présente au ℣. 12 sous un aspect un peu différent. Au lieu d'un dépôt que Paul a confié à Timothée et que celui-ci doit conserver, il s'agit d'un dépôt de l'Apôtre que Dieu gardera jusqu'au grand jour de la venue de Jésus-Christ. Dans cette manière de parler, l'expression παραθήκη μου semble désigner un bien qui est la propriété de Paul et dont il aurait remis le soin au Seigneur, non un trésor appartenant à autrui et dont Paul aurait la garde. De fait, un peu plus loin, il déclare ne plus attendre désormais que la couronne de justice que Dieu lui rendra « en ce jour-là ». II Tim., IV, 7-8. « Son dépôt » est donc celui de ses intérêts temporels et spirituels, sa personne, sa vie, le trésor de mérites qui lui vaudra de la part du juste juge la couronne, c'est-à-dire la récompense éternelle. Cette interprétation s'accorde bien avec l'exhortation qu'il vient de faire à Timothée de compter sur la puissance divine qui soutiendra son courage jusqu'à la fin. I, 7.

2. *Contenu du dépôt.* — D'après II Tim., I, 13-14, Timothée gardera le bon dépôt en conservant le souvenir exact des instructions de Paul. Le dépôt embrasse donc tout l'enseignement de l'Apôtre tel qu'il l'a transmis à ce disciple, héritier et continuateur de son apostolat. Il va de soi que ce dépôt comprend d'abord toutes les instructions renfermées dans les Pastorales. Bien qu'elles ne soient pour la plupart qu'un bref rappel de vérités déjà connues de tous les chrétiens, l'inventaire en est considérable et elles formeraient un catéchisme assez complet. Cependant, ce n'est pas à la doctrine exposée dans les Pastorales que se réfère directement Paul en parlant du dépôt, mais à l'enseignement qu'il a donné de vive voix. Cet enseignement a pour objet tout ce que le chrétien doit croire et tout ce qu'il doit faire pour être sauvé, la révélation tout entière du Christ. Il permettra à Timothée d'écarter toutes les nouveautés dangereuses, de démasquer les erreurs qui se présenteraient sous les dehors de la science et de la piété, de flétrir toute maxime ou toute pratique qui porterait atteinte à la pureté des mœurs. Les vérités ainsi transmises à Timothée n'ont d'ailleurs rien de secret et ne constituent pas une doctrine ésotérique réservée à quelques initiés. Elles ont été enseignées à Timothée publiquement et en présence de tous, II Tim., II, 2, il doit à son tour les prêcher en plein jour et à tous et les imposer à tous.

3. *Origine divine du dépôt.* — Les biens consignés en dépôt ne sont pas la propriété du dépositaire, mais du déposant. Le dépôt confié à Timothée lui vient de Paul, qui l'a lui-même reçu du Christ. Paul est sensible au témoignage d'affection par lequel le Christ « a daigné lui faire confiance en l'appelant à son service ». II Tim., I, 12. Le voilà désormais apôtre de Jésus-Christ, « pour inculquer aux élus de Dieu la foi et la connaissance de la vérité, dans l'espoir de la vie éternelle promise de toute éternité... et révélée en son temps par le message que Dieu notre Sauveur m'a donné l'ordre et la charge de prêcher ». Tit., I, 1-3. Les paroles qu'il transmet ne sont point siennes mais « les saines paroles de Notre-Seigneur Jésus-Christ ». I Tim., VI, 3. Son évangile, c'est-à-dire celui qu'il est chargé de prêcher, ne vient pas des hommes mais de Dieu; c'est l'évangile du Christ, non seulement parce que le Christ en est le principal objet, mais avant tout parce qu'il est l'auteur et le révélateur et que c'est lui encore qu'on entend par les lèvres de Paul.

4. *Conservation et transmission du dépôt.* — Le devoir du dépositaire est de conserver intact le bien qu'on lui a confié. Paul n'a pas manqué à cette obligation. Il a été fidèle à l'Évangile : fidèle en le portant jusqu'aux extrémités du monde, fidèle non moins en le prêchant dans son intégrité. Aussi, à la fin de sa carrière, peut-il se rendre le témoignage : « J'ai gardé la foi », II Tim., IV, 7, j'ai conservé fidèlement pour moi et pour les autres le trésor des vérités que je devais enseigner de la part du Christ. Cette même fidélité, il la recommande à ses deux disciples : c'est le but principal de ses trois lettres. Le motif de cette insistance est double. En premier lieu, la foi est menacée de toutes parts. En Asie comme en Crète, un vaste mouvement de curiosité intellectuelle semble agiter les esprits : une foule de docteurs surgissent, prêchant des nouveautés, et ils trouvent des auditeurs avides de les entendre. Les femmes ne sont pas moins ardentes que les hommes. Que Timothée et Tite veillent : qu'ils opposent à ces erreurs les croyances traditionnelles, à tous ces vices la morale évangélique.

Une autre raison pour les deux pasteurs de redoubler de vigilance pour la garde du dépôt, c'est que leur maître bientôt ne sera plus auprès d'eux pour les diriger dans leur tâche. Le temps approche pour lui de rendre ses comptes. Dans les contrats, la date de l'échéance était parfois fixée, souvent aussi tout était laissé au libre choix du déposant. Paul ignore le jour, mais il le sait imminent. « Je suis déjà une libation répandue et le moment de mon départ est proche. J'ai combattu le bon combat, achevé ma course. » II Tim., IV, 6-7. Sous ces multiples métaphores une même idée se fait jour, celle de sa mort prochaine. Bientôt il n'aura plus la charge du dépôt et, fidèle jusqu'au bout, il se préoccupe de le faire passer en mains sûres. Cette préoccupation n'a pas son exact correspondant dans les clauses juridiques des contrats. Ceux-ci ne prévoient pas la livraison du dépôt à une tierce personne. Ils se contentent de rendre le dépositaire responsable de tous les risques. En cas de disparition du trésor ainsi passé d'un gardien à un autre, les docteurs juifs n'étaient pas d'accord sur le devoir de restitution. Mais la question ne se pose pas ici, car c'est par l'autorisation du Christ et même sur son ordre, I Tim., I, 18; cf. IV, 14, que Paul a choisi Timothée, et Tite n'est pas moins que Timothée « son vrai fils », le légitime ministre du Seigneur. Tit., I, 4; II Cor., VIII, 16, 23. Ils sont donc à leur tour les détenteurs de droit, responsables devant le Christ. Sur eux seuls désormais va retomber toute la charge, et c'est pourquoi Paul ne cesse de les exhorter à la prudence et au zèle. Bien plus, la prévoyance de Paul ne se borne pas au moment de sa mort prochaine. Bien que son esprit et son cœur se tournent sans cesse vers les grandioses événements de la parousie du Christ, il sait qu'ils ne se produiront qu'en « leur temps », καιροῖς ἰδίοις. I Tim., VI, 5. Il importe donc d'organiser l'Église de manière durable et de prendre des mesures qui assureront la transmission du dépôt de génération en génération. C'est pourquoi il enjoint à Timothée et à Tite de se préparer eux-mêmes des successeurs. « Ce que tu as entendu de ma bouche devant de nombreux témoins, confie-le (à ton tour) à des hommes fidèles qui soient aptes à l'enseigner à d'autres. » II Tim., II, 2. Πιστοῖς ἀνθρώποις : la fidélité est toujours la condition essentielle. Dans le choix des presbytres, on doit avoir égard aux deux qualités qui sont le double aspect de la fidélité : docilité à recevoir la doctrine traditionnelle et aptitude à l'enseigner. Tit., I, 9.

5. *Dieu, gardien du dépôt.* — La jurisprudence des dépôts permettait au gardien de réclamer des indemnités quand la charge devenait onéreuse : à Rome, cette revendication s'appelait *actio depositi contraria.* Il est douteux que Paul ait eu la pensée d'établir un rapprochement entre ce recours légal et son droit au secours divin. Mais il est certain qu'il regarde le Seigneur comme le premier gardien du trésor évangélique qui lui est confié. Il compte donc sur l'intervention divine en faveur de Timothée et de Tite. Il connaît leur désintéressement, leur docilité, leur charité, leur pureté qui éloigneront d'eux les causes d'erreur. II Tim., III, 10-17; I Tim., VI, 3-10. Leur connaissance approfondie des Écritures nourrira leur foi. Par dessus tout, il compte pour eux sur l'assistance du Saint-Esprit. « Comprends bien ce que je te dis : le Seigneur t'en donnera la parfaite intelligence. » II Tim., II, 7. En vertu de l'imposition des mains qu'il a reçue et du ministère qu'il exerce, Timothée a un droit spécial au secours divin. Chaque fois que les intérêts de l'Évangile sont en jeu, quand il s'agit surtout d'exhorter et d'instruire, I Tim., I, 18-19; IV, 6, 13-16, il ne tient qu'à lui de ranimer la grâce de son ordination. I Tim., IV, 14; II Tim., I, 6. C'est pourquoi, en lui disant : « Conserve le souvenir exact des paroles que tu as entendues de moi », II Tim., I, 13, Paul l'invite, I, 14, à se tourner vers l'hôte divin de l'âme, le maître de toute science, le Saint-Esprit. Répandu abondamment par le Père et par Jésus-Christ sur tous les fidèles au baptême, il comble plus encore de ses dons ceux qu'il a choisis lui-même pour ministres de l'Église. Sous cette garde divine qui fortifiera la bonne volonté des gardiens humains, le dépôt est en sûreté.

Il y a cependant une différence. Quand Paul, près de mourir, se rend à lui-même le témoignage qu'il a gardé intact le dépôt de la foi, nous savons que ce témoignage est vrai, parce qu'il parle sous l'inspiration du Saint-Esprit. Il n'en est pas ainsi de Timothée et de Tite. L'Apôtre ne dit rien qui couvre par avance d'une autorité infaillible l'enseignement de ses deux disciples et des autres pasteurs. L'inerrance dont jouissent les apôtres ne passe pas après eux aux chefs des Églises particulières. L'Église cependant n'en est pas moins assurée de la possession de l'Évangile authentique : saint Paul nous dit qu'elle est le fondement et la colonne de la vérité, ainsi que nous le verrons plus loin.

6. *Tradition et dépôt.* — Dès ses premières lettres et tout au long de son ministère, Paul recommandait la fidélité aux enseignements qu'il donnait de la part du Christ. Il emploie, pour désigner ces enseignements, une grande variété d'expressions : « mon évangile » ou « l'évangile de Dieu ou du Christ », « mes voies dans le Christ », I Cor., IV, 17; tradition, doctrine, catéchèse, Gal., VI, 6, didascalie, Rom., XII, 7; « ce que vous avez appris, reçu, entendu et vu en moi », Phil., IV, 9, etc.

Son langage se rencontre assez souvent avec celui des Pastorales. On trouve en ce sens, de part et d'autre, διδάσκω et διδαχή, μανθάνω, ἀκούω; la locution ὑποτύπωσις rappelle τυπὸν διδαχῆς. Rom., vi, 17. Cependant Paul paraissait affectionner le terme de tradition, παράδοσις, II Thess., ii, 15; iii, 6; παρέδωκα, I Cor., xi, 2-23; xv, 3; cf. Rom., vi, 17, qui signifie proprement *tradition donnée* et auquel répond *tradition reçue*, παραλαμβάνω : ὃ καὶ παρελάβετε, I Cor., xv, 1; Gal., i, 9; Col., ii, 6; cf. I Thess., ii, 13; iv, 1; II Thess., iii, 6. Il y substitue maintenant celui de παραθήκη, dépôt, qui a l'avantage de renforcer l'idée par une image des plus expressives.

7. *Usage du dépôt.* — A moins de conventions dûment spécifiées, le dépositaire, en acceptant la garde des biens qui lui étaient confiés, n'avait pas le droit d'en user pour son propre profit. C'est en quoi le contrat de dépôt différait du prêt. Ce qui n'était qu'une exception entre les hommes devient la règle devant Dieu. Garder le dépôt, c'est, nous l'avons assez dit, préserver de tout alliage humain l'or pur de la parole divine : c'est le premier et essentiel devoir de fidélité. Mais les richesses divines ne sont pas données pour être enfouies et rester inutiles, Paul recommande à ses disciples d'exploiter à fond le dépôt. D'abord le trésor doctrinal. Ils ne se contenteront pas de répéter exactement « les saines paroles » apprises. Ils s'efforceront par la lecture, l'étude, la méditation, de progresser dans l'intelligence des vérités divines, pour en vivre, pour être mieux en état de les enseigner aux fidèles et de les défendre contre les adversaires. C'est pour eux un devoir d'état : la grâce qu'ils ont reçue au jour de l'ordination les stimule à se perfectionner sans cesse dans la science sacrée. Rien de plus instructif à ce sujet que la longue exhortation à Timothée, I Tim., iv, 14-16. Elle fait valoir les motifs les plus puissants d'approfondir la révélation : Timothée doit ce soin à Dieu qui daigne nous instruire; à la dignité et la sainteté des doctrines qui forment le trésor céleste; à sa propre perfection et aux grâces qu'il a reçues; à ses devoirs de pasteur et au salut des âmes. C'est en attendant le retour de Paul qu'il doit étudier et travailler de la sorte; mais il va de soi que la présence de Paul, loin de ralentir son ardeur, ne pourra que la stimuler. En particulier, élevé dès l'enfance dans la connaissance et l'amour des saintes Lettres, qu'il ne se contente pas de la science acquise déjà et qu'il s'efforce d'y progresser par une lecture et une méditation assidues. Comme la partie doctrinale du dépôt, la partie morale est également source de richesses. Paul ne sépare pas la théorie de la pratique. On serait tenté de dire que les Pastorales définissent le vrai en fonction du bien, tant elles insistent sur la piété et les bonnes œuvres. L'Évangile est la connaissance de la vérité conforme à la piété, ἐπίγνωσιν ἀληθείας τῆς κατ' εὐσέβειαν. Tit., i, 1. Le vrai docteur doit s'attacher à la doctrine selon la piété, τῇ κατ' εὐσέβειαν διδασκαλίᾳ, I Tim., vi, 3. Malheur à ceux qui, faisant profession de connaître Dieu, le renient par leurs actes. Tit., i, 16. Aux riches, par l'aumône, d'acquérir des richesses éternelles, I Tim., vi, 17-19; à tous les fidèles d'exceller dans les bonnes œuvres. I Tim., iv, 7-8; Tit., iii, 8-14. Ainsi nous serons dépositaires d'autant plus fidèles et plus agréables à Dieu que nous nous enrichirons des trésors de doctrine et de sainteté mis à notre disposition.

IV. L'Église. — Il est facile de reconnaître dans les Pastorales les caractères qui, d'après saint Paul, distinguent la véritable Église, fondée par Jésus-Christ.

1° *Apostolicité.* — Avant tout, l'insistance de Paul sur la conservation du dépôt de la foi montre que l'Église remonte à Jésus-Christ par l'intermédiaire des apôtres. Appelé, comme les autres apôtres, par le Christ en personne, I Tim., i, 13-16; II Tim., i, 10-11; Tit., i, 1-4, instruit par lui de l'Évangile qu'il devait prêcher aux nations, Paul s'est fidèlement acquitté de son message. Il a enseigné l'Évangile aux peuples. Il a eu soin, en particulier, de le transmettre à des disciples de choix. Tous, pasteurs et fidèles, savants et ignorants, doivent s'attacher à cette doctrine pour rester les disciples du Christ; toute prédication étrangère à cet enseignement est vaine, inutile et dangereuse. I Tim., i, 6; II Tim., ii, 23; Tit., iii, 9. Toute théorie qui contredit le dogme ou la morale enseignés par les apôtres est une erreur. Quiconque s'obstine dans son opinion, après une ou deux admonitions faites par les chefs de l'Église, devient un « hérétique », αἱρετικὸς ἄνθρωπος, Tit., iii, 10, qui préfère son sens propre au jugement de l'Église : cet homme a le sens perverti, ἐξέστραπται et son égarement est coupable, ἁμαρτάνει, car en opposant son sentiment à l'autorité de l'Église, il se condamne lui-même, ὢν αὐτοκατάκριτος.

L'Église est apostolique aussi par sa hiérarchie. Tite et Timothée ont reçu des apôtres l'imposition des mains et seuls ils peuvent, en qualité de disciples des apôtres ordonner légitimement des ministres auxquels il appartiendra d'instruire le peuple fidèle et d'exercer les fonctions sacrées.

2° *Sainteté.* — La sainteté est l'une des marques distinctives de l'Église. Jésus « s'est livré en personne pour nous, afin de nous racheter de toute iniquité et que, purifiés, nous soyons un peuple qui lui appartienne, entièrement dévoué aux bonnes œuvres ». Tit., ii, 14. Nous avons été justifiés au baptême par le Saint-Esprit, qui nous a régénérés et qui habite en nous, iii, 5-6. Nous sommes dès lors saints par vocation, κλήσει ἁγίᾳ, i, 9; les chrétiens s'appellent « les saints ». I Tim., v, 10. La piété du chrétien se manifeste par les bonnes œuvres, ἔργα ἀγαθά ou καλά. L'enseignement du Christ est encore la doctrine « saine », sans laquelle l'esprit et le cœur sont bientôt rongés par le cancer de l'erreur et du vice, II Tim., ii, 16; seule, elle est utile aux hommes pour la vie présente et pour la vie future. I Tim., iv, 8. Les Pastorales proposent pour les ministres sacrés et pour chaque classe de fidèles un idéal de vertu par lequel tous feront honneur au nom, à l'enseignement et aux merveilleux exemples du Christ, I Tim., vi, 1; Tit., ii, 10 : renonçant aux convoitises du siècle, ils vivront la vie présente dans la sagesse, la justice, et la piété. Tit., ii, 12.

3° *Catholicité.* — D'après les Pastorales, Dieu veut le salut de tous les hommes et que tous parviennent à la connaissance de la vérité, c'est-à-dire de la foi chrétienne. C'est pour attester et réaliser cette volonté divine que Paul a été établi prédicateur, apôtre et docteur des nations dans la foi et la vérité. I Tim., ii, 7; cf. i, 12-16. L'Église a donc pour mission essentielle d'apporter le salut à tous les hommes; c'est par elle que Dieu manifeste et accomplit ses desseins en faveur de l'humanité : hors de l'Église, point de salut. La catholicité de l'Église est une vérité aussi assurée que la volonté divine de sauver tous les hommes. Dans ses précédentes épîtres Paul avait besoin de démontrer, contre les attaques tenaces des judaïsants, que l'Église, maison de Dieu, est ouverte aux Gentils aussi bien qu'aux Juifs. Son triomphe en ce point est complet et, sans même rappeler ce principe, il n'y a plus qu'à tirer les dernières conséquences en prêchant l'Évangile à tous les hommes et à toutes les nations.

4° *L'Église infaillible et indéfectible.* — Enfin, privilège qui couronne tous les autres, l'Église est infaillible. Non pas que ce privilège appartienne aux chefs des Églises particulières. Dans ses recommandations à

Timothée et à Tite, Paul laisse bien entendre qu'il espère, de leurs vertus, de la grâce divine et de l'assistance du Saint-Esprit, la fidélité à garder et à transmettre dans sa pureté la parole de Dieu. Il n'en donne pas cependant l'assurance absolue. Encore moins couvre-t-il de son autorité le ministère de leurs successeurs. Un doute pèsera-t-il donc sur l'intégrité du dépôt remis à des gardiens faillibles?

1. Un texte précieux nous rassure. I Tim., III, 14 sq. Après avoir tracé à Timothée les règles à suivre dans la prière publique et pour le choix de dignes ministres, Paul ajoute : « Je t'écris ces choses dans l'espoir de venir prochainement te rejoindre. 15. Que si je tarde, tu sauras comment te conduire dans la maison de Dieu, je veux dire dans l'Église du Dieu vivant, colonne et soutien de la vérité! » « Ces choses », ταῦτα, ℣. 14, désignent les conseils que l'Apôtre vient de donner au sujet de la prière dans les réunions publiques, II, 1-15, et des qualités des aspirants aux ordres sacrés, III, 15; il a parlé aussi, I, 3-4, etc., et il parlera encore de la conduite à tenir à l'égard des hérétiques. IV, 1-6. Bien souvent il a traité ces sujets de vive voix et il espère que son retour lui permettra bientôt de les reprendre. III, 14. En attendant, ces conseils écrits serviront de *memento* précis. Il s'agit de la conduite à tenir « dans la maison de Dieu ». Cette maison n'est autre que l'Église du Dieu vivant, ἐκκλησία θεοῦ ζῶντος. Le terme de ἐκκλησία, « assemblée », rapproché de la comparaison de l'édifice, montre que saint Paul se souvient de la parole célèbre du Christ à saint Pierre, οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν, Matth., XVI, 18. Bien que Paul s'adresse au chef de l'Église d'Éphèse, la pensée ne se restreint à aucune Église déterminée : c'est la maison de Dieu en général, c'est l'assemblée que Dieu a réunie, composée de tous ceux qui invoquent son nom dans le Christ Jésus. Œuvre du Dieu vivant et tout-puissant, l'Église portera la marque de son auteur et l'on ne pourra s'étonner des privilèges dont il l'honore. On a avancé parfois à ce sujet que Paul n'a été amené que peu à peu à passer de la notion d'Église particulière à celle d'une Église unique, embrassant dans son sein toutes les communautés répandues à travers le monde, gardienne infaillible de la vérité. Ceci n'est que partiellement exact. Dès l'instant de sa conversion, Paul eut la révélation de l'unité de l'Église, corps mystique dont tous les membres s'identifient avec le Christ, Act., IX, 56; XXII, 7-8; XXVI, 14-15; dès le premier moment, il sait que « l'Église de Dieu » est formée « des Églises du Christ », Gal., I, 13, 22, et sa vocation d'apôtre ne lui enseigne-t-elle pas que l'Église est universelle? Maintenant que les apôtres vont disparaître, il est temps de rassurer le peuple chrétien, en rappelant que l'Église, assistée du Saint-Esprit, sera toujours maîtresse de vérité et de sainteté. Il y a donc progrès dans l'exposition, non dans l'acquisition de la doctrine. Il n'y a pas non plus évolution dans le langage, comme si ἐκκλησία n'avait désigné d'abord que des Églises particulières, puisque ce mot figure neuf fois dans l'épître aux Éphésiens, I, 22; III, 10, 21; V, 23, 24, 25, 27, 29, 32, toujours au sens universel.

L'Église est « la colonne et le soutien de la vérité », στῦλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας. Le terme οἶκος qui précède, fait penser à l'office de la colonne dans la maison, ce qui s'accorde au mieux avec ἑδραίωμα qui suit. Ἑδραίωμα indique tout ce qui assure la solidité et la durée d'un édifice, fondement, substructions, contrefort, et l'idée introduite par στῦλος est ainsi intensifiée et élargie. La leçon qui se dégage de ces deux expressions est claire. « Colonne et soutien de la vérité », l'Église possède dans leur plénitude les vérités qu'il a plu à Dieu de communiquer aux hommes; elle les conserve sans diminution ni altération. Elle a mission pour les enseigner et les expliquer selon leur sens véritable et voulu de Dieu. Elle les défend contre toutes les attaques du dehors, contre l'ignorance des uns et la fausse science des autres. Elle n'a pas à craindre non plus les causes intérieures de faiblesse, de corruption ou de désagrégation; soutien inébranlable de la révélation, elle la fait resplendir aux yeux de l'univers. C'est le privilège de l'*infaillibilité*. C'est aussi une promesse de *perpétuité :* la colonne ne sera jamais renversée, le soutien jamais ébranlé.

Le verset suivant, I Tim., III, 16, qui reproduit une strophe d'un chant liturgique, exalte la dignité et la grandeur de l'Église et explique la raison des privilèges dont Dieu l'a favorisée. La vérité qu'elle annonce au monde a pour objet « le grand mystère de piété », lequel n'est autre que Jésus-Christ, « qui s'est manifesté dans la chair, a été justifié par l'Esprit, s'est montré aux anges, a été prêché aux Gentils, a suscité la foi dans le monde, a eu une ascension glorieuse ». Le mystère de l'incarnation, avec les richesses de piété et de sainteté dont il est la source, ne mérite-t-il pas d'être soustrait à tous les risques d'erreur par le don de l'infaillibilité accordé à l'Église qui doit le faire connaître au monde?

Rien n'est précisé sur la manière dont s'exercera l'infaillibilité promise à l'Église. L'Esprit, qui dirige l'Église dans son rôle de gardienne de la vérité, lui dictera, selon les circonstances, les mesures à prendre. Aussi bien les Apôtres eux-mêmes, en convoquant un concile à Jérusalem pour décider des questions importantes de foi et de discipline, ont-ils posé un précédent qu'on se fera une règle de suivre.

2. Un autre texte confirme le caractère inébranlable de la foi de l'Église. Invitant Timothée à fuir les discours vains et profanes qui ont amené deux novateurs, Hyménée et Philète à nier la résurrection, ruinant ainsi la foi de plusieurs, Paul ajoute : « Cependant, le fondement divin reste inébranlable, portant ces mots gravés : « Le Seigneur reconnaît les siens », et encore : « Qu'il s'éloigne de l'iniquité celui qui prononce le nom « du Seigneur. » II Tim., II, 19. Ces mots comparent l'Église à un édifice aux puissants fondements, posés par Dieu lui-même. Le fait que Dieu, architecte sage et tout-puissant, a posé les fondements suffit à faire comprendre que l'édifice bâti sur de telles assises défiera la fureur des éléments. D'après le contexte, Paul a surtout en vue l'indéfectibilité doctrinale de l'Église en face des hérésies. Hyménée et Philète, prétendant que la résurrection avait eu déjà lieu, la niaient, en réalité. Ils exagéraient sans doute, en l'appliquant dès maintenant au corps lui-même, « la régénération et le renouvellement » spirituels opérés au baptême. C'était, dès le Ier siècle, l'erreur de Ménandre, disciple de Simon le Magicien. Cette doctrine, nous dit saint Paul, était en train de ruiner la foi de plusieurs, frappant exemple de doctrine perverse aux apparences pieuses! Ces défections n'ébranlent pas le fondement divin : l'Église condamne l'hérésie, rejette ses fauteurs, Tit., III, 10-11, et reste fidèle à sa mission de lumière. Mais la déclaration d'indéfectibilité, amenée par ce cas particulier, est générale et s'étend à tous les cas possibles quelles que soient les attaques et sous quelque forme qu'elles se produisent, l'Église demeure inébranlable, infaillible et indéfectible.

Continuant la métaphore du fondement, Paul fait allusion à l'usage ancien de placer dans les fondations des temples et des palais une pierre avec inscription commémorative. Ici, le fondement porte une double inscription gravée au moyen d'un sceau. La première sentence, ἔγνω Κύριος τοὺς ὄντας αὐτοῦ, est empruntée textuellement (sauf Κύριος au lieu de ὁ θεός) à Num., XVI, 5, d'après les Septante : « Dieu connaît ceux qui sont à lui et qui sont saints. » Ces paroles furent pro-

noncées à propos de Coré, Dathan et Abiron, révoltés contre Aaron et ses fils. Le lendemain, Dieu faisait connaître aux yeux de tout le peuple quels étaient ses élus en ordonnant à la terre d'engloutir les coupables et au feu du ciel de dévorer leurs complices. Num., XVI, 32, 35. La seconde sentence résume d'abord l'ordre donné aux Israélites de se séparer des rebelles, *ibid.*, XVI, 26; puis elle ajoute, d'après Isaïe, XXVI, 13, qu'ainsi doit agir quiconque « invoque le nom du Seigneur ». Ainsi, le Seigneur connaît les siens par le choix qu'il a fait d'eux et la protection dont il les entoure; et la condition pour qu'ils demeurent siens et aient droit à cette providence est de s'éloigner du mal. La première inscription proclame donc que l'Église, composée de ceux que le Seigneur a appelés, est l'œuvre de Dieu, qui la protège et qui la fera connaître pour sienne aux yeux de tous les hommes. La seconde inscription déclare que l'Église a pour caractère essentiel la sainteté et que tous ses membres doivent être saints.

Dans les lignes suivantes, II Tim., II, 20-21, nous passons de l'Église en général aux membres qui la composent. Ils sont comparés à des vases qui contribuent de diverses manières à l'ornementation et au service d'une maison. Ils sont invités à se montrer dignes de leur vocation par leur conduite et, en cas de défaillance, cf. II, 25, à revenir à Dieu par le repentir.

V. HIÉRARCHIE. — L'un des traits les plus nouveaux des Pastorales est de nous renseigner sur le développement de la hiérarchie ecclésiastique : évêques, prêtres, diacres.

1° *Évêques.* — Nous avons vu col. 1071 sq. que Timothée à Éphèse et Tite en Crète exercent une autorité qui ressemble beaucoup à celle des évêques dans leurs diocèses. — 1. Ils ont la plénitude du sacerdoce, puisqu'ils ont charge l'un et l'autre de conférer les ordres sacrés dans l'étendue de leur juridiction. A eux revient de consacrer par l'imposition des mains les diacres et les presbytres ou épiscopes. Ces derniers sont tout au moins prêtres. Timothée et Tite, qui leur confèrent le sacerdoce, ont donc comme les évêques de nos jours la plénitude du pouvoir d'ordre. — 2. Ils gouvernent aussi le clergé et les fidèles avec pleine autorité spirituelle. Ils choisissent les aspirants au diaconat et au sacerdoce, en s'assurant qu'ils ont les qualités requises; après l'ordination, à eux encore de stimuler le zèle du clergé, de récompenser les presbytres qui s'acquittent dignement de leurs fonctions, d'examiner le bien-fondé des accusations qui seraient portées contre les membres du clergé et de réprimander au besoin les coupables. — 3. Même autorité à l'égard des fidèles : Timothée et Tite doivent rappeler aux chrétiens leurs devoirs d'état, veiller à la pureté de la doctrine et des mœurs, contrôler l'enseignement que des docteurs sans mission portent jusqu'au sein des familles, excommunier s'il le faut les obstinés. — 4. Comme les pasteurs suprêmes de l'Église sont supérieurs en autorité aux fidèles et au reste du clergé, les vertus que Paul demande d'eux dépassent aussi celles qui sont requises des presbytres-épiscopes : il attend d'eux, à un haut degré, piété, science, prudence, dévouement, désintéressement : I Tim., IV, 6-16; VI, 11-16; II Tim., I, 6-11; II, 1-16; III, 10-17; IV, 1-5; Tit., II, 7-8.

Il ne manquerait à Timothée et à Tite pour être évêques au sens habituel du mot et ressembler en tout à ceux des lettres de saint Ignace, que d'exercer leur autorité en leur nom propre et à titre définitif ou permanent sur leur troupeau. Ils apparaissent plutôt comme des délégués de l'Apôtre et envoyés seulement pour un temps. Tous deux en effet sont bientôt rappelés auprès de Paul. II Tim., IV, 21; Tit., III, 12. Peut-être le rappel de Timothée n'était-il que momentané dans la pensée de Paul : il réclamait une dernière fois son intime ami en vue de sa fin imminente. II Tim., IV, 18. Saint Chrysostome pense aussi que Paul n'éloignait Tite de son champ d'apostolat en Crète que provisoirement : οὐκ ἀπάγων αὐτὸν τῆς σχολῆς ἐκείνης, *P. G.*, t. LXII, col. 696; cf. Holzmeister, *Biblica*, 1931, p. 61, n. 1; cependant Tite se rend plus tard en Dalmatie. II Tim., IV, 10.

Ainsi l'épiscopat temporaire de Timothée et de Tite, sous la haute direction de Paul, forme la transition entre les premiers temps, où l'Apôtre continuait de visiter et de gouverner les Églises qu'il avait fondées, et la fin du premier siècle, où s'organisa l'épiscopat indépendant, monarchique et sédentaire que nous voyons fleurir un peu partout au début du IIe siècle et dont les sept Églises de l'Apocalypse, I, 20, nous fournissent, dès 94-96 (cf. Allo, *l'Apocalypse*, p. CCIII-CCX) une sûre attestation.

2° *Presbytres et épiscopes.* — La question a été traitée à l'art. ÉVÊQUES, t. V, col. 1656-1701. Nous nous bornerons à étudier les renseignements fournis par les Pastorales : 1. Qualités et fonctions de ces ministres, en général. — 2. Synonymie des deux titres; — 3. Sens précis : épiscopat ou simple presbytérat?

1. *Qualités et fonctions.* — *a) Presbytres : le nom.* — Le mot πρεσβύτερος, « ancien, vieillard », se trouve cinq fois dans les Pastorales. Deux fois, il s'agit simplement de personnes âgées, hommes, I Tim., V, 1, ou femmes, V, 2. Trois fois ce terme désigne des ministres sacrés : I Tim., V, 19 (au singulier); V, 17 et Tit., I, 5 (au pluriel). Le terme πρεσβύτεροι au sens de fonctionnaires est célèbre déjà dans l'Ancien Testament : cf. Num., XI, 16-17, 27-30; XVI, 25, etc. A l'époque de Notre-Seigneur, les communautés juives avaient à leur tête un conseil d'anciens, souvent appelé γερουσία, dont les membres portaient le nom de presbytres. Dans le monde païen, et spécialement en Égypte, ce titre s'appliquait tantôt à des magistrats civils, tantôt à des prêtres ou officiers à attributions religieuses. Le nom de presbytre, malgré son sens original, désignait la fonction, non l'âge. Les πρεσβύτεροι ou membres de la γερουσία n'étaient pas des magistrats proprement dits, et ils étaient trop nombreux pour qu'on crût devoir en faire mention. Cf. Schürer, *Geschichte...*, t. III, p. 85; Frey, *Les communautés juives à Rome aux premiers temps de l'Église*, dans *Recherches de science religieuse*, t. XX, 1930, p. 269-297; t. XXI, 1931, p. 129-168. On ne peut guère douter que ce nom, dans le Nouveau Testament, ne soit d'origine biblique et juive.

b) Fonctions. — Mgr Batiffol, à la suite du P. de Smedt, ne voit dans le presbytérat primitif qu'un titre d'honneur, ne conférant ni ordre ni juridiction : « Nous sommes, nous prêtres, les successeurs des épiscopes primitifs et non des presbytres. » *Études d'histoire et de théologie positive*, 5e éd., 1907, p. 264. Il put en être ainsi tout à fait au début; mais nul doute que les presbytres des Pastorales ne soient des dignitaires ecclésiastiques. Bien que le mot ne se rencontre pas dans les premières épîtres pauliniennes, nous savons que, dès sa première mission, vers 45-47, l'Apôtre eut soin, avec Barnabé, d'établir des presbytres dans les Églises qu'ils venaient de fonder, à Lystres, à Iconium et à Antioche. Act., XIV, 21-23. L'institution se fait par l'imposition des mains, χειροτονήσαντες αὐτοῖς πρεσβυτέρους. Le rôle de ces presbytres est avant tout d'assurer le service religieux de la communauté. Le discours de Paul, Act., XX, 18-35, nous ramène à Éphèse, vers l'an 56-57, une dizaine d'années avant la date de la première à Timothée. Ayant convoqué à Milet les anciens, πρεσβυτέρους, de l'Église d'Éphèse, Paul leur dit : « Veillez sur vous et sur tout le troupeau, sur lequel le Saint-Esprit vous a établis

épiscopes, ἐπισκόπους, avec la charge de paître l'Église de Dieu qu'il s'est acquise par son sang », ποιμαίνειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ. Entre autres devoirs, Paul leur recommande la vigilance à préserver les fidèles des fausses doctrines. Avec le pain de la parole divine, les pasteurs nourriront aussi leur troupeau du pain eucharistique, car les chrétiens avaient coutume de se réunir le premier jour de la semaine pour la fraction du pain, comme l'attestent les versets précédents. xx, 7. Les fonctions des presbytres sont donc assimilables tout au moins à celles du clergé de nos jours dans les paroisses. Nous verrons plus loin s'il y a lieu de leur reconnaître un pouvoir supérieur. Dans le même esprit, Paul recommande à ses deux fondés de pouvoirs de choisir pour presbytres des hommes instruits. I Tim., v, 17-22; Tit., I, 5-10. Deux autres textes nous apprennent que les presbytres président, προεστῶτες, et qu'ils enseignent. I Tim., v, 17; Tit., I, 9.

c) Épiscopes : sens et origine du mot. — Étymologiquement, ἐπίσκοπος signifie « surveillant, inspecteur ». Pour l'emploi de ce mot dans la littérature profane, voir ici t. v, col. 1658-1659. Il résulte des textes que le titre d'ἐπίσκοπος, surtout dans les inscriptions, se donne soit à des employés civils, soit à des magistrats chargés de divers travaux dans les temples. Même variété dans le grec des Septante, où il répond à l'hébreu *paqid*. Il se dit de Dieu, τῆς καρδίας ἐπίσκοπος. Sap., I, 6; cf. Job, XXVIII, 29. Il désigne parfois des chefs militaires ou civils, Num., XXXI, 12; Jud., IX, 28; Neh., XI, 9; I Mach., I, 53, et plus souvent des magistrats sacrés, prêtres ou lévites. IV Reg., XI, 10; II Par., XXXIV, 12, 17; Neh., XI, 14, 22, ἐπίσκοπος Λευιτῶν. Au terme ἐπίσκοπος est apparenté celui de ἐπισκοπή qui, très rare dans le grec profane, est au contraire fréquent dans l'Ancien Testament, ordinairement au sens de visite ou inspection divine pour bénir ou châtier, et deux fois, Ps., CVIII, 8; Num., IV, 16, au sens d'office stable de surveillance. Dans le Nouveau Testament, il signifie deux fois la visite bienveillante de Dieu, Luc., XIX, 44; I Petr., II, 12, et deux fois un office permanent, celui qui avait été confié à Judas, Act., I, 20, cf. Ps., CVIII, 8, et celui que remplit l'épiscope des Pastorales. I Tim., III, 1. Ἐπισκοποῦν « inspecter, examiner », ne se rencontre que deux fois, dans le Nouveau Testament, une fois au sens de *cavere*, Hebr., XII, 15, et une autre fois pour marquer l'office des presbytres. I Petr., v, 2. Le verbe ἐπισκέπτομαι exprime dans l'Ancien Testament la surveillance divine s'exerçant par le châtiment ou la récompense; dans le Nouveau Testament, tantôt la « visite » bienveillante de Dieu ou des hommes, tantôt une charge d'inspection : la surveillance des tables, Act., VII, 3; une tournée apostolique. Act., XV, 36. — En somme, vu la fréquence dans l'Ancien Testament de ἐπίσκοπος et de ἐπισκοπή, on inclinerait à penser que l'emploi ecclésiastique de ἐπίσκοπος a son origine dans la Bible, bien que les inscriptions en fassent aussi usage.

d) Épiscopes : leurs fonctions. — Le titre de ἐπίσκοπος, avons-nous dit, paraît être d'origine biblique. En tout cas, du fait que les ἐπίσκοποι des temples païens sont souvent chargés de la gestion des finances, on n'est nullement en droit de conclure que les épiscopes chrétiens étaient simplement à l'origine des économes chargés de l'administration des biens de la communauté. S'ils ont à veiller aux intérêts temporels de l'Église, s'ils doivent être « hospitaliers, désintéressés de l'argent », I Tim., III, 2-3, si Épaphrodite est chargé de porter à saint Paul les aumônes des Philippiens, ce rôle administratif demeura cependant au second plan. Leurs fonctions sont avant tout spirituelles. C'est à la qualité d'ἐπίσκοποι que le discours aux anciens d'Éphèse, Act., XX, 28, rattache directement le devoir de « paître l'Église de Dieu ». Il en est de même dans les Pastorales. On choisira pour épiscope un homme capable d'enseigner, διδακτικός, I Tim., III, 2, dont les vertus personnelles et familiales permettent d'espérer qu'il saura gouverner l'Église de Dieu en donnant à tous le bon exemple. L'épiscope est « l'économe de Dieu », c'est-à-dire son ministre et le dispensateur de ses mystères. Tit., I, 7-10; cf. I Cor., IV, 1; I Petr., IV, 10; « gardien de la vraie doctrine qui lui a été enseignée, il doit être capable d'exhorter les fidèles dans la saine doctrine et de convaincre les contradicteurs ».

e) Qualités requises des presbytres et des épiscopes. — Les qualités morales que doivent réunir les dignitaires préposés au gouvernement des Églises sont exposées en détail par l'Apôtre, d'abord dans I Tim., où il est parlé seulement de l'épiscope, III, 1-7, puis dans Tit., I, 5-9, où le nom d'épiscope (7-9) succède à celui de presbytre (5-6) comme s'il s'agissait toujours des mêmes personnages. Nous constatons la plus grande ressemblance entre les deux tableaux. L'énumération commence par le même titre général : δεῖ τὸν ἐπίσκοπον ἀνεπίλημπτον εἶναι, I Tim., III, 2, ou ἀνέγκλητον, Tit., I, 7; qui reprend I, 6, et se poursuit de part et d'autre par un nombre égal de vertus ou de conditions. La Vulgate a dans la première liste le terme *pudicum*, qui n'est pas dans le grec. En comparant entre elles les qualités ainsi énumérées, on reconnaît que, malgré quelques différences d'expressions, elles sont au fond identiques. La seule différence sensible consiste dans la prohibition faite à Timothée d'ordonner pour épiscope un néophyte, III, 6, de crainte qu'un tel honneur ne le porte à l'orgueil.

Ainsi Paul demande des aspirants presbytres ou épiscopes une conduite irréprochable, qui leur concilie le respect des païens aussi bien que des chrétiens; la prudence et la sagesse nécessaires pour gouverner l'Église, garanties par le bon ordre qu'ils auront fait régner dans leur propre famille; l'esprit de douceur, la charité, l'hospitalité, vertus chrétiennes par excellence et si aptes à gagner les cœurs; le désintéressement des biens de la terre et le zèle des âmes, la tempérance et la pureté; la piété envers Dieu; une foi éclairée et savante, capable d'instruire les fidèles et de réfuter les adversaires Il est bien remarquable que la première de toutes les conditions exigées de l'épiscope, I Tim., III, 2, comme du presbytre, Tit., I, 6, soit de n'avoir été marié qu'une fois, μιᾶς γυναικὸς ἄνδρα.

Plusieurs critiques hétérodoxes estiment que le niveau des vertus « épiscopales » présenté dans ces pages est peu élevé et dépasse à peine l'honnêteté moyenne Ils expliquent ce défaut d'idéal en disant que l'auteur des Pastorales aurait utilisé des lieux communs de morale populaire répandus par les philosophes stoïciens dans leurs « diatribes », par les rhéteurs dans leurs oraisons funèbres, par les auteurs d'épithalames et d'épitaphes. Cf. K. Weidinger, *Die Haustafeln, ein Stück urchristlicher Paränese*, Leipzig, 1928. Mais cette théorie méconnaît d'abord, d'une manière générale, l'idéal chrétien qui, en donnant aux vertus les mêmes noms que les païens, les élève, par la volonté et l'exemple du Christ, à une hauteur que le paganisme soupçonnait à peine. En outre, Weidinger se méprend singulièrement sur la pensée de Paul en disant que « mari d'une seule femme » signifie « non polygame ». Cette opinion est celle de beaucoup d'auteurs juifs et protestants. Selon le Docteur Rabbinowicz, *Législation civile du Thalmud*, t. IV, Paris, 1879, p. XLVII-XLVIII, Paul appliquerait aux évêques et aux diacres la loi juive traditionnelle qui défendait au grand prêtre de Jérusalem la polygamie : « Il en résulte que saint Paul permettait la polygamie aux chrétiens qui n'étaient ni évêques, ni diacres. » D'autres con-

cluent de ces paroles que la polygamie, quoiqu'interdite aux chrétiens, était trop souvent pratiquée. Cf. Jülicher, *Einleitung...*, p. 167.

Opinion bien surprenante! La condition exigée pour le presbytre ou le diacre d'être *unius uxoris vir* trouve son parallèle dans la nécessité pour la veuve admise au nombre des diaconesses d'être restée *unius viri uxor*. Or, dans les inscriptions païennes et juives du commencement de notre ère, le terme μόνανδρος ou *univira* fait l'éloge de la femme qui est restée auprès de son premier mari, sans avoir voulu profiter des facilités que lui donnaient la législation et les mœurs pour divorcer et contracter une nouvelle union. Cf. J.-B. Frey, *La signification des termes* μόνανδρος *et univira*, dans *Recherches de science religieuse*, t. xx, 1930, p. 28-60. Pour saint Paul qui n'admettait pas le divorce, la « femme d'un seul mari » est donc celle qui ne s'est pas remariée, soit en divorçant, soit après la mort de son premier époux. De même, le « mari d'une seule femme » est celui qui n'a contracté qu'un seul mariage.

2. *Presbytres et épiscopes : synonymie.* — Les textes que nous avons rencontrés jusqu'ici donnent déjà l'impression qu'il n'y a pas de différence réelle entre les presbytres et les épiscopes et que l'une et l'autre désignation s'applique tour à tour aux mêmes personnages; sans supposer chez les uns une dignité, des fonctions ou des qualités qui n'appartiendraient pas aux autres. Une étude plus attentive confirme cette identité.

Elle est clairement indiquée dans le discours que, selon les Actes, xx, 17-28, Paul adresse aux presbytres d'Éphèse qu'il a fait venir à Milet et à qui il dit que l'Esprit, les a établis épiscopes, pour paître l'Église de Dieu, ỳ. 28. Saint Pierre tient le même langage à tous les presbytres d'Asie : « Paissez le troupeau de Dieu qui vous est confié, en remplissant le rôle d'épiscopes », ἐπισκοποῦντες. I Petr., v, 1-2. Or, dans la lettre à Tite, I, 5-7, il y a même rapport entre presbytérat et épiscopat que dans le discours de Milet. « Je t'ai laissé en Crète... pour établir des *presbytres* dans toutes les villes »; le sujet choisi doit être irréprochable, « car il faut que l'épiscope, en qualité de ministre de Dieu soit irréprochable », ỳ. 7. Ainsi tout presbytre est épiscope. Sans cette identité, le raisonnement manquerait à toute logique.

La même conclusion ressort de divers détails. — *a)* Nous ne trouvons jamais mentionnés ensemble « les presbytres et les épiscopes », ce qui supposerait entre eux une distinction. Dans l'adresse aux Philippiens, I, 1, Paul salue « les épiscopes et les diacres ». Le silence sur les presbytres montre qu'ils sont inclus dans le premier vocable. — *b)* Dans ses recommandations à Timothée au sujet de la hiérarchie, Paul passe des épiscopes, I Tim., III, 1-7 aux diacres, 8-10, puis aux diaconesses, III, 11, et il revient aux diacres, III, 12-13, sans dire un mot des presbytres. Nous savons cependant qu'ils étaient nombreux à Éphèse. C'est donc qu'en parlant des épiscopes il parle aussi en réalité des presbytres. — *c)* La constatation inverse, non moins frappante, s'impose pour I Tim., v, 17-22. Paul, qui a réglé auparavant, III, 7-13, le choix des ministres, s'occupe maintenant de leur conduite : « Les presbytres-présidents qui s'acquittent bien de leur charge, οἱ καλῶς προεστῶτες πρεσβύτεροι, méritent deux fois plus d'égards surtout ceux qui exercent le ministère fatigant de la parole et de l'enseignement. » Ce texte met en relief une double fonction des presbytres : ils président et ils enseignent. Ils président les assemblées religieuses; ils président aussi, d'une manière générale, en s'appliquant au gouvernement des fidèles. En outre, les presbytres enseignent. « Parmi les presbytres, note Bardy, *La Sainte Bible*, t. XII, p. 288, il y en a qui travaillent dans la prédication et l'enseignement : on ne nous dit pas ce que font les autres. » Peut-être cette distinction est-elle trop subtile. D'après la tournure de la phrase, tous président et tous exercent le ministère de la prédication et de l'enseignement, et ce ministère est l'une des manières de présider; mais quelques-unes se distinguent et méritent davantage la reconnaissance des fidèles. La double τιμή dont parle ici l'Apôtre ne paraît pas être une double rétribution en argent ou en nature, car la communauté satisfaisait sans doute abondamment aux besoins de ses ministres, mais un nouveau droit aux égards et à la reconnaissance de la communauté qui pourvoit à leur entretien. Cf. Ad. von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums...*, 4e éd., Leipzig, 1923, t. I, p. 183. Après les encouragements aux presbytres qui ont bien mérité de la communauté, Paul envisage la conduite à tenir en cas de défaillance. S'il s'élève des accusations contre un presbytre, on ne les accueillera que sur bonnes preuves. Timothée reprendra publiquement les coupables en présence des autres presbytres, pour que cette correction serve d'avertissement à tous. Chose remarquable : dans la section précédente, I Tim., III, 1-7, où il s'agissait du choix et des qualités des dignitaires ecclésiastiques, Paul n'a employé que le nom d'épiscopes; dans celle-ci, v, 17-22, où il s'agit des sanctions, nous ne trouvons que celui de presbytres. Manifestement cependant ces deux sections forment les deux parties d'un seul et même sujet. Impossible d'expliquer cette alternance des noms, si presbytres et épiscopes ne sont en réalité les mêmes personnages.

Objections. — Plusieurs exégètes croient cependant découvrir une nuance dans l'emploi qui est fait des deux vocables. — *a)* « Il est à remarquer que (dans les Pastorales) il est toujours parlé de l'ἐπίσκοπος au singulier et des πρεσβύτεροι au pluriel. Cette distinction indique peut-être que parmi les πρεσβύτεροι, il en était un qui recevait le nom d'ἐπίσκοπος et avait une charge spéciale. » Jacquier, *Histoire des livres du Nouveau Testament*, 6e éd., 1906, t. I, p. 379. F.-H. Hesse insiste, *Die Entstehung der Hirtenbriefe*, p. 316 : l'on trouve toujours le pluriel pour les presbytres et les diacres, toujours le singulier pour l'épiscope. De même I. Felten, *Theologische Revue*, t. XIV, 1915, p. 168.

Notons d'abord qu'il n'est pas toujours question de πρεσβύτεροι au pluriel; on trouve au moins deux fois le singulier, I Tim., v, 19, et Tit., I, 6, où le discours passe du pluriel, πρεσβυτέρους, I, 5, au singulier, εἴ τίς ἐστιν ἀνέγκλητος. Ensuite, le singulier ἐπίσκοπος, qui ne se trouve que deux fois, est amené chaque fois par la formule εἴ τις de la phrase qui précède : I Tim., III, 1, εἴ τις ἐπισκοπῆς ὀρέγεται; Tit., I, 6, εἴ τίς ἐστιν... Dans ce dernier cas en particulier, le mécanisme est visible : on a parlé des presbytres au pluriel; on continue en disant εἴ τις, qui s'applique à tous et à chacun, et cet εἴ τις amène la mention de l'épiscope au singulier. Il est clair que cette manière de parler peut viser une pluralité : cf. I Tim., III, 5; v, 4, εἰ δέ τις χήρα, les veuves; v, 8 et 16, les parents et parentes des veuves; VI, 3, les faux docteurs. En outre, ἐπίσκοποι est au pluriel dans deux autres textes de saint Paul. Il salue les fidèles de Philippes, σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις, Phil., I, 1; les épiscopes de Philippe forment donc un groupe plus ou moins nombreux, comme celui des diacres. Il exhorte les presbytres d'Éphèse, disant : « Le Saint-Esprit vous a établis ἐπίσκοπους... », Act., xx, 28; il y a donc autant d'épiscopes que de presbytres. Cette pluralité des épiscopes ne permet pas de regarder le titre d'épiscopes comme réservé au chef unique de la communauté.

b) Le P. Prado, avec plusieurs théologiens, allègue

l'autorité du concile de Trente qui s'appuie sur le texte des Actes, xx, 28, pour prouver que les évêques sont d'institution divine : *Positos, sicut idem Apostolus ait, a Spiritu Sancto regere ecclesiam Dei.* Sess. xxiii, c. iv. Mais cette manière de citer n'équivaut nullement à une déclaration authentique du sens précis que Paul attache dans ce passage au terme ἐπισκόπους. Il n'est même pas sûr que les Pères, comme croit le P. Prado, nous livrent sur ce point leur exégèse personnelle, car, d'après les Actes du concile, t. ix, p. 107 et 227-241, la rédaction définitive fut précédée de projets où ne figurait pas la citation, et de propositions qui l'appliquaient aux simples prêtres. Cf. Holzmeister, *Biblica*, 1931, p. 65-66. Les Pères ont pu penser que, si le Saint-Esprit, selon les paroles de l'Apôtre, a institué les simples prêtres, à plus forte raison ces paroles sont-elles vraies des évêques, qui ont la plénitude du sacerdoce et gouvernent les prêtres eux-mêmes, alors même que l'Apôtre ne l'affirmerait pas expressément en cet endroit.

Il faut donc conclure que, dans les Pastorales et les autres écrits ou discours de Paul, les titres de « presbytre » et d' « épiscope », Act., xx, 28; Phil., i, 1; I Tim., iii, 2; Tit., i, 7, se donnent indifféremment aux mêmes dignitaires ecclésiastiques. Le nom d'épiscope ne se retrouve pas ailleurs dans le Nouveau Testament, sinon une fois sous la plume de saint Pierre félicitant ses lecteurs d'être venus à Jésus-Christ, le pasteur et l'évêque de vos âmes, τὸν ποιμένα καὶ ἐπίσκοπον τῶν ψυχῶν ὑμῶν. I Petr., ii, 25.

3. *Presbytres et épiscopes : nature de leurs fonctions.* — Presbytres et épiscopes ont pour fonction de paître « l'Église de Dieu », c'est-à-dire de diriger, d'instruire et de gouverner le peuple fidèle, en même temps que de célébrer les saints mystères. Mais ces attributions générales leur étant reconnues, exégètes et théologiens se posent encore la question : ces dignitaires sont-ils tous évêques, au sens actuel du mot, ou tous simples prêtres ou encore les uns prêtres et les autres évêques? Ces trois opinions ont chacune leurs partisans.

La troisième se présente sous trois formes. — *a)* Quelques auteurs pensent que *épiscopes* se dit des seuls évêques, tandis que *presbytres* se dirait habituellement des simples prêtres et parfois des évêques. Ainsi saint Épiphane, *Hær.*, lxxv, *P. G.*, t. xlii, col. 509; Estius, *In Ep. ad Phil.*, i, 1; Franzelin, *Theses de Ecclesia Christi*, Rome, 1887, p. 282-295. — *b)* Plusieurs admettent un flottement plus large, en vertu duquel ἐπίσκοποι pourrait s'appliquer à de simples prêtres et πρεσβύτεροι à des évêques. S. Jean Chrysostome, sur Phil., i, 1, *P. G.*, t. lxii, col. 183; S. Thomas, IIa-IIæ, q. clxxxiv, a. 6, ad 1um; Cornelius a Lapide, sur Phil., i, 1; Knabenbauer. — *c)* Un certain nombre entendent ἐπισκόπους au sens d'évêques dans le seul texte des Actes xx, 28; ailleurs, épiscopes et presbytres seraient de simples prêtres. Cf. J. Bover, *Estudios ecclesiasticos*, t. ii, 1923, p. 213-217; 1928, p. 258; J. Prado, *Prælectiones biblicæ*, n. 6, t. ii, p. 66-69; Chr. Pesch, etc. Les théories d'après lesquelles les termes de presbytres et d'épiscopes désigneraient tantôt des prêtres et tantôt des évêques ont pour point commun de supposer une différence réelle de signification entre ἐπίσκοποι et πρεσβύτεροι. Comme tous les textes de Paul et des Pastorales, que nous avons déjà examinés, nous paraissent établir l'entière synonymie des deux vocables, il n'y a pas lieu d'insister de nouveau.

Ce résultat étant acquis, le problème se ramène à cette alternative : les presbytres-épiscopes sont-ils seulement prêtres, ou sont-ils tous évêques? Dans l'exposé des opinions, nous tiendrons compte surtout des ouvrages parus depuis 1913, renvoyant pour les travaux antérieurs à l'art. Évêques, t. v, col. 1658-1701. Beaucoup de savants catholiques se prononcent résolument pour le simple presbytérat : P. Prat, ici, t. v, col. 1659, et *Théologie de S. Paul*, 10e éd., 1925, t. ii, p. 371; Fouard, *Saint Paul, ses dernières années*, 11e éd., Paris, 1920, p. 251-252; U. Holzmeister, *Si quis episcopatum desiderat, bonum opus desiderat*, dans *Biblica*, 1931, p. 141-169, N. Simon, *Prælectiones*, 1re éd., 1922, n. 12, p. 27; A. Steinmann, *Die Apostelgeschichte*, 2e éd., Bonn, 1921, p. 179; A. Camerlynck, *Comm. in Actus Ap.*, 7e éd., Bruges, 1923, p. 340-342. D'autres estiment cette interprétation préférable : Lusseau et Collomb, *La hiérarchie ecclésiastique dans les communautés pauliniennes*, dans *Manuel d'études bibliques*, t. v *b*, 1931, p. 153-173; M. d'Herbigny, *Theologica de Ecclesia*, Paris, 1921, t. ii, p. 268; E. Ruffini, *La gerarchia della Chiesa negli Atti degli Apostoli e nelle lettere di S. Paolo*, dans *Lateranum*, 1921, p. 76-81. — Plusieurs auteurs cependant, à la suite de Petau, ainsi Perrone, *De ordine*, c. iii, n. 104, Duchesne, *Hist. ancienne de l'Église*, Batiffol, *Études d'hist. et de théologie positive*, 6e éd., Paris, 1920, p. 225-280, pensent que ces dignitaires ecclésiastiques étaient tous évêques. Pour plus de précision, rappelons que les évêques se distinguent des prêtres par un double pouvoir : le *pouvoir d'ordre*, qui leur permet de conférer le sacerdoce; et le *pouvoir de juridiction*, qui fait de l'évêque le chef spirituel, ayant autorité sur les prêtres et sur les fidèles. Dès le temps de l'Apocalypse et des lettres d'Ignace d'Antioche, l'évêque est seul à la tête de la communauté, comme dans les diocèses d'aujourd'hui : c'est l'épiscopat *unitaire* et *monarchique*. On pourrait cependant concevoir un évêque possédant la plénitude du sacerdoce mais ne jouissant que d'une juridiction très limitée; ou encore plusieurs évêques gouvernant ensemble et à titre égal leur Église sous la présidence d'honneur de l'un d'entre eux (épiscopat *plural* ou *collégial*). Quelle est donc la situation qui se reflète dans les Pastorales et les autres lettres de Paul?

a) Les presbytres-épiscopes simples prêtres. — Le P. Holzmeister fait valoir avec force, *Biblica*, 1931, p. 58-64, les motifs de ne voir dans les presbytres-épiscopes que de simples prêtres. — *a.* Commençons par l'épître à Tite. Celui-ci est chargé d'en établir dans les villes de Crète partout où des chrétientés viennent d'être fondées ou sont en train de se fonder; de simples prêtres suffiraient. Dès lors, il en faut dire autant des épiscopes-presbytres d'Éphèse, I Tim., iii, 1-7. — Nous reconnaissons que, du vivant de l'Apôtre ces ministres n'avaient pas besoin, pour gouverner leurs jeunes Églises, de toute l'autorité qu'auront plus tard les évêques « monarchiques ». Paul ne se réservait pas seulement le règlement des affaires importantes : il exerçait, par lui-même ou par ses délégués, une direction toujours vigilante et active. Mais pourquoi les presbytres n'auraient-ils pas eu la plénitude du sacerdoce? Quel avantage pour la rapide propagation de l'Évangile si ces presbytres-épiscopes, dont le zèle conquérant pouvait gagner d'autres cités, étaient en état de donner aussi des prêtres aux nouveaux convertis!

b. Les qualités exigées des presbytres-épiscopes, observe-t-on encore, *ibid.*, p. 59, sont bien loin de celles que Paul requiert de Tite et de Timothée. — Sans doute; mais comment s'en étonner? Ils n'avaient ni la même juridiction ni les mêmes responsabilités.

c. Si Tite et Timothée avaient établi partout des évêques, ils auraient eu eux-mêmes rang d'archevêques : *Fuissent jam metropolitæ seu archiepiscopi;* or, pareille dignité n'apparut que des siècles plus tard. *Ibid.*, p. 60. — Il faut s'entendre : métropolites ou archevêques par délégation apostolique, ils auraient eu momentanément sous leur dépendance des évêques dont la juridiction très limitée ne ressemblait

nullement à celle de l'épiscopat unitaire et monarchique des âges suivants. On ne voit à cela aucun inconvénient.

d. On dit encore que le simple caractère sacerdotal chez les presbytres-épiscopes ménagerait les transitions et le progrès : d'abord de simples prêtres, appelés presbytres, Act., XIV, 23, ou προϊστάμενοι, I Thess., V, 12; Rom., XII, 8, ou higoumènes, Hebr., XIII, 7; puis, à Philippes, un chef unique, Épaphrodite, auquel Paul paraît confier une part plus large de son autorité, Phil., II, 18-23; 25-30; plus tard, en Crète et à Éphèse, deux délégués qui ont déjà tous les pouvoirs épiscopaux et qui sont, avec Jacques le Mineur à Jérusalem, les seuls exemples certains d'épiscopat semblable à celui de nos jours; enfin, au terme du développement, quand les apôtres ont disparu, la hiérarchie à trois degrés, avec l'évêque *sui juris*, monarchique et permanent. *Ibid.*, p. 61-63. — Cette marche progressive, dans les Églises de Paul, paraît en effet conforme aux textes comme à la nature des choses. Mais elle ne regarde que l'exercice de la juridiction individuelle et indépendante de la part des dignitaires ecclésiastiques; elle paraît parfaitement compatible avec une organisation collégiale primitive où le clergé de chaque cité aurait joui des pleins pouvoirs sacerdotaux.

e. Les presbytres-épiscopes, ajoute-t-on, n'avaient qu'une juridiction très limitée. — Encore une fois, on ne voit pas pourquoi une juridiction limitée empêcherait la plénitude du pouvoir d'ordre. Celle-ci d'ailleurs était elle-même restreinte dans son exercice : il n'appartenait pas aux presbytres-épiscopes de faire à leur gré des ordinations. Mais pourquoi les apôtres ne se seraient-ils pas entourés dès le début, dans les Églises qu'ils fondaient, d'une couronne de prêtres du plus haut degré, qui auraient imposé avec eux les mains aux nouveaux candidats et qui, au besoin, auraient pu être délégués pour des cas particuliers?

f. Un dernier argument se tirerait d'après Holzmeister, *ibid.*, p. 64, de l'ordination épiscopale de Timothée lui-même. Celle-ci aurait eu lieu seulement quand ce disciple fut préposé à l'Église d'Éphèse : des prophètes le désignèrent pour ce ministère, I Tim., I, 18; cf. IV, 14, Paul lui imposa les mains, II Tim., I, 6, assisté de tous les presbytres, τὸ πρεσβυτέριον, I Tim., IV, 14, et Timothée émit en cette circonstance « la belle profession de foi » dont Paul le félicite, I Tim., VI, 12. L'expression τὸ πρεσβυτέριον, avec l'article, ne désigne-t-elle pas naturellement les presbytres dont Timothée est le chef. V, 19. — Au fait, les exégètes sont loin de s'accorder sur la détermination des circonstances historiques auxquelles se réfèrent ces divers textes, et il est bien difficile de croire que Paul ait attendu jusqu'à l'an 65, deux ans avant sa mort et près de vingt après l'ordination sacerdotale de Timothée, pour conférer les pleins pouvoirs d'ordre à ce compagnon de toute sa carrière apostolique.

b) Les presbytres-épiscopes investis des pouvoirs épiscopaux. — Ainsi, les raisons mises en avant pour réduire les presbytres-épiscopes au rang de simples prêtres paraissent de peu de poids et n'ont rien de convaincant, qu'on les pèse séparément, ou toutes ensemble. — *a.* Le principal argument se tire du silence des textes, qui ne présentent aucun cas certain de l'exercice du pouvoir d'ordination par les presbytres-épiscopes. Mais les textes sont si peu nombreux et ils se préoccupent si peu de fournir des renseignements complets que ce silence n'a pas lieu d'étonner et ne saurait à lui seul servir de preuve.

b. A défaut de certitude, certains textes offrent une sérieuse probabilité. Paul écrit à Timothée, I Tim., IV, 14 : « Ne néglige pas la grâce qui est en toi, qui t'a été donnée par prophétie, avec imposition des mains du *presbyterium*. » On a proposé bien des interprétations de ce texte. Pour ne parler que des principales, cette grâce, χάρισμα, serait ou le baptême, ou l'ordination sacerdotale, ou l'ordination épiscopale, ou l'une et l'autre à la fois. La première opinion manque d'appui. Il s'agit donc de la promotion de Timothée au sacerdoce ou à l'épiscopat. Tous les presbytres, τὸ πρεσβυτέριον, ont pris part à l'ordination en imposant les mains à Timothée et, d'après le sens naturel de la phrase, c'est par cette imposition des mains que la grâce sacerdotale lui a été accordée. Tous ces presbytres avaient donc le pouvoir épiscopal d'ordination. Il est vrai que, dans II Tim., I, 6, l'Apôtre, se référant sans doute à la même circonstance, s'exprime en termes un peu différents. « Je te rappelle de raviver la grâce de Dieu, qui est en toi par l'imposition de *mes* mains. » Il est facile cependant d'accorder les deux récits. Paul présidait la cérémonie et il peut, à titre d'apôtre et de chef du *presbyterium*, s'attribuer la part principale dans la collation de la grâce, à laquelle tous contribuèrent en étendant comme lui les mains sur le candidat. Beaucoup de commentateurs entendent que Paul fut en réalité le seul consécrateur : l'imposition des mains de la part des presbytres n'aurait été, comme celle des prêtres dans les ordinations de nos jours, qu'un geste d'invocation et de prière, non un acte sacramentel. Ce serait possible. Ce n'est pas pourtant le sens naturel, car I Tim., IV, 14 affirme la collation de la grâce par l'imposition des mains du *presbyterium* aussi fortement que I Tim., I, 6 par les mains de Paul. Le geste des presbytres et celui de Paul furent ensemble une seule et même cause efficace de la grâce. Les presbytres jouissaient donc du pouvoir épiscopal d'ordre.

c. Beaucoup de catholiques pensent que tous les ordres, épiscopat compris, furent conférés à Paul et à Barnabé par les prophètes et docteurs de l'Église d'Antioche. Act., XIII, 1-3. Ainsi saint Jean Chrysostome, saint Léon le Grand, Salmeron, Patrizzi, Knabenbauer, Prat, Fouard, Michiels, J. Coppens. Voir ici l'art. ORDRE, t. XI. col. 1238. Il suivrait de là que le pouvoir d'ordre, loin d'être restreint aux seuls apôtres, aurait été assez répandu.

d. On s'est demandé comment saint Paul déclare bon et digne d'approbation *(fidelis sermo)* le désir de l'épiscopat, alors que les Pères et docteurs chrétiens s'accordent à le considérer comme entaché d'orgueil et de présomption. Saint Augustin, expliquant ce texte, dit nettement : *Non hoc docuit, ut ambiamus episcopatum.* G. Morin, *Revue bénéd.*, t. XXXIII, 1913, p. 178. La solution est facile, observe Holzmeister, si les épiscopes dont parle saint Paul n'étaient que de simples prêtres. Elle est tout aussi simple, peut-on dire, si les presbytres-épiscopes avaient les pouvoirs sacerdotaux de l'évêque, sans les honneurs et l'autorité de l'épiscopat unitaire et monarchique. Du vivant de l'apôtre, la juridiction du presbytre-épiscope, même s'il était seul à la tête des chrétiens de sa cité, ne dépassait guère celle du curé de nos jours dans sa paroisse; à plus forte raison était-elle loin d'offrir un appât à l'ambition quand elle était exercée, comme à Philippes ou à Éphèse, par un collège de presbytres dont nul n'avait la prééminence sur les autres.

e. Il n'est pas inutile de noter que seule de toutes les hypothèses proposées, celle des presbytres-épiscopes à pleins pouvoirs sacerdotaux satisfait à la fois l'exégèse du discours des Actes et le sens que le concile de Trente attribue aux paroles de saint Paul. Sans posséder encore une juridiction complète et indépendante, les ministres sacrés auxquels l'Apôtre s'adresse sont évêques par la plénitude de l'ordre, jointe à l'autorité réelle dont le Saint-Esprit les a investis sur l'Église de Dieu.

f. Nous n'avons parlé des presbytres-épiscopes

que d'après les Pastorales et dans les Églises fondées par saint Paul. Mais certains faits de l'histoire ecclésiastique ancienne s'expliqueraient au mieux en admettant un état de choses semblable dans plusieurs Églises, à une époque voisine des temps apostoliques, en particulier à Alexandrie et dans l'Adiabène. La « chronique d'Arbèles », découverte en 1907 (cf. Ad. von Harnack, *Die Chronik von Arbela*, dans *Die Mission und Ausbreitung...*, 1923, t. II, p. 683-689), a utilisé des documents très anciens pour l'histoire des Églises d'Orient au XIIe et IIIe siècles et dit que la cité d'Arbèles, capitale de l'Adiabène, fut gouvernée de l'an 100 à l'an 150 ou 160, par des évêques, assistés seulement de diacres, parmi lesquels chacun d'eux choisissait et consacrait son successeur. Les premiers prêtres n'apparaissent qu'avec le cinquième évêque, Noé, contemporain de Marc-Aurèle, qui « ordonna beaucoup de prêtres et de diacres ». Survivance peut-être d'une époque ou le clergé de certaines Églises se composait de diacres et de prêtres à pouvoir épiscopal. Au témoignage de saint Jérôme, *Epist.*, CXLVI, *P. L.*, t. XXII, col. 1192 sq., et *In Tit.*, t. XXVI, col. 562, corroboré par d'autres documents, l'évêque d'Alexandrie, depuis le temps de saint Marc, était élu par les prêtres de la ville, qui choisissaient toujours l'un d'entre eux et l'installaient dans sa charge sans qu'il fût besoin d'ordination. Au dire d'Eutychius, patriarche d'Alexandrie (933-940), les prêtres se contentaient d'imposer les mains à l'élu; et il en fut ainsi depuis l'évangéliste saint Marc, jusqu'au jour ou le concile de Nicée régla que tout évêque serait institué par les évêques de sa province. L'illustre Église d'Alexandrie garda ainsi pendant des siècles l'ancien usage d'après lequel les prêtres jouissaient du caractère épiscopal. Cf. P. Batiffol, *Études d'histoire et de théologie positive*, 5e éd., 1907, p. 267-280.

3° *Diacres* (Voir ici l'art. DIACRES, t. IV, col. 711-731). — Les diacres, διάκονοι, sont mentionnés dans I Tim., III, 8-10, 12, après les « épiscopes », 6-7 : « (Il faut) aussi que les diacres soient des hommes sérieux, σεμνούς, exempts de duplicité, μὴ διλογούς, n'usant de vin qu'avec modération, ennemis du lucre, μὴ αἰσχροκερδεῖς, gardant le mystère de la foi dans une conscience pure. Qu'ils soient d'abord éprouvés et qu'ils ne soient admis à exercer les fonctions de diacres que s'ils sont irréprochables... Que les diacres n'aient été mariés qu'une fois, qu'ils gouvernent bien leurs enfants et leurs maisons; car ceux qui remplissent bien leur office de diacres s'acquièrent un rang honorable et une grande assurance dans leur foi en Jésus-Christ ».

Des trente passages du Nouveau Testament où se lit le terme διάκονος, celui-ci est le seul, avec Phil., I, 1, où il soit pris au sens technique de ministre sacré remplissant des fonctions ecclésiastiques. Le nom même de διάκονος, ministre, serviteur, montre que leur ministère est inférieur à celui des « anciens », πρεσβύτεροι, ou « inspecteurs », ἐπίσκοποι. Les qualités qu'on requiert d'eux sont toutes énumérées (sauf la franchise) parmi celles qui forment l'apanage du prêtre, bien qu'on demande davantage à celui-ci. D'abord, d'une manière générale, les diacres doivent être d'une conduite irréprochable comme les épiscopes ou presbytres. Plus particulièrement on demande d'eux l'honnêteté ou dignité de la vie, la simplicité et la franchise dans les paroles, si opposée aux habitudes païennes, la tempérance, le désintéressement, la connaissance des mystères chrétiens, la pureté de conscience, enfin la prudence, attestée par le bon ordre qu'ils auront fait régner dans leur famille. Comme les presbytres aussi, ils doivent n'avoir contracté mariage qu'une seule fois, les veufs remariés sont donc exclus. L'épreuve à laquelle ils doivent être soumis avant d'entrer en fonction, δοκιμαζέσθωσαν πρῶτον, consiste en « un stage d'essai » (Prat, t. I, p. 418), ou plus simplement dans le témoignage que la communauté rendra à leur sujet; cf. Act., VI, 3; XVI, 1-3; s'ils possèdent, au jugement des frères, les qualités requises, ils seront considérés comme suffisamment « éprouvés ».

Saint Paul énumère les conditions que doivent remplir les diacres, sans nous dire quelles sont leurs attributions. Cependant deux au moins de ces conditions nous font entrevoir en partie l'office qui leur est confié. La recommandation peut-on dire centrale est de « garder le mystère de la foi dans une conscience pure ». III, 9. Le mot μυστήριον ne se retrouve qu'une autre fois dans les Pastorales, dans la formule « mystère de la piété », qui vient quelques versets plus loin, III, 16. Le « mystère de la foi » est à n'en pas douter identique au « mystère de la piété ». Celui-ci n'est autre que le Christ lui-même, dans les mystères de sa vie terrestre et de sa vie glorieuse, depuis son incarnation jusqu'à son ascension et jusqu'à l'établissement de son Église à travers le monde. Or, tous ces mystères ont leur centre dans l'eucharistie, qui est, selon l'Apôtre, le mémorial de l'incarnation et de la passion du Seigneur, I Cor., XI, 26-29, et le pain qui consomme l'unité des membres de l'Église, I Cor., X, 17. On sait les rapports étroits de l'eucharistie avec les agapes et par conséquent avec le service des tables dont étaient chargés les premiers diacres. On peut donc voir ici la première allusion à cet office eucharistique des diacres, bien qu'il ne soit explicitement attesté que par des documents plus tardifs. Les diacres doivent aussi être « ennemis du lucre ». Le désintéressement est requis de tous les ministres de l'Église, mais on comprend que cette vertu doive particulièrement distinguer les diacres, dont l'institution eut précisément pour premier objet l'équitable distribution des aumônes et dont nous voyons qu'ils eurent plus tard l'administration des biens des Églises. Par contre, ce tableau ne nous fournit aucun renseignement sur la troisième fonction, celle de la prédication, que quelques-uns des premiers diacres, Étienne surtout et Philippe, remplirent avec tant d'éclat. En outre, l'ordre donné à Tite d'établir des presbytres dans toutes les cités, sans mention des diacres, donnerait à penser que ceux-ci n'existaient que dans les Églises anciennes et complètement organisées, comme Jérusalem, Philippes et Éphèse. Cependant ce silence n'est pas une preuve sûre.

Quoique les diacres constituent le degré inférieur de la hiérarchie ecclésiastique, ils occupent néanmoins un « rang honorable » et ceux qui s'acquittent bien de leur charge méritent de la part des fidèles toute estime et tout respect. Telle est l'interprétation la plus vraisemblable des paroles de saint Paul : βαθμὸν ἑαυτοῖς καλὸν περιποιοῦνται, III, 13. Beaucoup d'exégètes les entendent autrement. Le « degré honorable » que les diacres s'acquièrent par leur bonne conduite serait la dignité supérieure, celle de l'épiscopat, dont l'Apôtre a dit que celui qui l'ambitionne « désire une bonne chose ». Mais, en soi, l'expression peut signifier que le degré qu'occupent les diacres les élève au-dessus des fidèles et les met en vue de tous et que, par leurs vertus, ils seront à la hauteur de leur noble et belle fonction et se montreront dignes d'un tel honneur. La suite de la phrase ne parle pas non plus d'avancement; elle dit simplement qu'ils s'acquièrent aussi « une grande assurance dans leur foi en Jésus-Christ » : entourés de l'estime publique, ils exerceront leur ministère spirituel et temporel avec plus de confiance et d'assurance pour eux-mêmes et un plus grand avantage pour les fidèles.

4° *Diaconesses* (art. DIACONESSES, t. IV, col. 685-703). — Deux passages des Pastorales se rapportent à

ce sujet : « (Il faut) aussi que les femmes (diaconesses) soient sérieuses, point médisantes, sobres, fidèles en toute chose. » I Tim., III, 11. — « Pour être inscrite au catalogue, une veuve doit n'avoir pas moins de soixante ans et n'avoir été mariée qu'une fois; avoir un témoignage de bonne conduite; avoir bien élevé ses enfants, bien reçu les étrangers, lavé les pieds des saints, secouru les affligés, (en un mot) pratiqué toutes les bonnes œuvres. N'accepte pas les jeunes veuves, car (il arrive) qu'elles se dégoûtent du Christ et veulent se remarier, se donnant ainsi le tort public de manquer à leur foi première... » I Tim., v, 9-12. Traduction Buzy.

Le premier de ces textes est intercalé au milieu des recommandations qui concernent les diacres. De là l'opinion de beaucoup d'auteurs, l'Ambrosiaster, Pierre Lombard, Saint Thomas, Justiniani, Cornelius a Lapide, etc. qu'il s'agit en cet endroit des femmes des diacres. Le P. Prat appuie fortement ce sentiment. *Op. cit.*, t. I, p. 419. Il fait dépendre l'accusatif γυναῖκας du verbe ἔχοντας, ℣. 8 : διακόνους ὡσαύτως... ἔχοντας..., ℣. 11 : γυναῖκας ὡσαύτως σεμνάς. Cette construction dispense de dire « leurs femmes », γυναῖκας αὐτῶν, précision qui serait nécessaire si l'on rapportait l'accusatif au δεῖ du ℣. 2; mais ainsi, que l'avoue l'auteur, elle oblige à regarder le ℣. 10 comme une parenthèse et à rattacher au même verbe ἔχοντας deux objets aussi disparates que « le mystère de la foi » et « les femmes ». De plus ὡσαύτως semble annoncer, comme au ℣. 8, une nouvelle classe de ministres. Enfin la mention des femmes des diacres au ℣. 11 anticiperait sur le ℣. 12 qui parle d'elles expressément; et cette anticipation ne paraît pas bien utile, car, si les diacres gouvernent bien leurs enfants et leurs maisons, comme dit le ℣. 12, leurs femmes seront dignes d'eux. Il est donc préférable, avec saint Jean Chrysostome, *In I Tim.*, hom. XI, *P. G.*, t. LXII, col. 553, Théodore de Mopsueste et Théodoret, de voir ici des femmes chargées d'un office au service de l'Église. C'est peut-être la similitude de leurs qualités avec celles des diacres au ℣. 8 qui a amené l'écrivain à rapprocher les deux sujets. Du reste ces vertus sont d'ordre très général : dignité de vie, charité dans les paroles, sobriété, fidélité en tout.

La section suivante, I Tim., v, 9-12, nous fournit des renseignements plus précis. Plusieurs auteurs, à la suite de saint Jérôme, saint Jean Chrysostome, Théodoret, saint Thomas, Estius, ont pensé que ce passage concerne les veuves que l'Église doit assister de ses aumônes. Mais Paul s'est occupé d'elles auparavant. v, 3-8. Pour être secourues il suffit qu'elles soient de « vraies veuves », c'est-à-dire sans famille, sans ressources et de vie honnête. On ne conçoit vraiment pas que l'Église leur eût refusé l'aumône avant l'âge de soixante ans ou pour le fait de s'être remariées. Il s'agit maintenant de veuves, non pas à assister, mais à inscrire sur le catalogue, καταλεγέσθω, de l'Église pour un rôle particulier, en vue duquel sont requises des conditions très spéciales et de hautes vertus; cf. ici, t. v, col. 686-687. On demande en premier lieu qu'elles aient au moins soixante ans d'âge. En outre, elles devront n'avoir contracté qu'un seul mariage. Nous savons qu'en principe Paul permet de contracter une nouvelle union après la mort du premier conjoint, Rom., VII, 1-3; il va même recommander aux jeunes veuves de chercher un appui à leur vertu trop faible dans les devoirs d'un second mariage. S'il trace pour d'autres une ligne de conduite toute différente et s'il les invite à un entier renoncement, c'est qu'il veut d'elles une perfection plus haute, comme pour les prêtres et les diacres. De plus les personnes en question s'engageront expressément à persévérer dans la continence du veuvage, ce qui revenait à émettre le vœu de chasteté. Paul ne veut pas qu'on demande cet engagement aux jeunes veuves, parce que l'expérience en a montré les inconvénients. Il en est qui, après avoir promis de demeurer dans le célibat, se sont remariées, violant ainsi la foi jurée, τὴν πρώτην πίστιν ἠθέτησαν. v, 12. Quelques-unes même « se sont égarées à la suite de Satan », v, 15 : sous les suggestions de l'esprit mauvais, elles se sont abandonnées à une vie de dérèglement. L'apôtre recommande donc à Timothée de ne pas accepter les jeunes veuves pour l'office ecclésiastique dont il s'agit. A toutes ces garanties l'apôtre veut encore que s'ajoute celle d'une vie exemplaire, rendue recommandable d'abord par la bonne formation que la veuve aura donnée à ses enfants, puis par l'exercice de toutes les œuvres de charité.

On comprend que de telles conditions devaient mettre en vue, aux yeux de la communauté, les personnes en qui elles se trouvaient réunies et leur mériter une grande considération. L'Apôtre ne nous dit pas quelles fonctions leur étaient confiées; mais il énumère sans doute, parmi les vertus, celles qui les préparent le mieux au service officiel que l'Église attend d'elles. Elles auront à instruire et à former les catéchumènes de leur sexe et les jeunes chrétiennes comme elles ont élevé leurs enfants; elles continueront, au nom de l'Église, les œuvres d'hospitalité, d'assistance, de dévouement, dont elles avaient pris l'habitude au sein de leur famille.

Dans ces dispositions relatives au choix des diaconesses, on admire à la fois et l'initiative hardie de Paul qui sait tirer parti pour le bien de l'Église des merveilles de charité, de dévouement et de pureté dont la femme est capable, et la sagesse avec laquelle il maintient cette coopération dans les limites de la réserve, de la modestie et d'une juste sujétion.

VI. Sacrements. — Les Pastorales parlent clairement du sacrement de baptême et de celui de l'ordre.

1° *Le baptême* (Tit., III, 4-7). — « Lorsque Dieu (le Père) notre Sauveur a voulu nous témoigner sa bonté et son amour des hommes, il nous a sauvés, non par nos prétendues œuvres de justice, mais dans sa miséricorde, par le bain de régénération et de rénovation de l'Esprit-Saint, qu'il a largement répandu sur nous par Jésus-Christ notre Sauveur. Ainsi justifiés par sa grâce, nous avons l'espérance de posséder (un jour) la vie éternelle. »

La nature et les effets du baptême sont admirablement exprimés dans ce passage. C'est un rite dans lequel le Père, le Fils et le Saint-Esprit nous confèrent, par le moyen de l'eau, une grâce qui nous régénère, nous renouvelle, nous sanctifie et nous donne droit à la vie éternelle. L'agent principal est la Très Sainte-Trinité, cf. ci-dessus, col. 1088. La matière du baptême est l'eau. Cette eau est employée par manière de lotion ou de purification, puisqu'il s'agit d'un bain, λουτρόν, *lavatio*, *lavacrum*. Le bain matériel ainsi administré sert d'instrument entre les mains de la Trinité pour la purification spirituelle de l'âme : Dieu nous sauve διὰ λουτροῦ. Les deux génitifs, παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως, se rapportent l'un et l'autre immédiatement à λουτροῦ comme un double effet à sa cause directe. Ils sont eux-mêmes suivis du génitif πνεύματος ἁγίου, qui dépend selon la construction la plus naturelle, de ces deux noms tout proches, plutôt que du mot « bain » plus éloigné. Ce ne peut être qu'un génitif de cause, indiquant l'agent principal : l'eau baptismale régénère et renouvelle, mais par la vertu du Saint-Esprit. Il est manifeste que cette vertu agit au moment même par le seul fait du bain; comme le bain ordinaire lave le corps de ses souillures et rafraîchit sa vigueur, le baptême purifie l'âme et la renouvelle. Plusieurs exégètes protestants admettent que tel est

bien le sens naturel de ce texte des Pastorales, mais le prétendent en contradiction avec la doctrine de saint Paul. Ce renouvellement par le baptême, dit Hotzmann, *Lehrbuch...*, p. 317-318, n'est plus un devoir moral et un constant progrès, comme dans saint Paul, Rom., vii, 6; viii, 2; xii, 2; Eph., iv, 22-24; Col., i, 10; il s'est accompli d'un coup et une fois pour toutes. Cette objection force la différence entre Rom., Eph. et Col. d'une part et les Pastorales de l'autre. Dans Rom., vi, 5-6 et Eph., v, 26, καθαρίσας τῷ λουτρῷ, etc., il y a aussi un effet immédiat produit par le sacrement; et le renouvellement du Saint-Esprit doit à son tour, d'après les Pastorales (cf. Tit., ii, 12-14), se conserver et se poursuivre par un constant effort.

La grâce du baptême reçoit divers noms : salut, régénération, renouvellement, justification, héritage de la vie éternelle. — 1. Le *salut*, ἔσωσεν ἡμᾶς. Le salut nous est mérité par la mort du Sauveur sur la croix et il nous est accordé au baptême. Juifs et païens, « nous étions autrefois insensés, désobéissants, égarés, sous le joug de convoitises et de voluptés diverses », Tit., iii, 3; par le baptême, il n'y a plus en nous aucun sujet de condamnation. Rom., viii, 1. Ce n'est encore que le salut initial : il ne sera total et définitif qu'au ciel. Il est réel cependant et, si nous mourons dans cet état, il s'épanouit en salut éternel. — 2. *Régénération*, παλιγγενεσία. Nous avons dit, col. 1083, l'heureux choix de ce mot, assez usité au début de notre ère, par lequel saint Paul, transporte dans l'ordre spirituel l'idée de renaissance, avec tout ce qu'elle comporte de fraîcheur, de force, de beauté, d'espérance dans les divers domaines où on l'appliquait. La nécessité de « renaître de nouveau » (ou « d'en haut », ce qui revient au même) avait été enseignée par le Sauveur lui-même, Joa., iii, 7, et Paul a dit bien des fois les splendeurs et les devoirs de cette vie nouvelle : Rom., vi, 3-23, viii, 1-39; cf. II Petr., i, 4. Nous avons montré comment ce mot est une création de Paul, bien antérieure à la langue des mystères. — 3. *Rénovation*, ἀνακαίνωσις. Comme on pouvait s'y attendre, cette renaissance consiste en une rénovation complète. C'est un être tout nouveau, c'est une création spirituelle qui dépasse tout ce qu'on peut admirer de sagesse et de puissance dans la création matérielle, une métamorphose où tout est beau, saint, céleste, divin. Cette transformation de l'être se manifestera, en particulier, par un entier changement de vie, de conduite, de sentiments et cette vie de grâce, dont la splendeur est en ce moment cachée, s'épanouira un jour en vie de gloire. Cf. Rom., xii, 2; Eph., iv, 22-24; Col., iii, 9-10; II Cor., v, 17; Gal., vi, 15, etc. Selon plusieurs interprètes, la préposition ἀνά, dans le composé ἀνακαίνωσις, désignerait un renouvellement qui serait en même temps un retour à un état primitif, celui de justice originelle accordé à Adam au moment de sa création et qui faisait de lui « l'image » du Créateur. Mais il n'y a dans saint Paul aucun exemple clair d'une idée de ce genre. Il oppose toujours Jésus-Christ à Adam comme le chef de l'humanité régénérée au chef de l'humanité déchue et il présente en nous « l'homme nouveau » comme substitué au « vieil homme » que nous tenons d'Adam. L'élément ἀνά, « en haut, de bas en haut », dans ἀνακαίνωσις, renferme seulement l'idée de « rénovation »; celle-ci s'étend à l'être tout entier, à la manière d'un édifice qu'on rebâtirait à neuf des fondements jusqu'au faîte. — 4. *Justification*, δικαιωθέντες τῇ ἐκείνου χάριτι. A l'état de péché succède l'état de justice, comme le dit si souvent saint Paul; justice non point extrinsèque et imputative, mais réelle et inhérente à l'âme et qui, venant de Dieu, la rend juste et agréable à Dieu. — 5. Dernier fruit : nous sommes héritiers de la vie éternelle. L'héritage, dans le langage de l'Écriture, est une possession légitime et assurée, accordée par la faveur de Dieu. La vie éternelle est la vie glorieuse et sans fin du ciel. Nous la possédons déjà en germe dans la grâce sanctifiante; toutefois, comme elle ne peut s'épanouir que dans la patrie céleste, nous n'en jouissons encore qu'en espérance, mais espérance ferme, qui est l'une des trois grandes vertus, l'un des principaux devoirs du chrétien, et « qui ne saurait être confondue ». Rom., v, 5. Telles sont les richesses de salut, les grandeurs et les espérances que nous apporte le baptême.

2° *L'ordre*. — Deux textes se rapportent au sacrement de l'ordre, I Tim., iv, 14 : μὴ ἀμέλει τοῦ ἐν σοὶ χαρίσματος, ὃ ἐδόθη σοι διὰ προφητείας μετὰ ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τοῦ πρεσβυτερίου, et II Tim., i, 6 : ἀναμιμνήσκω σε ἀναζωπυρεῖν τὸ χάρισμα τοῦ θεοῦ, ὅ ἐστιν ἐν σοὶ διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν μου.

Les commentateurs rapportent généralement à la même circonstance les deux impositions de mains dont il est question dans ces deux textes. Les termes à peu près identiques semblent évoquer un même et grand événement profondément gravé dans le cœur de Timothée. On est moins d'accord pour préciser la nature de cet événement et l'époque où il se produisit. L'expression διὰ προφητείας, soit « par prophétie, en vertu d'une prophétie », soit « à cause de prophéties », fait probablement allusion à des communications divines qui avaient désigné Timothée pour la fonction que Paul lui confia, ainsi qu'il est dit plus clairement I Tim., i, 18 : « O mon fils Timothée, je te recommande fortement, selon les prophéties qui t'ont déjà indiqué la voie, de mener le bon combat, de garder la foi et une bonne conscience. » Paul lui-même avait été l'objet, avec Barnabé, d'interventions prophétiques de ce genre. Act., xiii; 1-2. Le rapprochement de ces textes ne laisse aucune vraisemblance à l'opinion d'après laquelle διὰ προφητείας (de préférence alors au génitif singulier) désignerait les « paroles sacrées » accompagnant l'imposition des mains et représentant la « forme » du sacrement de l'ordre. Plusieurs auteurs rattachent encore à la même occasion la profession de foi rappelée I Tim., vi, 12 : « Mène le bon combat de la foi; conquiers la vie éternelle à laquelle tu es appelé et pour laquelle tu as fait cette belle profession (de foi) devant de nombreux témoins. » Mais le sens de ὁμολογία dans ce passage prête à controverse. Au verset suivant, la même formule exprime le beau témoignage que le Sauveur rendit devant Pilate en se déclarant le Christ et qu'il soutint par sa mort. Timothée aurait-il eu, lui aussi, à comparaître devant les magistrats et Paul le féliciterait-il du courage avec lequel il aurait confessé publiquement sa foi en Jésus-Christ? L'hypothèse n'a rien que de plausible. Il se peut aussi, comme le veulent un grand nombre de commentateurs, qu'au moment du départ de son maître pour la Macédoine, Timothée ait émis, en présence de l'Apôtre et de l'assemblée des fidèles, une profession solennelle de la foi qu'il devait enseigner et défendre en qualité de chef de l'Église d'Éphèse. Il est moins facile d'admettre qu'ait eu lieu alors seulement, après de si longues années d'apostolat, la consécration de Timothée. L'événement dont le souvenir est ainsi évoqué a pu arriver depuis longtemps et s'être passé hors d'Éphèse. D'autre part, « l'appel à la vie éternelle », I Tim., vi, 12, étroitement uni à la « belle confession », ne suffit pas à nous reporter au moment du baptême, comme voudrait Michaelis, *Pastoralbriefe und Gefangenschaftsbriefe*, p. 89. Il faut conclure que l'Apôtre rappelle plutôt le jour où, frappé du bon témoignage que les frères de Lystres et d'Iconium rendaient au sujet de Timothée et poussé par des avertissements célestes, il résolut d'associer ce jeune homme à son apostolat en

le prenant dès lors pour compagnon de ses travaux. Act., xvi, 1-3. Il lui imposa les mains, assisté de Silas, Act., xv, 40, et des presbytres de Lystres et d'Iconium, xiv, 21-23.

Telle est donc la scène qu'évoquent les textes que nous avons cités. Du reste, quand l'événement se passerait à Éphèse et aurait pour objet la seule consécration de Timothée, les réflexions qui vont suivre garderaient toute leur valeur. Nous avons ici un signe sensible, l'imposition des mains, et une grâce intérieure produite par le rite, à savoir le pouvoir spirituel d'ordre. Ce pouvoir n'est pas explicitement exprimé, mais il est évident qu'il est l'objet direct de l'imposition des mains. C'est pour que Timothée soit en état d'exercer le ministère sacré, de célébrer les saints mystères et d'ordonner à son tour d'autres ministres, selon les besoins des Églises, que Paul l'investit de la puissance divine en lui imposant les mains. Le caractère essentiel qui le constitue ministre de Dieu est permanent, il demeure toujours en lui. Il est désigné du nom de « charisme divin », χάρισμα τοῦ θεοῦ. II Tim., i, 6. A ce charisme sont attachées des grâces dont Paul explique aussitôt la nature : « Car Dieu ne nous a pas donné un esprit de timidité, mais de force, de charité, de sagesse, qui t'empêchera de rougir du témoignage que tu as à rendre à Notre-Seigneur et de mes liens à moi, qui te donnera pour souffrir avec moi, en faveur de l'Évangile, la force même de Dieu ». i, 7-8. Ces paroles sont remarquables. L'esprit dont Paul veut pénétrer son disciple est celui qu'il a reçu lui-même en qualité de ministre de l'Évangile, ἔδωκεν ἡμῖν, ℣. 7, c'est une participation abondante, aux grâces et aux vertus de l'apostolat, afin que Timothée remplisse dignement, à l'exemple de son maître, le ministère dont il est chargé. Mais ces grâces sont distinctes du ministère lui-même; elles ont leur source dans le caractère sacré dont l'imposition des mains l'a revêtu et qui demeure comme un droit perpétuel et assuré à tous les secours divins. L'esprit de force et d'amour qui devrait animer le sujet pourra subir des vicissitudes, il pourra faiblir ou rester comme assoupi et il sera peut-être besoin de le ranimer, ἀναζωπυρεῖν, mais le caractère sacerdotal est comme le foyer d'où pourront toujours jaillir ardentes, au souffle de l'Esprit de sainteté, les flammes de l'apostolat et c'est en ce sens que Timothée est invité à « ranimer le charisme ». Du reste le verbe ἀναζωπυρεῖν, « rallumer », ne suppose pas nécessairement que la flamme est éteinte et Paul ne reproche pas à Timothée d'être comme déchu de sa première ferveur : il veut dire que Timothée trouvera toujours dans le souvenir de son ordination et dans le sceau divin dont il a reçu l'empreinte le moyen d'entretenir son zèle, comme un foyer ardent qu'un souffle nouveau embraserait.

Nous avons ainsi dans les Pastorales tous les éléments du sacrement de l'ordre : les ministres, à savoir Paul et les presbytres; un signe sensible, l'imposition des mains, accompagnée sans doute de prières appropriées; une grâce ou « charisme » invisible, le pouvoir d'ordre pour exercer le ministère sacerdotal et épiscopal, avec les grâces nécessaires, pour le bien remplir; une institution permanente au sein de l'Église qui aura toujours besoin de ministres sacrés.

VII. Inspiration de la sainte Écriture. — La II Tim. renferme un texte des plus importants sur l'idée que nous devons avoir et l'emploi que nous devons faire des saintes Écritures. Paul dit à Timothée : « Pour toi, demeure ferme dans ce que tu as appris et qui fait l'objet de ta foi. Tu sais de qui te vient cet enseignement, instruit comme tu l'as été dans les saintes Lettres qui peuvent te conduire au salut par la foi au Christ Jésus. Toute Écriture est divinement inspirée et bonne pour enseigner, convaincre, redresser, former à la justice et ainsi mettre l'homme de Dieu parfaitement en état d'accomplir tout ce qu'il y a de bien. » II Tim., iii, 14. Ce passage affirme en premier lieu l'inspiration des saintes Écritures, il montre ensuite les bienfaits que celles-ci procurent au fidèle et qu'elles doivent à leur caractère sacré.

1° *L'inspiration.* — Paul félicite Timothée d'avoir été nourri dès son enfance dans la connaissance des saintes Écritures. Il s'agit naturellement des livres de l'Ancien Testament. Le terme « saintes Lettres », ἱερὰ γράμματα, est fréquent chez les auteurs juifs. Au verset suivant, les mêmes livres sont désignés d'un autre terme caractéristique, employé plus de cinquante fois dans le Nouveau Testament, au singulier ou au pluriel, ἡ γραφή, ou αἱ γραφαί, « l'Écriture » par excellence. Les saintes Lettres, déclare saint Paul, sont capables de nous instruire du salut qui s'obtient par la foi en Jésus, et en voici la raison : πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος καὶ ὠφέλιμος πρὸς διδασκαλίαν, πρὸς ἐλεγμόν, etc. La phrase n'a pas de verbe exprimé; il faut sous-entendre ἐστί, unissant le sujet πᾶσα γραφή aux deux adjectifs servant d'attribut : « Toute Écriture est θεόπνευστος καὶ ὠφέλιμος », sens préférable à celui que fournit la Vulgate. Le mot θεόπνευστος, par la place qu'il occupe et par l'idée qu'il exprime, donne la raison de tout ce qui suit. L'expression πᾶσα γραφή pourrait signifier : l'Écriture tout entière, la collection entière des écrits inspirés. Cependant, l'absence d'article invite plutôt à prendre πᾶσα au sens distributif : tout ce qui est « Écriture » est inspiré, tout ce qui est « Écriture » est utile. Plusieurs auteurs observent que tout passage de l'Écriture ne possède pas toutes les utilités énumérées; par suite il serait mieux d'entendre πᾶσα en un sens « vague-collectif ». Bover, *Uso del adjectivo singular πᾶς en San Pablo*, dans *Biblica*, 1938, p. 432. Cette restriction ne paraît pas nécessaire. Le sujet est pris dans toute son extension avec ὠφέλιμος comme avec θεόπνευστος : l'Écriture tout entière et dans chacune de ses parties est inspirée; elle est aussi écrite tout entière et dans chacune de ses parties en vue du bien des âmes. Mais il va de soi que chaque partie ne doit pas produire à la fois tous les fruits attendus, il suffit que toutes y concourent, chacune à sa manière.

Tout ce qui peut être qualifié d'Écriture est θεόπνευστος, littéralement « soufflé de Dieu », c'est-à-dire « inspiré de Dieu ». Certains savants, avec H. Cremer, proposent pour cet adjectif la signification active « respirant Dieu », remplissant l'âme de pensées divines. Plusieurs composés de πνέω sont en effet susceptibles du sens actif : ἄπνευστος, qui ne respire pas; πυρίπνευστος, qui respire ou souffle le feu; εὔπνευστος, qui respire bien. Mais ces mots eux-mêmes sont pris parfois passivement; d'autres, comme ἔμπνευστος, ont exclusivement ou de préférence une acception passive. Le composé θεόπνευστος ne se trouve employé qu'au passif et désigne chez les auteurs grecs une influence divine sur l'homme. Plutarque parle de « songes envoyés par les dieux », ὀνείρους τοὺς θεοπνεύστους, *De placitis philos.*, v, 2; le pseudo-Phocylide, de « la parole de sagesse venue de Dieu », λόγος τῆς θεοπνεύστου σοφίης. Les Pères grecs, sensibles aux nuances de leur langue, ont compris au passif « inspiré de Dieu ». De même la Vulgate latine. Voir les références patristiques ici, t. iv, col. 2075. On allègue contre la signification passive le rapprochement de θεόπνευστος avec l'actif ὠφέλιμος et toute la suite de la phrase qui a pour but de montrer les avantages de la sainte Écriture en faveur des hommes. Mais, aux yeux des auteurs sacrés comme de tous les écrivains juifs, la première qualité de l'Écriture, ce qui constituait son incomparable dignité et faisait d'elle la source de tous les bienfaits pour les

fidèles, c'est qu'elle était inspirée de Dieu. C'est ce caractère essentiel que saint Paul a voulu rappeler en premier lieu. Il ne l'indique pour ainsi dire qu'en passant; mais, s'adressant à Timothée, il n'avait pas besoin d'insister. Il dit θεόπνευστος γραφή comme il vient de dire ἱερὰ γράμματα : l'Écriture est sacrée, car elle vient de Dieu.

Ce texte affirme donc comme un fait certain, dont personne ne doute ni ne peut douter, l'inspiration de la sainte Écriture. Il nous renseigne aussi sur l'étendue de l'inspiration. Ce caractère appartient non seulement à la collection des livres saints dans leur ensemble, mais à tous et à chacun de ces livres et à tout leur contenu, à tout ce qui porte le nom d'Écriture dans la tradition juive, sans distinction de parties historiques ou prophétiques, dogmatiques ou morales, quel que soit l'auteur humain connu ou inconnu, quelle que soit aussi l'importance de son œuvre. Le mot θεόπνευστος nous permet encore d'entrevoir la nature de l'inspiration. Il nous invite à concevoir l'auteur humain, au moment où il écrit, comme rempli et pénétré de l'esprit de Dieu, mû dans toute son activité par l'influence d'en haut, de manière qu'il ne pense, ne veut et n'exprime rien de sa seule pensée et volonté humaine. L'expression θεόπνευστος sous la plume de Paul a la même portée que ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι dans II Petr., II, 21. De part et d'autre est mise en relief l'initiative de Dieu et son action toute-puissante sur l'homme. Le résultat est que tout, dans l'Écriture, est à la fois et de l'homme et de Dieu, mais de l'homme comme instrument, toujours d'ailleurs volontaire et libre, de Dieu comme agent principal, et le livre ainsi écrit est vraiment Écriture de Dieu. Tel est le sens plein de « inspiré de Dieu, poussé par l'Esprit-Saint ».

2° *Utilité de l'Écriture.* — Étant donné le caractère divin de l'Écriture, que ne peut-on en attendre pour l'utilité spirituelle des croyants! L'Apôtre énumère quatre avantages particuliers. Les deux premiers sont d'ordre plutôt intellectuel, les deux autres d'ordre moral.

1. L'Écriture est utile πρὸς διδασκαλίαν, « pour l'enseignement ». La « didascalie » nommée quinze fois dans les Pastorales, est d'une manière générale l'instruction qu'il faut donner aux fidèles. Elle a pour objet les vérités de la foi. Rien ne peut mieux aider le prédicateur de l'Évangile que la connaissance de l'Ancien Testament. Saint Paul lui-même est le modèle du didascale ou docteur : quelles richesses de doctrine ne puise-t-il pas dans les Livres Saints, surtout dans l'histoire des patriarches, dans la loi de Moïse, dans les écrits des prophètes! Non seulement la vérité religieuse en général resplendit dans l'Ancien Testament, mais les mystères propres à la révélation chrétienne reçoivent une vive lumière des figures anciennes : le Christ lui-même a rapproché l'eucharistie de la manne, Joa., VI, 22-23; cf. I Cor., X, 3; toute l'épître aux Hébreux a pour thème la comparaison entre le sacerdoce du Christ et celui d'Aaron.

2. Πρὸς ἐλεγμὸν, *ad arguendum*, « pour convaincre ». Ce terme, assez fréquent dans l'Ancien Testament, est inusité dans le grec profane. Il dérive de ἐλέγχω, « convaincre, accuser, réfuter », de même que ἔλεγχος; mais, tandis que ἔλεγχος, a le sens général de « preuve, argument », ἐλεγμός s'emploie de préférence quand il s'agit de convaincre quelqu'un d'un tort, d'une faute, d'une erreur. Lev., XIX, 17; Num., V, 18; Eccli., XXI, 6; XXXV, 17; XLI, 4, etc. Source de science pour les esprits droits et dociles, la sainte Écriture fournit encore des armes pour combattre les fausses doctrines : elle permet de retirer de l'erreur ceux qui s'égarent et de réfuter les adversaires en leur faisant sentir que leur prétendue sagesse, opposée à la parole infaillible de Dieu, n'est que ténèbres et contradiction. Ces deux premiers bienfaits de l'Écriture répondent aux deux besoins les plus urgents dont se préoccupent les Pastorales.

3. L'Écriture sert encore au « redressement » des mœurs, πρὸς ἐπανόρθωσιν, *ad corripiendum*. Rien de plus efficace à cette fin que les châtiments dont elle menace le péché et les bénédictions divines qu'elle promet à la vertu.

4. Non seulement elle retire l'homme du mal, mais encore elle le forme à la justice, πρὸς παιδείαν τὴν ἐν δικαιοσύνῃ. Bien des moyens concourent à ce but : préceptes de la Loi, perpétuel appel des prophètes à la fidélité envers Dieu, conseils des moralistes qui enseignent la vraie sagesse, exemples de tant de héros et de saints qui furent des modèles de foi, d'obéissance et de piété. Le mot δικαιοσύνη est pris ici au sens général de perfection morale, qui fait que l'homme est juste devant Dieu en s'acquittant de tous ses devoirs. Cette acception se rencontre aussi sous la plume de saint Paul, bien que la signification technique et polémique domine dans certaines épîtres, Rom., Gal., Phil.

Paul n'a pas l'intention de passer en revue tous les trésors de la sainte Écriture. On sent qu'elle est pour lui une mine inépuisable. Mais il en a dit assez pour justifier la magnifique conclusion. Par la connaissance approfondie des saintes Lettres, « l'homme de Dieu est parfaitement en état d'accomplir tout ce qu'il y a de bien ». L'homme de Dieu désigne ici le ministre de l'Évangile, cf. I Tim., VI, 11, uniquement consacré au service de Dieu, n'ayant d'autre but que de vivre pour Dieu et d'amener à Dieu les autres hommes. Par les moyens puissants que l'Écriture met à sa disposition, l'homme de Dieu est à la hauteur de sa tâche, ἄρτιος. L'incise finale explique la pensée qui vient d'être exprimée : l'homme de Dieu, grâce à la sainte Écriture, est « parfaitement préparé à toute bonne œuvre », pour s'y porter d'abord lui-même et pour y porter aussi les autres. Or, accomplir entièrement tout bien, n'est-ce pas la perfection? En parlant de « l'homme de Dieu », Paul a principalement en vue Timothée et ceux qui, comme lui, sont chargés de la prédication de l'Évangile et de la direction des fidèles; mais « l'homme de Dieu » puise ses moyens d'action dans l'Écriture, et cette source est ouverte à tous les croyants.

Cette doctrine de l'inspiration est regardée par beaucoup de critiques comme non paulinienne. Holtzmann, le porte-parole de l'école de Tubingue, articule là-contre trois griefs, *Lehrbuch...*, t. II, p. 297-298 : conception étroite, et qu'on peut dire alexandrine, de la nature de l'inspiration; contradiction entre la haute valeur spirituelle de « toute l'Écriture » et le terre-à-terre de certains passages de nos lettres, comme la recommandation faite à Timothée d'apporter le manteau et les parchemins laissés chez Carpus, II Tim., IV, 13; enfin cercle vicieux, qui consiste à prouver l'inspiration du Nouveau Testament par son propre témoignage : celui-ci est appelé γραφή, I Tim., V, 18. — Tous ces griefs sont fort exagérés : 1. La définition de l'inspiration présente l'écrivain sacré comme animé d'un souffle divin, II Tim., III, 16, en vertu duquel il conçoit et exprime exactement et uniquement ce que Dieu veut, en sorte que la parole inspirée est la parole même de Dieu. Il n'y a là aucune des subtilités de l'alexandrinisme : c'est la doctrine de l'inspiration des prophètes appliquée à tous les auteurs sacrés, telle qu'elle était reçue chez les Juifs. — 2. L'Écriture a pour but le salut des hommes et leur avantage spirituel. Mais il n'est pas nécessaire que tous les textes bibliques atteignent directement et par eux-mêmes ce but. Il n'est pas d'ailleurs sans intérêt pour notre instruction et notre utilité spirituelle de savoir que la haute mystique et la sublime sainteté de Paul sont

compatibles avec les humbles préoccupations de la vie et en particulier avec le travail intellectuel de composition ou de lecture. Holtzmann aurait pu citer un autre texte qui, selon sa théorie, prêterait autant et plus à l'ironie, à savoir l'invitation que fait Paul à Timothée de boire un peu de vin pour fortifier sa santé. Le critique aura été touché de l'affection si tendre et de la sollicitude paternelle du grand Apôtre envers son cher disciple. — 3. Il y aurait « cercle vicieux », selon Holtzmann, à prouver l'inspiration du Nouveau Testament par un texte qui en fait lui-même partie. Mais ce texte n'est certes pas l'unique preuve du caractère sacré et inspiré des écrits de la Nouvelle Alliance. Il n'y aurait du reste aucun illogisme à admettre d'abord sur le témoignage historique des Actes, que Paul est apôtre et à croire ensuite, sur la parole de Paul, que le Nouveau Testament est inspiré.

Parmi les commentaires patristiques, les plus importants sont ceux de saint Jean Chrysostome, *P. G.*, t. LXII, col. 501-700 et de l'*Ambrosiaster*, *P. L.*, t. XVII (1879), col. 487-532.

Pour les travaux et commentaires modernes, se reporter à ce qui est dit au cours de l'article, col. 1044 sq.

Voici les plus importants des commentaires récents. Parmi les catholiques : J. Belser, *Die Briefe des Apostels Paulus an Timotheus und Titus übersetzt und erklärt*, Fribourg-en-B., 1907; Knabenbauer, *Commentarii in Pauli epistolas ad Timotheum, ad Titum, ad Philemonem*, dans le *Cursus Scripturæ sacræ*, Paris, 1913; M. Meinertz, *Die Pastoralbriefe des heiligen Paulus*, Bonn, 1931; H. Schlatter, *Die Kirche der Griechen im Urteil des Paulus; eine Auslegung seiner Briefe an Timotheus und Titus*, Stuttgart, 1936. — Parmi les non-catholiques : B. Weiss, *Die Briefe an Timotheus und Titus*, Goettingue, 1902; P.-N. Harrison, *The problem of the pastoral epistles*, Oxford, 1921; Wohlenberg, *Die Pastoralbriefe*, Leipzig, 1923; G. Lock, *The pastoral epistles*, Cambridge, 1921; M. Dibelius, *Die Pastoralbriefe*, 2e éd., Tubingue, 1930, dans le *Handbuch zum N. T.* de H. Lietzmann; W. Michaelis, *Pastoralbriefe und Gefangenschaftsbriefe zur Echtheitsfrage der Pastoralbriefe*, Gütersloh, 1930; E.-F. Scott, *Pastoral epistles*, Londres, 1936; R. Falconer, *The pastoral epistles*, Oxford, 1937.

A. MÉDEBIELLE.

TIMOTHÉE Ier, catholicos nestorien, consacré le 7 mai 780, mort le 9 janvier 823. — I. Vie. II. Œuvres (col. 1127). III. Doctrine (col. 1131).

I. VIE. — Il y a deux notices biographiques sur Timothée Ier dans le *Livre de la Tour*, l'une, de Marī au c. v, 5, éd. H. Gismondi, *Maris Amri et Slibæ de patriarchis Nestorianorum*, pars I, Rome, 1899, texte arabe, p. 71-75, trad. latine, p. 63-66, l'autre, de ʿAmr et-Ṣlībā au c. v, 2, *ibid.*, pars II, Rome, 1897, p. 64-66, trad., p. 37 sq. Timothée étant mort à l'âge de 95 ans, naquit donc en 727 ou 728, au village de Ḥazzā, près d'Arbèles. Ses parents étaient considérés, dans cette région dont la nature montagneuse avait permis aux chrétiens, malgré la domination musulmane installée depuis à peine quatre-vingts ans, de rester une majorité influente. Un oncle paternel, Georges, évêque du Beit Bagaš, prit soin de l'enfant : il le mit sous la conduite d'un maître fameux, Abraham bar Dašandād, dit le Boiteux. Ce moine, qui tenait école à Bašōš, dans le district difficilement accessible du Saphsaphā, avait été l'élève de Babaï de Gēbiltā, restaurateur de la musique sacrée en Adiabène; il était à la fois érudit et bibliophile : plusieurs de ses manuscrits passèrent dans la bibliothèque de Timothée. Abraham enseignait à ses élèves, outre l'Écriture sainte et la liturgie, la philosophie d'Aristote; et il leur faisait lire les Pères grecs, formant les meilleurs à la lecture des originaux, confiant même aux plus capables des travaux de traduction. Le fameux lexicographe Bar Bahlūl, a cité plusieurs fois Abraham bar Dašandād, *Lexicon syriacum auctore Hassano Bar Bahlule*, éd. R. Duval, dans *Collection Orientale*, t. XV, IIe série, t. I, Paris, 1888, p. XV. Timothée, qui demeura pendant plusieurs années auprès de ce maître aimé, y avait appris le grec et l'arabe. J. Labourt, *De Timotheo I Nestorianorum patriarcha (728-823) et christianorum orientalium condicione sub caliphis abbasidis*, Paris, 1904, p. 5, n. 4. Plusieurs de ses condisciples sont connus : Išoʿ-barnūn, ordonné diacre par lui, mais devenu son adversaire avant d'être son successeur; Abū Nūḥ d'Anbār, qui fut secrétaire du gouverneur de Mossoul, Abū Musā ibn Musʿab; Serge, un des correspondants les plus assidus de Timothée, qui le fit métropolite d'Élam.

Lorsque Timothée eut suffisamment poussé son instruction, son oncle le rappela et voulut lui céder son diocèse du Beit Bagaš. Le métropolite d'Adiabène, Māranʿammeh, n'agréa pas la combinaison, mais Timothée sut se prévaloir des bons offices de son ancien condisciple, Abū Nūḥ al-Anbārī. Il obtint même, vers 769, d'être exempté des taxes qu'aurait dû payer son évêché. Marī, *op. cit.*, p. 71, trad., p. 63. Dix ans plus tard, à la mort de Ḥĕnanišōʿ II, Timothée se trouva sur les rangs pour l'élection au catholicosat; il savait pouvoir compter sur l'appui d'Abū Nūḥ. Mais il y avait en face de lui plusieurs candidats, lorsque le synode fut convoqué à Bagdad par l'évêque de Kaškar, conformément à la tradition. Cf. *Synodicon orientale*, éd. J.-B. Chabot, dans *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres bibliothèques*, t. XXXVII, Paris, 1902, texte syr., p. 245-251, trad. p. 515-523; O. Braun, *Das Buch der Synhados*, Stuttgart et Vienne, 1900, p. 371-381. Suivant Thomas de Marga, *Liber superiorum*, éd. Bedjan, Paris-Leipzig, 1901, p. 200 sq., un premier concurrent, Išōʿyahb, ancien supérieur du couvent de Beit ʿAbē, devenu évêque de Mossoul, fut facilement éliminé, Timothée ayant réussi à le persuader qu'il était trop âgé pour tenir le poste. Au surplus, pour s'en faire un partisan plus sûr, Timothée lui promettait-il de le nommer métropolitain d'Adiabène. D'après Barhebræus, maphrien jacobite, Timothée aurait eu à la fois contre lui l'évêque de Kaškar et le métropolite d'Élam ou de Gondēšapour. *Gregorii Barhebræi Chronicon ecclesiasticum*, sect. II, éd. J.-B. Abbeloos et T.-J. Lamy, t. III, Paris-Louvain, 1877, col. 167-170. Suivant Marī, Éphrem de Gondēšapour ne se présenta pas au synode, non plus que les évêques de sa province. Les représentants laïcs des diocèses de Kaškar et de Nisibe proposèrent d'abord d'élire le moine Georges, celui-là même qui avait obtenu du calife qu'on pût procéder à l'élection de Ḥĕnanišōʿ II, et que le médecin Abū Qurayš ʿIsā avait déjà alors fait désigner par le calife, *Synodicon orientale, loc. cit.*; mais, lorsque les envoyés du synode arrivèrent au monastère de Beit Ḥalē, il leur fut répondu que Georges était mort. C'est alors que, suivant tous les historiens, Timothée eut recours à l'astuce : il promit aux maîtres et aux étudiants des écoles de Bagdad qu'il leur donnerait une grande somme d'argent. Les électeurs, soumis à une forte pression, se décidèrent alors pour Timothée. La manœuvre était peu honnête; Thomas de Marga l'excuse en la qualifiant de fraude légitime, comparable à celle de Jacob.

Il y avait huit mois que Ḥĕnanišōʿ II était mort, quand Timothée fut consacré, le dimanche 7 mai 780, en présence des métropolites du Beit Garmaï, de Ḥulwān, de Damas et de Merv. Mais Éphrem de Gondēšapour et ses partisans refusèrent de reconnaître le nouveau catholicos, ainsi que Salomon, évêque de Ḥĕdatā ou al-Ḥaditah et Serge de Maʿaltāyā. ʿAmr et-Ṣlībā, *loc. cit.* Bientôt, Joseph de Merv, mécontent de ce que Timothée n'avait pas exécuté ses promesses envers lui, se joignit à eux. Pour tenir Timothée en échec, ces prélats consacrèrent pour le siège de Mossoul un moine nommé Roustem, l'opposant au vieil évêque Išōʿyahb,

qui avait eu, suivant eux, le tort de se rallier à Timothée, Marī, *loc. cit.;* ou plutôt, suivant Thomas de Marga, *op. cit.*, éd. Bedjan, p. 201 sq., ils opposèrent à Išōʿyahb, devenu récemment métropolite d'Adiabène, Roustem, évêque du petit diocèse de Ḥĕnaytā. Joseph, invité à comparaître, pour se justifier, devant Timothée et le métropolite Grégoire, préféra dénoncer Timothée au calife. Mais Timothée avait des protecteurs; la démarche de Joseph auprès d'al-Mahdī fut bientôt suivie de son apostasie, facilitée peut-être parce qu'il se trouva dans le même temps sous le coup d'une grave imputation de sodomie. Barhebræus, *loc. cit.*

Cette défection d'un de leurs évêques affecta profondément les chrétiens et la position de Timothée s'en trouva encore plus ébranlée. Il essaya de dégager sa responsabilité en écrivant aux habitants de Gondēšapour, mais le métropolite Éphrem, ayant convoqué au couvent de Mar Péthion un synode qui réunit treize évêques, prononça contre Timothée une sentence de déposition. Marī, *loc. cit.* Timothée, appuyé par quinze évêques, répondit en déposant Éphrem et ses partisans. Le médecin chrétien du calife, Abū Qurayš ʿIsā, négocia une transaction : Timothée accepta de se soumettre à un renouvellement par Éphrem du rite de l'intronisation. Le schisme avait duré deux ans. Pour empêcher le renouvellement de semblables incidents à chaque vacance du siège de Séleucie-Ctésiphon, deux canons furent rédigés, qu'on trouve avec deux autres sous le titre de « premier synode de Mar Timothée Ier » dans divers manuscrits du *Synodicon orientale*, éd. J.-B. Chabot, texte, p. 599-603, trad., p. 603-608. D'après Ébedjésus, Timothée aurait tenu deux synodes, le premier en 790, le deuxième en 805 (174 et 189 de l'hégire), *Ebediesu metropolitæ Sobæ et Armeniæ collectio canonum synodicorum*, tract. IX, c. VI, dans A. Maï, *Scriptorum veterum nova collectio*, t. X, Rome, 1838, part. I, texte syriaque, p. 327 sq., trad. latine, p. 165; mais il semble bien que les deux premiers canons du « premier synode » aient été rédigés beaucoup plus tôt, dès 782 ou 783, dans un synode de la province de Séleucie-Ctésiphon, au temps de la controverse entre Éphrem et Timothée, car les signataires appartiennent tous à cette province, à l'exception du métropolite de Bassorah. O. Braun, *Zwei Synoden des Katholikos Timotheos I.*, dans *Oriens christianus*, t. II, 1902, p. 283-285.

Timothée gouverna dès lors sans trouble grave; Salomon de Ḥĕdatā, lui ayant demandé pardon par lettre, se retira au monastère de Saint-Aaron. O. Braun, *Der Katholikos Timotheos I. und seine Briefe*, dans *Oriens christianus*, t. I, 1901, p. 143. D'après Marī, Éphrem de Gondēšapour aurait été déposé par vengeance peu après la réconciliation, mais ce geste, que ne mentionnent pas ʿAmr et-Ṣlibā, ni aucun autre historien, n'a pas paru vraisemblable à J. Labourt, *op. cit.*, p. 13. D'après la lettre XIII citée ci-dessous, on ne peut guère douter qu'Éphrem soit mort sur son siège et que Serge ait été son successeur immédiat.

D'après Marī, *op. cit.*, p. 75 sq., trad., p. 66 sq., Išōʿbarnūn, ancien condisciple de Timothée et son futur successeur, lui aurait fait opposition pendant plus de trente ans, écrivant contre lui des libelles qu'il distribuait au loin. De même Barhebræus, *Chronicon*, t. III, col. 181-184. Sa haine contre Timothée alla jusqu'à lui inspirer de supprimer dans les diptyques le nom de son prédécesseur, et ce fut seulement à la mort qu'il regretta une attitude que plusieurs membres influents de la communauté nestorienne lui avaient demandé en vain de modifier. *Ibid.* Aucun écho de ce différend toutefois n'apparaît dans la correspondance de Timothée, où l'on voit au contraire le catholicos désireux d'élever Išōʿbarnūn au siège métropolitain de Nisibe. Comme les lettres de Timothée ne sont pas datées, ni disposées suivant l'ordre chronologique dans la collection incomplète qui nous en est parvenue, on ne sait pas à quelle époque remonte ce projet. L'opposition absolue de la communauté de Nisibe, qui menaça de passer au monophysisme sévérien et obtint un veto du calife, empêcha seule le projet d'aboutir. On peut noter à ce sujet que Gabriel devint médecin de Hārūn ar-Rašīd en 805, et que les lettres XXI et XXII, où il est question du projet, sont adressées à Serge, l'ancien directeur de l'école de Bašōš, lorsqu'il était déjà métropolite d'Élam. O. Braun, *Timothei patriarchæ I epistolæ*, I, dans *Corpus script. christian. orient.*, *Scriptores syri*, sér. II, t. LXVII, p. 131-133 sq., trad., p. 88-90. D'autres détails suggèrent pour la lettre XXI une date assez basse : le catholicos y exprime le souhait de voir encore Serge avant de mourir, sachant dès lors que sa vie approche de son terme. *Ibid.*, p. 133, trad., p. 89. Le différend entre Timothée et Išōʿbarnūn dut se produire après la promotion manquée, peut-être à l'occasion de celle-ci, mais il se pourrait aussi qu'il s'agisse simplement de discussions d'ordre théologique. Le récit de ʿAmr et-Ṣlibā, qui présente les événements de la même façon que Marī semble avoir conservé une meilleure leçon, car il limite à trois ans le séjour d'Išōʿbarnūn dans le couvent de Mar Elias à Mossoul, prolongé jusqu'à trente ans, suivant Marī. Éd. Gismondi, p. 66, trad., p. 38.

Ce qui aida Timothée à voir s'écouler sans opposition grave à peu près tout son long pontificat de 42 ans, 8 mois et 2 jours, c'est sans doute la faveur dont il jouit à la cour des califes, soit en raison de ses relations personnelles avec al-Mahdī et Hārūn ar-Rašīd, qui aimaient à s'entretenir avec lui, même de questions religieuses, soit grâce à l'influence de chrétiens haut placés, comme Abū Nūḥ al-Anbārī et Gabriel bar Boktišōʿ. Dans sa lettre XXI à Serge, métropolite d'Élam, *op. cit.*, p. 133, trad., p. 89, Timothée dit que Gabriel lui sert de bouclier, ainsi qu'à toute la communauté, et a obtenu en sa faveur un rescrit, σιγίλλιον, grâce auquel aucun fonctionnaire ne pourra l'empêcher de gouverner suivant les lois des chrétiens. Timothée eut même l'appui de Zubaydah, la femme favorite de Hārūn, qu'il aurait sauvée d'une répudiation dont elle était menacée, grâce à une de ces habiles réparties, auxquelles il dut en partie son succès auprès des grands. Marī, *op. cit.*, p. 75, trad., p. 66; Labourt, *op. cit.*, p. 33-36.

Timothée, dont le catholicosat marque probablement l'apogée, comme extension, de l'Église nestorienne, profita des bonnes dispositions des califes à son endroit pour renforcer la position de sa communauté, dont les fidèles étaient exposés en permanence à un double danger : sollicités d'embrasser l'Islam et en butte aux cabales des jacobites. Avec un sûr coup d'œil, après être arrivé au poste suprême par des manœuvres dont le moins qu'on puisse dire est qu'elles furent peu loyales, Timothée comprit que l'avenir de sa communauté dépendrait de la qualité de son clergé, et il s'occupa dès lors d'en soigner la formation avec encouragement constant des études, comme aussi de lui donner de bons chefs, des évêques et métropolites choisis avec le plus grand soin possible.

L'intérêt de Timothée ressort particulièrement des correspondances adressées à ceux de son *alma mater*, l'école d'Abraham le Boîteux, à Bašōš. Dans la lettre XIV, de condoléances pour la mort de Rabban Péthion, premier successeur d'Abraham, éd. Braun, p. 109-111, trad., p. 72 sq., l'éloge du maître relève à la fois sa science et sa vertu : il savait que les deux buts de l'éducation ecclésiastique sont d'instruire et de former à la piété. Que Serge, son successeur soit ferme, comme s'il se tenait sur une base de diamant! Car de lui dé-

pend le salut ou la perte des foules. Qu'il nourrisse les troupeaux de l'Église par la vertu de l'Esprit-Saint! Qu'il les fasse paître avec force dans les prés des saintes Écritures! Qu'il les fasse reposer près des eaux douces de la vertu! *Ibid.*, p. 117, trad., p. 77 sq. Aux élèves, privés de leur maître, Timothée recommande de se soumettre aux ordres du nouvel écolâtre. *Ibid.*, p. 117 sq., trad., p. 78. Timothée désire être tenu au courant de tout ce qui se passe dans sa chère école. La lettre xv doit encourager Serge, encore à ses débuts de directeur d'école : le catholicos a pris soin de le recommander au métropolite : que Serge édifie en même temps qu'il instruit! Tous, maître et disciples, doivent se souvenir que le royaume des cieux est leur but. *Ibid.*, p. 118 sq., trad., p. 78 sq. Dans la lettre xvi, recommandation d'ordre pratique : « Aie soin de toutes les affaires de l'école, intérieures ou extérieures ! » *Ibid.*, p. 120, trad., p. 80. Timothée ne se borne pas à des encouragements platoniques. Serge a été attaqué; le catholicos lui conseille de mépriser les critiques : il n'écoutera pas ce que les adversaires de Serge pourront lui dire, mais seulement ce que Serge lui dira d'eux. Et, puisque le couvent a subi des dommages matériels, Timothée fait parvenir au supérieur éprouvé moralement et matériellement une somme de cinq cents dirhems d'argent. *Ibid.*, p. 122 sq., trad., p. 81 sq. Afin d'assurer l'avenir de l'école, Timothée prescrit d'acheter un immeuble; il a versé pour cet achat, entre les mains d'Išō'sabran, dix mille dirhems. Même si la dépense devait dépasser cette somme, l'achat devrait être fait. Lettres xxi, xxii, p. 132-135, trad., p. 89-91.

Serge, devenu métropolite d'Élam, s'est fait accompagner par un de ses élèves, Humanšāh, précédemment envoyé en mission auprès du catholicos pour lui porter des manuscrits, lettres xxx, xxxi, *ibid.*, p. 153 sq., trad., p. 104 sq.; Timothée recommande au nouveau prélat de soigner la formation d'Humanšāh. Lettres v, vi, vii, xi, xiii, p. 83-86 sq., 102-109, trad., p. 53-55 sq., 62 sq., 72. Timothée a une telle confiance dans le talent pédagogique de Serge qu'il lui envoie, pour l'éduquer, un jeune homme du nom de Gabriel, lequel aimerait aussi à étudier la médecine. A Beit Lapaṭ, Serge avait dû trouver une école; Timothée lui recommande d'en soigner les élèves comme la prunelle de ses yeux. Lettre viii, *ibid.*, p. 90, trad., p. 58.

Lorsqu'il favorisait les études des clercs et des moines, Timothée était mû sans doute par l'amour pour la science, qui lui restait de son passage à l'école de Bašōš; mais, habitant la capitale, il voyait aussi, chaque jour, combien la science était le meilleur atout des chrétiens et surtout des prêtres en face des dominateurs musulmans, toujours prêts à mépriser ceux qui n'adhéraient pas à leur religion. Il ne manquait pas de chrétiens influents à la cour; mais précisément, la plupart étaient des savants. Lui-même devait probablement à sa connaissance des auteurs grecs une partie de son prestige. Mais Timothée n'était pas uniquement un prélat de cour; avant tout, il se sentait pontife, très conscient de sa responsabilité comme successeur des apôtres, comme participant à la responsabilité même de Pierre. Aussi s'appliqua-t-il à bien choisir les évêques de sa communauté, agissant d'une façon très personnelle, afin de couper court à la brigue.

C'est surtout dans ses lettres à Serge, devenu métropolite d'Élam, que se trouvent les informations sur les promotions aux sièges épiscopaux ou métropolitains. Le métropolite de Chine est mort; Timothée pense que Serge pourrait lui trouver quelque part un moine qualifié. Lettre xiii, p. 109, trad., p. 72. De même il lui demande un candidat pour Hérat, où il faut un bon dialecticien, car il y a des monophysites. Lettre xxv, p. 141 sq., trad., p. 96. Les chrétiens de la nouvelle Nedjran, qui se sont fixés près de Koufra, après s'être enfuis du Yémen, ont renoncé à l'hérésie julianiste et demandent un évêque. Timothée va donner satisfaction à leur légation. Lettre xxvii, p. 151, trad., p. 102. Timothée a pourvu coup sur coup : Ninive par la consécration de Ḥĕnanišō'. le Beit Madaï par celle du moine Paul, en remplacement de Išō'zĕkā; le métropolite de Gaukaï a été désigné pour Hérat; Rabban Ḥabīb, du clergé de Ḥĕdatā, a été consacré métropolite de Raï; Jean, évêque de Ḥĕdatā, a été transféré à Nisibe. Lettres xxi, xxii, p. 131-135, trad., p. 88-90.

Il ne suffisait pas d'ailleurs de bien choisir les évêques; il faut encore les surveiller, contrôler leur administration, les contraindre, au besoin, à observer la discipline. Timothée raconte longuement à son correspondant préféré comment s'est comporté un des nouveaux élus, Ḥĕnanišō', nommé au siège métropolitain de Serbaz en Gédrosie (Bélouchistan). Timothée l'a choisi en secret, lui recommandant avec force de ne révéler à personne sa nouvelle dignité jusqu'à son arrivée au-delà du Fars, dont les habitants sont terriblement antichrétiens. Mais il n'a pas tardé à se vanter en petit comité et Timothée l'a su. Il en a été si profondément affecté que, sans l'intervention de quelques amis, il ne l'aurait même pas consacré. Du moins, lui a-t-il enjoint de ne pas séjourner à Bassorah et Huballat, pas même une heure. Lui, au contraire, a fait une entrée solennelle à Bassorah, en costume pontifical, comme s'il arrivait à son siège! Et il s'est arrêté pour ramasser des fonds. Après quoi, ne voulant plus courir le risque d'un voyage dangereux, le nouveau métropolite parle de réintégrer son couvent d'origine. Timothée ne le tolérera pas : il l'a interdit, et il demande au métropolite d'Élam de publier cet interdit dans toute sa province. Lettre xiii, p. 107 sq., trad., p. 70 sq.

Abraham, évêque de Gaï a quitté son siège contre tout droit pour occuper celui de Šūšter. Timothée déclare nulles toutes les ordinations qu'il aurait faites. Le coupable a cherché à Bagdad des intercesseurs; mais le catholicos a tenu bon et l'a renvoyé : il ne pourra exercer son ordre que dans le diocèse pour lequel il a été consacré. Lettre iii, p. 75-78, trad., p. 43 sq.

Autre est l'histoire de Siméon, évêque de Mayšān. Ne sachant comment apprécier les accusations portées contre lui, Timothée lui a enjoint de se présenter à son tribunal, sous peine de censure. Comme il n'est pas venu, le catholicos a délégué Zacharie de Kaškar et Jonas de Hérat. Les deux prélats n'ont pas trouvé qu'il y eût de quoi condamner l'accusé. Siméon a fait alors le voyage de Bagdad. Timothée le renvoie à son siège, députant Zacharie de Kaškar et Siméon, évêque de Zabē, pour qu'ils l'accompagnent et pacifient son peuple. Lettre xxv, p. 139-141, trad., p. 94 sq.

Dans tous ces faits, Timothée apparaît comme un pontife juste et ferme. Il fallait plus d'autorité pour gouverner convenablement sous une domination non chrétienne. Dans l'empire byzantin, l'empereur aidait à maintenir l'ordre dans les milieux ecclésiastiques, empêchant schismes ou hérésies; les califes n'y songeaient pas. Aussi Timothée examinait-il attentivement les candidats : Sabrišō', qui a prêché devant lui, aurait été un bon choix pour Nisibe, ville savante, car son discours était solide, émaillé de passages empruntés à Grégoire de Nazianze. C'est dommage qu'il soit arrivé lorsque la nomination de Jean, évêque de Ḥĕdatā, était déjà faite; sans ce contre-temps, dû peut-être à sa négligence, il aurait été préféré. Timothée, toutefois, considère que ce retard fortuit est un coup de la Providence. Lettre xxi, p. 133, trad., p. 89.

Ainsi munie d'un épiscopat de choix, l'Église nestorienne pouvait s'étendre au loin. Timothée n'avait pas à créer les missions de Chine et de l'Inde, mais il eut soin d'y affecter, en plus des prélats nécessaires au fonctionnement normal des communautés, un certain nombre de moines, chargés de la propagation de la foi chrétienne parmi les païens. Ces zélés missionnaires avaient vraiment l'esprit des apôtres : « Beaucoup de moines, écrit le catholicos, passent la mer pour aller aux Indes et en Chine, n'ayant pour tout bagage qu'un bâton et leur besace. » Lettre XIII, p. 107, trad., p. 70. Mais sans aller si loin, il y avait tant de peuples à convertir! C'est bien à Timothée, semble-t-il, qu'est due l'initiative des missions au nord de la Perse, dans les provinces du sud de la Caspienne, massif montagneux du Daïlom, zone marécageuse du Gīlān, plaine du Mūqān, arrosée par le Kour et l'Araxe, dont l'évangélisation a suscité l'enthousiasme du monastère de Beit ʿAbē. Cf. Thomas de Marga, *op. cit.*, l. V, c. I-XII, p. 252-293, trad., p. 467-523; éd. Bedjan, p. 261-306. A l'est de la Perse, les missionnaires envoyés par Timothée prêchèrent la bonne nouvelle aux Turcs et pénétrèrent jusqu'au Beit Tuptāyē ou Thibet. Lettre XLI aux moines de Mar Maroun, dans le *Borgia syriaque 81*, fol. 324. Voir, sur les missions nestoriennes au temps de Timothée, Labourt, *op. cit.*, p. 37-49 et ici l'art. NESTORIENNE *(Église)*, t. XI, col. 197, 206, 209.

Dans plusieurs lettres Timothée se plaint de sa santé; l'absence d'ordre chronologique dans la collection conservée ne permet pas cependant de déterminer quand et comment débuta la décadence de cet homme énergique. Dans la lettre XI, il dit que ses yeux le font souffrir, au point qu'il ne peut écrire qu'avec une grande difficulté, p. 101, trad., p. 66. Dans la lettre XIII, il s'agit de douleurs qui affectent les reins et tous les os, p. 109, trad., p. 71. Dans la lettre XIX, Timothée se dit très souffrant et, dans la lettre XXI, il se plaint d'être atteint dans son corps et dans son âme; il se sent proche de la mort, p. 130-133, trad., p. 86-88. Dans la lettre XXIX, très antérieure à celles-ci, car Serge dirigeait encore l'école de Bašōš, le catholicos raconte qu'après un moment de grande faiblesse ses douleurs se sont passées, p. 152, trad., p. 103.

Plus compatissant peut-être parce que de santé moins constante, Timothée avait fait bâtir à Bagdad un hospice, ξενοδοχεῖον ou *bimaristān*, pour lequel il avait dépensé 20 000 dirhems d'argent. *Borgia syriaque 81*, fol. 345 r°, v°.

Lorsque Timothée, épuisé par l'âge, se vit à la mort, il recommanda qu'on lui donnât pour successeur son ancien condisciple, devenu son adversaire, l'octogénaire Īšōʿbarnūn. Barhebræus, *Chronicon*, t. III, col. 181-184. Le deuxième successeur de Timothée sera plus âgé encore : nommé à cent ans, il mourra à cent quatre. Marī, p. 76, trad. 67.

II. ŒUVRES. — Ébedjésus, dans son catalogue, énumère comme suit les écrits de Timothée : « Timothée a fait un livre sur les astres et la discussion avec al-Mahdī; un (livre) sur les jugements ecclésiastiques et les tomes synodiques. On a de lui environ deux cents lettres distribuées en deux séries, et un livre de questions qui concernent aussi l'histoire. » J.-S. Assémani, *Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana*, t. III *a*, Rome, 1725, p. 158-163. Barhebræus donne une information assez différente : « Il écrivit un grand nombre de livres et des homélies pour les dimanches du cycle annuel; une interprétation de (Grégoire) le Théologien, un livre d'astronomie et le recueil des discussions qu'il eut avec Georges, patriarche des jacobites. » *Op. cit.*, t. III, col. 179-182.

L'ouvrage de Timothée sur les astres, astrologie ou astronomie, n'a pas été retrouvé jusqu'ici et il ne semble pas avoir laissé de traces dans la littérature syriaque. Le « livre des questions » n'est pas identifié, non plus que le recueil des discussions avec le patriarche jacobite Georges de Bĕʿĕltan, qui, retenu pendant neuf ans à Bagdad comme prisonnier jusqu'à l'avènement d'al-Mahdi (775), y resta encore suffisamment après cette date pour avoir eu l'occasion de rencontrer Timothée. Il se peut d'ailleurs que les deux titres, de Barhebræus et d'Ébedjésus, se rapportent à un seul et même ouvrage, car le texte du dernier présente des variantes. Le manuscrit de Séert *109*, 12°, écrit en 1609, en contenait, à ce qu'il semble, un extrait (les manuscrits de cette bibliothèque ont été dispersés ou détruits pendant la première guerre mondiale). A. Scher, *Catalogue des manuscrits syriaques et arabes conservés dans la bibliothèque épiscopale de Séert*, Mossoul, 1905, p. 78.

L'interprétation de Grégoire de Nazianze peut être soit un commentaire, soit une traduction, car le mot *pūšqē* employé par Barhebræus a les deux sens. O. Braun, *Der Katholikos Timotheos I...*, dans *Oriens Christianus*, t. I, 1901, p. 147 sq., considère comme invraisemblable que Timothée ait écrit un commentaire sur l'œuvre du Nazianzène; A. Baumstark, au contraire, ne l'exclut pas, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922, p. 217 sq. Il est certain que, dans les discussions théologiques de Timothée sur l'incarnation, certains écrits de Grégoire de Nazianze tiennent une grande place, en particulier les lettres à Clédonius et le Περὶ υἱοῦ. Les Syriens possédaient, depuis le VIIe siècle au moins, une traduction du Nazianzène, mais aux yeux de Timothée elle était entachée d'erreur : il la qualifie crûment « d'exemplaire des hérétiques ». Lettre XVII, p. 123, trad., p. 82. On comprendrait qu'il ait voulu en avoir une autre traduction, surtout de ces traités qui étaient alors, entre nestoriens et jacobites, l'objet de vives controverses. Il se pourrait que, sans traduire lui-même, il ait encouragé à le faire le savant médecin du calife, Gabriel bar Boktīšōʿ, auteur d'une traduction des Iambes, que le catholicos dit avoir entre les mains. J. Labourt, *op. cit.*, p. XIV, 17, 27. A. Baumstark ne fait aucune allusion à ce travail, ni quand il parle de Gabriel, *op. cit.*, p. 227, ni lorsqu'il traite des traductions syriaques de Grégoire de Nazianze, p. 77 sq.

1° *Lettres*. — Des deux cents lettres environ, distribuées en deux tomes, qu'a vues Ébedjésus, il ne reste guère qu'un groupe de cinquante-huit lettres, conservé dans un ms. du couvent de Notre-Dame des Semences, près d'Alqōš, non exempt de mutilation et dont il n'y a malheureusement pas de description très détaillée. Addaï Scher, qui le déclare d'une écriture antérieure au XIVe siècle, décrit comme suit la partie qui nous intéresse ici : « Cod. *90*... VI. Trois lettres de Timothée le Grand. VII. Discussion du même patriarche avec le calife al-Mahdī. VIII. Cinquante-sept lettres du même. Le synode du même patriarche se trouve aussi dans cette collection. » *Notice sur les manuscrits syriaques conservés dans la bibliothèque du couvent des Chaldéens de Notre-Dame-des-Semences*, dans *Journal asiatique*, sér. X, t. VIII, p. 57. J.-M. Vosté, *Catalogue de la bibliothèque syro-chaldéenne du couvent de Notre-Dame-des-Semences près d'Alqōš (Iraq)*, dans *Angelicum*, t. III, 1928, p. 189 (extrait, p. 65), décrivant le manuscrit sous le numéro *CLIX*, après avoir donné le détail des documents présentés par Scher sous le titre « Trois lettres », du cahier 27, p. 13, col. 1 au cahier 29, p. 4, col. 1, écrit : « 23. Discussion de Timothée avec le calife al-Mahdī sur la foi (deux traités), du cah. 29, p. 4 *a* au cah. 31, p. 4 *b*. — 24. Lettres de Timothée le Grand, au nombre de cinquante-sept du cah. 31, p. 5 *a* au cah. 39, p. 6 *a*. » Il ajoute que le manuscrit, de quarante-deux cahiers de dix feuillets, a quarante et une lignes par page, sur

deux colonnes; il ne mentionne pas d'autre disparition que celle du cahier 40, les trois premiers cahiers et le dernier étant en mauvais état. A. Scher avait noté, *loc. cit.*, p. 58 : « Le premier cahier, deux autres avant le dernier et quelques feuillets d'autres cahiers manquent. Le deuxième et le troisième cahiers ont été intervertis lors de la reliure du manuscrit. » Ni l'une, ni l'autre de ces observations ne renseignent sur l'état des cahiers où sont contenues les lettres; c'est d'autant plus regrettable qu'il y a dans ce qui nous est parvenu des lacunes et des interversions; on aurait aimé à savoir si et dans quelle mesure elles proviennent du manuscrit d'Alqōš, ou si elles lui sont antérieures.

Que les lettres conservées ne se présentent pas dans l'ordre chronologique, c'est l'évidence même. Il suffit pour s'en rendre compte de considérer les deux groupes de lettres « à Serge prêtre et docteur », et « à Serge métropolite d'Élam ». Il s'agit d'un seul et même personnage, deuxième successeur d'Abraham bar Dašandād dans la direction de l'école de Bašōš d'abord, métropolite ensuite. Le premier groupe comprend les lettres de la collection actuelle xv-xx, xxvii-xxxiii, xxxvii-xl, xliv, xlix; le second iii, v-viii, xi, xiii, xxi-xxv, xlvi-xlviii, liii-lvi, lviii. O. Braun, qui a traité des lettres *ex professo : Der Katholicos Timotheos I...*, dans *Oriens Christianus*, t. i, 1901, p. 138-152, et qui a conduit jusqu'au numéro xxxix la publication des lettres avec traduction latine dans le *Corpus script. christian. oriental.*, *Scriptores syri*, sér. II, t. lxvii, n'a malheureusement pas abordé le problème du classement chronologique des lettres. Il ne s'est aperçu, par exemple, qu'en imprimant la traduction, comment à la p. 109 de son texte imprimé commençait une nouvelle lettre, mutilée en tête, si bien que les numéros de la liste qu'il donna d'abord dans *Oriens christianus* coïncident imparfaitement avec ceux de l'édition. Or, cette lettre incomplète, qui porte dans la traduction le n. xiv, est antérieure à toutes celles adressées à Serge : elle contient l'éloge du premier successeur d'Abraham, Rabban Péthion. Elle n'est d'ailleurs pas adressée à Serge seul, mais à tous les membres de l'école de Bašōš, élèves compris.

La lettre xliii, que Braun a publiée avec traduction allemande, *Briefe des Katholikos Timotheos I.*, dans *Oriens christianus*, t. ii, 1902, p. 4-11, lui est sans doute antérieure, car elle est adressée à un Rabban Péthion, connaisseur ès lettres grecques, à qui Timothée annonce qu'il vient de terminer la traduction des *Topiques* d'Aristote, en collaboration avec Abū Nuḥ. Ce destinataire doit être le personnage dont la mort est signalée dans la lettre xiv. Le Rabban Péthion de la lettre ix (x dans *Oriens christianus*), publiée une première fois avec traduction allemande, *ibid.*, p. 10-29, est certainement un autre personnage, qui se trouvait en Élam, car Serge, déjà métropolite de cette province, est chargé dans la lettre de faire parvenir celle-ci à destination. *Corpus script. christian. oriental.*, p. 90, trad., p. 58. Et il se constitue dès lors tout un groupe de lettres adressées à Serge ou aux Élamites (iv, x, xii) comprenant les lettres de iii à xiii, p. 75-109, trad., p. 48-72.

Si l'on pouvait être assuré que les premiers numéros de la collection sont avec raison placés en avant de la lettre iii du *Corpus*, cela donnerait pour la chronologie des lettres une donnée de premier ordre, car, dans le manuscrit d'Alqōš, la lettre iii est précédée immédiatement par le récit de la discussion avec al-Mahdī, récit qui semble bien adressé à Serge, sans toutefois que son nom ou son titre y figure. On devrait en conclure que Serge devint métropolite d'Élam avant la mort d'al-Mahdi (785).

Deux documents ne sont pas des lettres proprement dites : les textes divers sur la réitération du baptême de ceux qui ont été baptisés dans d'autres confessions, joints en appendice à la lettre sur le même sujet écrite à Salomon, évêque de Ḥĕdatā, éd. Braun, p. 30-34, trad., p. 18-21, et la profession de foi de Nestorius, évêque du Beit Nuhadrān, souscrite par lui dans un synode tenu en 174 de l'hégire (790-791), *Borg. syr. 81*, fol. 353 v°-355, qui suit les canons notifiés à Éphrem, métropolite d'Élam, dont il a été dit ci-dessus qu'ils devaient être de 781, mais qui sont attribués à 786 par une note marginale du *Paris. syriacus 332*, et sont déclarés par le titre du morceau, dans ce même manuscrit. comme appartenant au premier synode du catholicos Timothée, lequel s'est tenu d'après Ébedjésus précisément en 790. *Synodicon orientale*, éd. Chabot, p. 599.

Les deux lettres xxxv et xxxvi, adressées à un simple fidèle, nommé Naṣr, sur diverses questions concernant l'incarnation, sont mises en relation avec la lettre xxxvii à Serge, directeur de l'école de Bašōš, où Timothée demande qu'on lui envoie une copie de ces deux lettres. Il y a donc un rapport d'antériorité certain. Le groupe doit s'étendre de xxxv à xl, ou même xlii, car les lettres xli (aux moines de Mar Maron) et xlii (aux étudiants du couvent de Mar Gabriel, à Mossoul) ne semblent rien contenir qui oblige à les sortir du contexte où elles se trouvent dans le manuscrit. La lettre xlv est adressée à Jean bar Boktišōʿ, frère de Gabriel, qui se trouvait dans le lieu d'origine de sa famille, Gondēšapour ou Beit Lapaṭ, résidence du métropolite d'Élam.

Les autres lettres sont : ii à Rabban Boktišōʿ, diacre et médecin du calife, père de Gabriel et de Jean, sur l'âme, éd. Braun, p. 35-75, trad., p. 21-47; xxvi à Māranzĕkā, évêque de Ninive; xxxiv aux chrétiens de Bassorah et Huballat, sur l'incarnation; lii à Māranzĕkā, prêtre et docteur; lvii à Bar-Sahdē, évêque de Hormizdardašir.

Les manuscrits des lettres cités par A. Baumstark, *op. cit.*, p. 217, n. 6 : *Séert 65* (xviie-xviiie siècles), décrit par A. Scher, *Catalogue des manuscrits syriaques et arabes conservés dans la bibliothèque épiscopale de Séert (Kurdistan)*, Mossoul, 1905, p. 50 (disparu depuis la première guerre mondiale); *Mardin 50*, A. Scher, *Notice sur les manuscrits syriaques et arabes conservés dans la bibliothèque de l'évêché chaldéen de Mardin*, dans *Revue des bibliothèques*, t. xviii, 1908, p. 80, enfin le *Borgia syriaque 81* (ancien *K. vi, 3*), P. Cersoy, *Les manuscrits orientaux de Mgr David, au Musée Borgia, de Rome*, dans *Zeitschrift für Assyriologie*, t. ix, 1894, p. 366 sq., ont été copiés sur le même manuscrit d'Alqōš. C'est aussi de ce même manuscrit que proviennent les copies récentes de la collection Mingana, lesquelles comprennent : n. *587*, fol. 116 v°-357, l'ensemble des lettres; n. *17*, fol. 1-78, la discussion avec al-Mahdī et la lettre xxvi à Māranzĕkā, évêque de Ninive; n. *47*, fol. 187-232, lettres ii, i, ix, iv, xxvi et huit lettres à Serge, avant son élévation au siège métropolitain de Gondēšapour. A. Mingana, *Catalogue of the Mingana collection of manuscripts...*, t. i; *Syriac and Garshuni manuscripts*, Cambridge, 1933, col. 1118 sq., 53, 130.

2° *Le récit en syriaque de la discussion avec al-Mahdī* apparaît dans la collection des lettres après le long traité sur l'âme adressé à Rabban Boktišōʿ. O. Braun a eu tort de le rejeter à une autre place, sur la foi du manuscrit copié pour J.-B. Chabot, puisque ce manuscrit dérive, lui aussi, du manuscrit d'Alqōš. Le destinataire n'est pas nommé, ni dans le titre, ni dans le texte, mais ce doit être Serge; il semble qu'on puisse le conclure du ton familier du début. La discussion est divisée en deux journées et il n'y a pas de raison de penser que ce soit un artifice de style, comme dans les *Mille et une nuits*. Ce texte a été publié d'après le

ms. *Mingana 17* sous le titre : *The Apology of Timothy the Patriarch before the Caliph Mahdī*, dans *Woodbrooke Studies*, t. II, p. 1-162, reproduction photographique blanc sur noir du texte syriaque, p. 91-162, et traduction anglaise.

Il existe une traduction arabe assez littérale, des discussions du premier jour dans le ms. *662* (XIXe s.), acheté à Mossoul, de la bibliothèque de l'université Saint-Joseph de Beyrouth. L. Cheikho, *Catalogue raisonné des manuscrits de la Bibliothèque orientale*, p. 403 (*Mélanges de l'université Saint-Joseph*, t. XIV, fasc. 3, p. 43). Ce texte a été édité dans *al-Mašriq*, t. XIX, 1921, p. 359-374, 408-417, puis dans une brochure intitulée *Trois traités de polémique et de théologie nestoriennes*, Beyrouth, 1923, p. 1-26. Une recension différente se trouve dans plusieurs manuscrits, dont le n. *548* de la même bibliothèque, p. 272-316. *Catalogue...*, p. 331 (*Mélanges...*, t. XI, fasc. 5, p. 237), beaucoup plus libre que la précédente, assez ancienne, puisqu'on en connaît un manuscrit du XIVe siècle. C'est cette recension, intitulée habituellement « Questions et réponses dites dans la séance entre Timothée et l'émir des Croyants al-Mahdī », qui est signalée d'après le manuscrit de la Bibliothèque nationale de Paris, *ancien fonds 112*, par M. Steinschneider, *Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache*, dans *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, t. VI, fasc. 3, Leipzig, 1877, p. 146. Le baron de Slane, *Catalogue des manuscrits arabes*, Paris, 1883-1895, p. 20, observe à propos de ce manuscrit, aujourd'hui *Arabe 82*, que son texte diffère d'une composition analogue contenue dans *Arabe 205 (supplément 107)*, fol. 176 vo-186, intitulée « Treize questions adressées par le calife al-Mahdī à l'excellent Père catholicos, primat des Nestoriens », *op. cit.*, p. 55. La recension de *Arabe 82* est habituellement divisée en vingt-six ou vingt-sept questions.

3o *Les œuvres canoniques de Timothée* sont, d'après Ébedjésus, « les ordonnances sur les jugements ecclésiastiques et les héritages » et les « tomes synodiques ». La première de ces œuvres, terminée en 805, contient 99 questions et réponses, précédées d'une préface. Elle a été traduite en latin par J. Labourt, *op. cit.*, p. 50-86; texte syriaque et traduction allemande dans E. Sachau, *Syrische Rechtsbücher*, t. II, Berlin, 1908, p. 53-117. Il est plus difficile d'identifier les « tomes synodiques ». L'opinion qui paraît la plus fondée est celle qui comprend sous ce terme la collection des synodes des Syriens orientaux, que J.-B. Chabot a publiée sous le titre de *Synodicon orientale*. Le fait qu'elle s'arrête au synode de Ḥĕnanišōʿ II, prédécesseur immédiat de Timothée, suggère qu'elle fut préparée sous le pontificat de celui-ci, avant qu'il tînt son premier synode en 790. Sur les œuvres canoniques de Timothée, voir J. Dauvillier, *Le droit chaldéen*, Paris, 1939, col. 59-64 (tiré à part du *Dictionnaire de Droit canonique*, t. III, col. 343-347). Timothée, dans son souci de guider les juges et de leur faciliter la pratique du droit ecclésiastique, fit traduire en syriaque le traité synthétique d'Išōʿbokt, métropolite de Rewardašir, sur l'ensemble du droit. *Ibid.*, col. 57-60; *Dictionnaire...*, col. 340-343. Pour les canons de Timothée, qui ont été insérés par Ébedjésus dans son *Ordo judiciorum ecclesiasticorum*, voir maintenant la traduction latine de J.-M. Vosté dans *S. Congregazione per la Chiesa Orientale, Fonti*, sér. II, fasc. 15, Caldei-Diritto antico, II, Cité du Vatican, 1940, passages indiqués dans l'*Index fontium*, p. 254.

III. Doctrine. — 1o *Science de Timothée Ier*. — Écrivant à son ami Serge, encore directeur de l'école de Bašōš, Timothée déclare qu'il n'a jamais rien connu à fond, même les livres d'interprétation facile, et que s'il a eu jadis un peu de science, il l'a perdue en raison du temps écoulé et surtout pour toutes les épreuves supportées et les soucis continuels. Lettre XXXVIII, éd. Braun, p. 272, trad., p. 189. Mais c'est une formule dictée par l'humilité; Timothée Ier mérite d'être considéré comme un vrai savant et il n'est pas douteux qu'il faisait figure de savant dans la Bagdad des premiers Abbassides, point de rencontre de la culture arabe, en train de s'épanouir, avec l'iranienne, sur le point de se transformer. Il était d'ailleurs bien à sa place comme savant, en un tel temps, à la tête de la communauté des Syriens orientaux, qui, ayant maintenu dignement le flambeau de la civilisation araméenne héritière de la science babylonienne, avait donné à la Perse sassanide le système de l'écriture pehlvie et, par les caractères ouïgours, étendait bien au-delà de l'Iran, jusqu'aux confins orientaux de l'empire mongol, l'influence de l'élégant estranghélo édesséniën.

En plus du grec, Timothée, dès sa jeunesse, avait appris la langue arabe; il la possédait assez pour avoir osé entreprendre, sur le désir de l'émir des croyants, une traduction à partir du syriaque des *Topiques* d'Aristote, en collaboration avec son ami Abū Nuḥ. Lettre XLIII, dans O. Braun, *Briefe des Katholikos Timotheos I.*, dans *Oriens christianus*, t. II, 1902, p. 3 sq. La discussion de quelques paroles hébraïques dans les lettres XXXV et XXXVI à Naṣr, *ibid.*, p. 206, 240-242, trad., p. 141, 166 sq., suggère que Timothée eut une certaine connaissance de la langue hébraïque, encore qu'il ait pu ne connaître ces mots qu'au travers de manuscrits de la syro-hexaplaire. D'autre part, il ne devait pas ignorer le persan. On peut déjà le conjecturer de son intérêt pour la traduction en syriaque du traité d'Išōʿbokt de Rewardašir, voir ci-dessus. On doit se rappeler, en outre, que le persan était la langue usuelle d'une proportion considérable des ouailles du catholicos de Séleucie-Ctésiphon, soit dans le sud de la Mésopotamie, soit dans toutes les provinces excentriques, à l'Est vers l'Asie centrale, au Nord, vers la mer Caspienne.

Que Timothée ait toujours montré de l'intérêt pour les études de son clergé, on l'a déjà vu ci-dessus. Il ne cessait pas d'étudier lui-même et ses lettres sont remplies de détails sur les livres qu'il possède, sur ceux qu'il emprunte, sur ceux qu'il copie ou fait copier. A Serge, depuis peu directeur d'école, il recommande certains livres, restés à Bašōš, mais qui lui appartiennent : certains lui ont été donnés par leur maître commun, Abraham bar Dašandād, en compensation de certains avantages, d'autres proviennent du temps où il était évêque du Beit Bagaš. Il n'a pas voulu les reprendre tant que Rabban Péthion a vécu, mais il ne faudrait pas pour autant qu'on s'y trompât : il n'a jamais renoncé à la propriété de ces livres. Surtout que Nestorius, le nouveau métropolite de Damas, n'emporte rien! Lettre XVII, éd. Braun, p. 123, trad., p. 82. On copie pour Timothée dans cette école de Bašōš, qui lui est si chère, mais on a fait une confusion en lui portant des fascicules isolés; il demande à Serge de pourvoir à la rectification, puis remercie, lorsqu'elle est advenue. Lettres XXX, XXXIII, p. 153, 156, trad., p. 104, 106. Il ne suffit pas d'ailleurs à Timothée qu'on lui reproduise les textes qu'il a pu connaître à Bašōš; il veut d'autres ouvrages, qu'il ne connaît que par ouï-dire. Qu'on les lui procure, même s'ils n'existent que dans des traductions faites par les jacobites! Lettre XVII, p. 123 sq., trad., p. 82. Serge doit faire l'impossible, aller de sa personne, s'il le faut, au monastère de Mar Mattaï, la forteresse des jacobites dans les environs de Mossoul : il doit à tout prix procurer au catholicos la traduction du pseudo-Aréopagite par Athanase de Balad, ou celle de Phocas d'Édesse, qui est meilleure. Qu'il fasse copier ou em-

prunte! Lettre xxxiii, p. 156, trad., p. 106. Déjà Rabban Péthion avait été invité à faire une démarche à Mar Mattaï, où il devait chercher, avec des scholies aux *Topiques* et à d'autres écrits d'Aristote, un écrit du philosophe Némésius sur la constitution de l'homme et la traduction du pseudo-Aréopagite. Lettre xliii, *Oriens christianus*, t. ii, 1902, p. 6-11. Après quelque temps, Timothée revient à la charge : il promet de lire et de copier dans le délai d'un mois. Serge ne doit point dire qu'il enverra le volume à Bagdad; qu'il le demande comme pour lui-même! Après quoi il l'enverra, en ayant soin de choisir un homme sûr, afin qu'il n'arrive rien de fâcheux. Lettre xxxvii, éd. Braun, p. 265, trad., p. 184. A Mar Mattaï encore, qu'on recherche l'apologie d'Athanase sur sa fuite, le discours de Grégoire de Nysse sur la mort de sa sœur Macrine, le traité d'Eustathe d'Antioche contre les ariens « en six ou sept livres ». Lettre xxxix, p. 279, trad., p. 194. Même lorsque Serge est devenu métropolite, Timothée lui envoie encore des demandes : il voudrait les six livres d'Eusèbe en faveur d'Origène, qui se trouvent parmi les livres d'Éphrem (son prédécesseur sur le siège de Gondēšapour); celui-ci les avait copiés lui-même et les avait promis au catholicos, mais la mort l'a empêché de réaliser sa promesse. L'exemplaire doit se trouver dans la bibliothèque de Šūšter. Timothée copiera et renverra; de même pour Grégoire de Nysse et, s'il y a d'autres livres que Timothée ne connaît pas, que Serge les lui envoie! Lettre xiii, p. 109, trad., p. 72.

Il n'est pas étonnant que les écrits d'un homme qui s'intéressait à ce point aux textes des auteurs grecs soient remplis de mots grecs et que les citations patristiques y abondent. J. Labourt a relevé les noms d'une quinzaine d'auteurs occidentaux, tous grecs sauf Ambroise, dont les œuvres sont alléguées par Timothée, et il a signalé un certain nombre de mots grecs, choisis parmi les moins usuels. *De Timotheo I...*, p. 27 sq.

2° *Apologétique.* — Le récit de la discussion de Timothée avec al-Mahdī, sous sa forme authentique, est un précieux témoignage sur ce que pouvait être, aux environs de l'an 800, l'apologétique chrétienne en pays musulman. Il faut avoir présentes les circonstances pour apprécier exactement le développement des arguments. Bien qu'il ait été un des meilleurs princes de la dynastie abbasside, le calife al-Mahdī n'était pas pour autant un protecteur des chrétiens, mais l'émir des croyants, vicaire de Mahomet pour procurer le progrès de l'Islam. Un mot blessant à l'adresse de sa religion l'aurait contraint à condamner son interlocuteur, comme aussi trop de complaisance à louer même partiellement l'activité du prophète l'eût autorisé à imposer une profession d'islamisme. Timothée se montre à la fois prudent et courageux, très habile à louer dans Mahomet son zèle pour le monothéisme, qu'il a en commun avec les prophètes de l'Ancien Testament, mais se refusant à le qualifier de prophète ou à recevoir en bloc son enseignement. *Woodbrooke Studies*, t. ii, p. 61 sq. Quand le calife demande au catholicos s'il reconnaît que le Coran a été donné à Mahomet par Dieu, Timothée a bien soin de répondre : « Ce n'est pas mon affaire de décider s'il a été donné par Dieu ou non. » Et il invoque en faveur des livres bibliques le témoignage des miracles, p. 36.

Le calife, naturellement, voudrait acculer son interlocuteur à une profession de foi islamique : « Comment se fait-il que vous acceptiez le Christ sur la foi des prophètes et que vous n'acceptiez pas Mahomet sur la foi du Christ? » Timothée répond que l'Ancien Testament contient un certain nombre de prophéties messianiques, tandis que le Nouveau Testament ne dit rien d'un prophète à venir, p. 32 sq., à l'exception d'Élie, qui doit à la fin des jours tenir tête à l'Antéchrist. P. 54. Ce qui est dit du Paraclet dans l'Évangile ne peut pas se rapporter à Mahomet, tandis que ce qui a été annoncé du Messie s'est réalisé en Jésus. P. 32-35. Les chrétiens n'ont d'ailleurs rien enlevé de leurs livres, p. 35; pour l'Ancien Testament, qu'ils ont en commun avec les Juifs, ceux-ci les en auraient empêchés, étant leurs adversaires, p. 57, et quant au Nouveau Testament, s'ils avaient voulu y changer quelque chose, ils auraient commencé par modifier les termes qui y produisent d'apparentes contradictions et y auraient supprimé ce qu'il y a d'humiliant pour Jésus. P. 58. A l'objection que les chrétiens se sont comportés vis-à-vis de Mahomet comme les Juifs vis-à-vis du Christ, Timothée répond que la fin de la loi mosaïque a été annoncée, et non celle de la loi évangélique : il y a eu des miracles pour abroger la première de ces lois, il n'y en a jamais eu pour abroger la deuxième en faveur du Coran. P. 48, 36. La prophétie a été terminée au temps de Jésus; cela résulte de Gen., xlix, 10 et de Dan., ix, 24 sq. P. 38.

A noter une curieuse objection d'al-Mahdī au sujet de Deut., xviii, 18 : « Je leur susciterai un prophète du milieu de leurs frères, semblable à toi. » Ces frères, dit le calife, ne peuvent être les Juifs eux-mêmes, ce sont donc les Arabes, descendants d'Abraham par Ismaël, et le prophète semblable à Moïse est Mahomet. Timothée répond d'abord que les Juifs ont d'autres frères que les Arabes : les descendants d'Abraham par Cétura et les Édomites, qui leur sont plus proches comme descendant d'Isaac. D'autre part, le prophète en question doit être envoyé aux Israélites et pris du sein de leur peuple. P. 50 sq. Mahomet, de l'avis du calife lui-même, a été envoyé au peuple des Arabes, p. 51; il a fait pour eux, en leur donnant un livre, ce que Moïse et Jésus ont fait respectivement pour les juifs et pour les chrétiens. P. 48.

Il se peut que l'éloge de Mahomet, qui se trouve au début de la deuxième journée de la discussion, soit la raison pour laquelle les traducteurs arabes se sont arrêtés à la fin de la première journée : des chrétiens, moins bons dialecticiens que Timothée, pouvaient craindre de se voir opposer, par des adversaires matériellement plus puissants qu'eux, des paroles au terme desquelles on aurait pu leur demander, au nom de la logique, soit de professer l'Islam, soit au moins d'admettre le Coran comme livre inspiré au même titre que les livres de l'Ancien Testament.

Comme on pouvait s'y attendre, c'est sur le dogme de la Trinité que la discussion théologique s'appesantit le plus; mais les arguments sur ce sujet se mêlent à ceux relatifs à la personne du Sauveur. Lorsque le calife objecte que les trois noms de la Trinité sont ceux de trois dieux, Timothée répond que le calife aussi a une parole et un esprit; mais, puisque les hommes sont dépourvus de pérennité, leur parole ne dure qu'un moment. En Dieu, esprit et parole sont éternels. Le Verbe et l'Esprit ne peuvent pas plus être séparés de Dieu que la lumière et la chaleur solaires ne peuvent être séparées du soleil, car alors celui-ci cesserait d'être source de lumière et de chaleur. Dieu, si son Verbe et son Esprit pouvaient être séparés de lui, cesserait d'être un être rationnel et vivant. P. 22 sq. Timothée, à la demande du calife, donne les preuves scripturaires de ses assertions. P. 23-25. Le Fils et le Saint-Esprit viennent du Père, chacun à sa façon et simultanément, comme d'une pomme le goût et l'odeur. P. 26.

Le calife, au début de la deuxième journée, revient à la Trinité : il est impossible d'admettre qu'il y ait identité entre un et trois. P. 62 sq. Timothée fait appel à l'Écriture sainte, qui parle de Dieu au pluriel, et il explique pourquoi Mahomet n'a pas pu parler de Trinité aux Arabes, qui avaient tous grandi dans le poly-

théisme. P. 68. Les anciens prophètes d'Israël, eux aussi, ont dû insister sur l'unité de Dieu. Si Timothée d'autre part, doit emprunter ses comparaisons au monde matériel pour exprimer des pensées sur Dieu, c'est parce que l'esprit humain ne peut atteindre Dieu directement et n'atteint que ses opérations. Si les chrétiens parlent de la Trinité, c'est parce qu'ils en ont été instruits par les Livres saints; de lui-même, l'esprit humain ne pourrait s'exprimer ainsi. P. 72. Dieu, seul de toute éternité, est depuis toujours un « connaissant ». Il faut donc qu'il ait, de toute éternité, un objet de connaissance. Dieu se perçoit et se connaît par son Verbe et par son Esprit. Le Verbe et l'Esprit ne sont pas ajoutés à Dieu, à aucun moment; ils sont éternels et Dieu même. Il est de l'essence de Dieu d'avoir un Verbe et un Esprit. P. 75. Ni le Verbe, ni l'Esprit ne sont des créatures, on ne peut donc pas les traiter de serviteurs. P. 80.

La personne du Christ tient aussi dans la discussion une place considérable. La conversation commence par l'accusation assez vulgaire : « Comment un homme aussi instruit que le catholicos et aussi disert, lorsqu'il parle de Dieu, peut-il admettre que Dieu ait épousé une femme afin d'en avoir un fils? » Timothée distingue la génération éternelle et la naissance dans le temps. Le calife admet la conception virginale, mentionnée dans le Coran, mais il n'admet pas que la naissance de Jésus ait respecté l'intégrité de Marie. Timothée répond qu'Ève également a été formée d'Adam sans qu'ait été déchiré le côté de celui-ci et que les fruits sont produits par les arbres sans que ceux-ci en soient endommagés. P. 18. De la naissance, l'exposé passe naturellement à la distinction des natures, suivant le langage nestorien : « Les vêtements de l'humanité que le Christ a pris de Marie. » P. 19. Le calife insiste alors sur la dualité et Timothée, tout en restant fidèle aux formules habituelles dans sa communauté, revendique, avec les deux natures, l'unité du Christ : « Il est un Fils et Christ et pas deux. Il n'est pas né de Marie comme il est né de Dieu, ni né de Dieu comme il est né de Marie. Cependant, le Fils et le Christ sont réellement un, bien qu'il y ait deux naissances; et le même Christ a Dieu pour père, par nature, et pour Dieu : pour père parce qu'il est le Verbe-Dieu, et pour Dieu parce qu'il est né de Marie. » P. 20 sq.

Le Christ, cependant, a été désigné par les prophètes comme le serviteur de Dieu; comment cela peut-il s'accorder avec sa divinité? P. 83. Timothée se tire de l'objection par une similitude qui dut plaire au calife, en même temps qu'elle nous fournit pour la discussion une date *post quem* des plus précieuses. Il loue le fils préféré d'al-Mahdī, Hārūn, déjà proclamé héritier présomptif, au détriment de son frère aîné, de s'être distingué en 782 au cours d'une campagne brillamment menée en Anatolie contre les Byzantins. Hārūn, héritier présomptif, en allant combattre, n'a rien perdu de sa filiation par le fait de sa mission militaire. De même en est-il pour le Christ, qui reste fils lorsqu'il remplit sa mission terrestre. Si les prophètes l'appellent serviteur, ce n'est pas parce qu'il le fut réellement, étant Dieu, mais parce qu'il fut regardé comme tel par les Juifs. En même temps qu'il est désigné par des termes de mépris, le Christ est appelé par les prophètes le plus beau des enfants des hommes, prince de la paix, etc. Des Byzantins pourront s'imaginer que Hārūn combattant est tout simplement un des soldats du calife, parce qu'ils ignorent sa filiation et sa dignité royales, mais ceux qui le connaissent savent qu'il est prince et roi, p. 84 sq.; de même, en face des Juifs ignorants, les prophètes.

Le caractère divin du Christ est affirmé à plusieurs reprises, en particulier d'après l'Ancien Testament et les évangiles. P. 86 sq. Mais comment ne pas en conclure que Dieu a souffert en la chair du Christ et qu'il est mort? P. 87. Cette fois, Timothée se pose en nestorien; il abandonne délibérément les melkites et les jacobites, qui osent parler ainsi. P. 87 sq. Ailleurs, Timothée parle explicitement de la mort du corps de Dieu le Fils, l'opposant à la conception coranique d'un sosie substitué à Jésus sur la croix. P. 40 sq. Les nestoriens, en tout cas, qui seuls ont en tout la vraie croyance, suivant Timothée, professent que Dieu a remplacé la passibilité par l'impassibilité dans la nature humaine qu'il a prise de Marie, en faisant ressembler à la divinité cette nature humaine, autant qu'il est possible qu'un être créé ressemble à son créateur, étant bien entendu qu'une créature ne peut s'élever d'elle-même à la ressemblance du Créateur, mais que le Créateur peut l'élever. P. 88.

Après ce que Timothée avait dit de l'unité divine, il était naturel de lui demander si le Père et le Saint-Esprit ne se sont pas incarnés en même temps que le Fils. S'il n'y a pas de distance entre les personnes divines, il est impossible que l'une d'elles s'incarne sans les autres. Timothée répond que la parole du calife se revêt de la voix, mais non son âme et son esprit. On dit qu'on entend la voix de quelqu'un, mais non pas qu'on entend son âme ou son intelligence, bien que la voix soit liée à l'intelligence et à l'âme. P. 27.

Les autres questions agitées dans la controverse n'ont pas grande importance du point de vue théologique. Pourquoi les chrétiens ne pratiquent-ils pas la circoncision, qu'a observée leur chef, Jésus? P. 27 sq. Pourquoi les chrétiens se tournent-ils vers l'Est pour prier? P. 29 sq. Pourquoi les chrétiens adorent-ils la croix? P. 39 sq. Les Juifs ont-ils été coupables dans la crucifixion, puisque Jésus est mort volontairement? P. 43 sq.

Il importe de noter, parmi les questions secondaires, un curieux reproche d'al-Mahdī à Jésus, coupable d'avoir laissé mourir sa mère, ou même de l'avoir tuée, puisqu'il peut donner l'immortalité à qui il veut. Timothée répond que Marie, mère de Jésus-Christ, par qui le royaume du ciel a été révélé, méritait bien d'être ravie au ciel. Mais pour cela il fallait d'abord qu'elle mourût. P. 52 sq.

La controverse prend fin sur une parabole relative à la vraie foi : le monde présent est comme une chambre obscure dont le sol est couvert d'une couche de boue. Sur ce sol il y a une perle, et les hommes la cherchent. Mais l'un d'eux ramasse un éclat de verre, un autre un morceau de terre durcie, un caillou. Pourtant tous croient avoir la perle, qu'on pourra reconnaître clairement lorsque le soleil sera venu, au dernier jour. Voici cependant un moyen qui permet de discerner dès maintenant qui a vraiment la perle : la pierre de touche, c'est l'accomplissement de vrais miracles. P. 89 sq.

3° *Exposés dogmatiques.* — Les lettres de Timothée sont riches en exposés dogmatiques, en particulier sur les points controversés de la christologie. Le P. Jugie a tenu le plus grand compte des trente-neuf lettres traduites dans le *Corpus scriptorum christianorum orientalium.* On voit par le nombre des références de l'index onomastique la place tenue par Timothée dans la série des théologiens nestoriens de langue syriaque, la première après Babaï. *Theologia dogmatica christianorum orientalium...*, t. v, *De theologia dogmatica nestorianorum et monophysitarum*, Paris, 1935, p. 779. La place a été faite aussi très large ici aux données des lettres dans l'art. NESTORIENNE *(Église)*, t. XI, col. 288-313.

Comme dans la discussion avec al-Mahdī, Timothée enseigne dans la lettre II que Dieu ne peut être saisi par la nature humaine, limitée; elle ne peut percevoir la nature de Dieu, ni complètement, ni incomplète-

ment, éd. Braun, p. 35, trad., p. 22. L'exposé de Timothée sur la Trinité dans les lettres xxxiv, xxxv, p. 197-207 sq., trad., p. 131 sq., 141 sq., correspond à ce qui se trouve dans la controverse avec le calife, *Woodbrooke Studies*, t. II, p. 22-26.

Les lettres xxxiii, xxxiv, xxxv traitent *ex professo* de christologie. Le P. Jugie en a réuni les principaux éléments, avec d'assez longues citations, dans un article spécial : *De christologia Timothei I*, p. 208-211. Timothée pense comme tous les nestoriens sur les points fondamentaux, enseignant que l'union de Dieu et de l'homme en Jésus est une « union de complaisance »; il repousse, en conséquence, les expressions de « Mère de Dieu » et « Dieu a souffert », mais il emploie un certain nombre de formules d'apparence catholique, rejetées par les nestoriens rigides, par exemple : *Caro Verbum fuit per unionem; Jesus Deus est secundum naturam; per unionem nomina transferuntur ad naturas : Deus homo, homo Deus fit et dicitur*, etc. Jugie, p. 211. Bien qu'il soit respectueux, en général, des opinions de Théodore de Mopsueste et de Babaï, il arrive à Timothée de s'en séparer; c'est ainsi qu'il exclut, contre Théodore, l'existence de la concupiscence en Jésus, lettre xxxiv, p. 176, trad., p. 120, tandis qu'il admet, contre Babaï, que Jésus eut, dès le sein de Marie et avant de parler, libre arbitre et science, celle-ci d'ailleurs capable de progrès, *ibid.*, p. 201, trad., p. 137; cf. Jugie, p. 211, n. 6-7. L'expression *Christus homo servus*, qu'emploient Théodore, Nestorius et Narsaï, lui répugne; pour accommoder son sentiment aux paroles de ces illustres théologiens, Timothée distingue entre la nature humaine du Christ considérée en soi et l'hypostase du Fils, lesquelles diffèrent comme l'universel et le singulier. L'appellation de serviteur se rapporte à la nature commune, non pas à l'hypostase de l'humanité de Notre-Seigneur. Lorsqu'il s'agit de cette hypostase de l'humanité, l'Écriture parle de « similitude de serviteur »; elle n'est pas qualifiée directement de serviteur. Lettres xxxiv-xxxvi, *passim*, p. 156-264, trad., p. 106-183. A quoi le P. Jugie fait observer que Théodore et Nestorius ignoraient la distinction, proposée par Babaï, entre la nature universelle et l'hypostase concrète et individuelle. *Op. cit.*, p. 210, n. 1.

Quand il s'agit de volonté et d'opération, Timothée parle comme s'il était monothélite; il est monénergiste. En Jésus, il n'y a qu'une opération en dehors de ce qui se rapporte à la nature ou à l'hypostase, nulle part il n'y a en lui de dualité. Mais il s'agit d'un accord de deux êtres voulants, dont l'un est subordonné à l'autre, comme l'instrument de musique au musicien. Jugie, p. 216-218.

Sur le motif de l'incarnation, Timothée professe l'opinion de la rénovation universelle, commune chez les disciples de Théodore. Le monde est comme créé en deux temps : Adam, étant mortel, était logiquement soumis à la corruption et au péché; le Christ est venu pour renouveler l'univers et le sauver de la servitude. Jugie, p. 222.

La lettre II est un traité sur l'âme; on y trouve nombre d'enseignements intéressants, du point de vue philosophique autant que du point de vue théologique. Y parlant des anges, Timothée dit que ceux-ci, créés dans ce monde et avec ce monde, acquièrent leurs connaissances par la considération de l'univers. P. 44 sq., trad., p. 27 sq. L'âme est décrite suivant les principes de la philosophie aristotélicienne : substance incorporelle et intelligible, subsistante et immortelle, qui se manifeste par son activité, vivifiant le corps et le guidant rationnellement, liée au corps de telle façon que sans l'un ou l'autre il n'y a pas d'homme, acquérant toutes ses connaissances au moyen des sens, de telle sorte que l'âme séparée de son corps n'a pas de connaissances actuelles. P. 35-75, trad., p. 21-47. En conséquence de cette doctrine, Timothée pense que les âmes des trépassés sont jusqu'à la fin du monde dans une sorte de sommeil, dans lequel leur raison et leur volonté n'agissent point, tout en subsistant en eux virtuellement. La mort est le silence de l'âme, le repos de ses facultés et de ses activités. Lettres II, XIV, XXXVI, p. 50-56, 112-114, 262, trad., p. 32-35, 74 sq., 181. L'âme n'est créée par Dieu que quand l'embryon est suffisamment formé, quarante jours après la conception; d'où la formule, identique à celle de Babaï, que le Verbe s'est uni immédiatement à la chair de l'embryon formé dans le sein de Marie, dès l'instant de l'annonciation, mais à l'âme quarante jours plus tard.

Timothée reconnaît la nécessité de la grâce pour commencer et parachever toute œuvre bonne : *Deus est initium, medium et perfectio omnium præstantium operum*. Lettre VI, p. 85, trad., p. 55. Il enseigne la satisfaction vicaire, lettre XXXIV, p. 202 sq., trad., p. 138 sq., recommande la vénération des reliques des saints. Lettre XXXVI, p. 261-264, trad., p. 181-183.

Sur le baptême, Timothée a toute une lettre à Salomon, évêque de Ḥĕdatā, avec un appendice, p. 3-34, trad., p. 1-21. Il y enseigne le caractère ineffaçable du baptême, p. 16 sq., trad., p. 8 sq. Le baptême est invalide, non seulement s'il est administré par quelqu'un qui n'est pas chrétien, mais encore si celui qui l'administre n'est pas prêtre, ou si le prêtre qui l'administre a une foi défectueuse sur ce qu'il y a d'essentiel dans les mystères de la Trinité et de l'incarnation, comme serait de nier la divinité du Christ (Simon le Magicien, Mani, Marcion), ou sa divinité (Paul de Samosate, Photin, Marcel d'Ancyre), parce que, dans la bouche de tels hérétiques, la forme du baptême n'a plus son véritable sens. Ceux qui errent seulement sur le mode par lequel s'effectue l'union baptisent validement. P. 9-12, trad., p. 4-6.

La foi de Timothée sur l'eucharistie est correcte : « Nous croyons que le pain de froment, après la consécration, est le corps du Christ. » Lettre XXXIII, p. 175, trad., p. 119. Le sacrifice de la messe profite à tous, vivants et morts, mais nous saurons seulement à la résurrection des morts la mesure du profit obtenu. Un chapitre entier est consacré à cette question dans la lettre II, p. 56-58, trad., p. 35 sq. Le sacrifice de la messe obtient aux âmes des trépassés une mitigation de leurs peines, mais non une expiation totale. *Ibid.*, p. 57 sq., trad., p. 36.

L'Église nestorienne, après avoir professé l'indissolubilité du mariage, devint de plus en plus large en matière de divorce. Timothée admet cinq causes, en plus de l'adultère proprement dit, qui autorisent la rupture du lien conjugal : la fornication spirituelle par l'apostasie ou la pratique de la magie (q. XXXVI, 3°); la profession monastique des deux conjoints, avec consentement mutuel, ou une simple résolution commune aux deux époux de vouloir garder la chasteté (q. XXXVI, 1°); l'abandon de l'épouse par le mari, avec persistance dans cet abandon, après une invitation à mener la vie commune (q. XXX); l'absence d'un conjoint pendant trois ans consécutifs sans donner de nouvelles (q. XXIX, XXXI, XXXII); une maladie grave cachée par un conjoint et découverte par l'autre avant la consommation du mariage (q. XXXIV). J. Labourt, *op. cit.*, p. 61-70.

Sur la primauté pontificale, Timothée exprime une théorie singulière, dans la lettre XXVI à Māranzĕkā, évêque de Ninive, p. 148-150, trad., p. 100-102. Il y a quatre patriarcats, comme il y a quatre fleuves paradisiaques, mais, de même que les quatre fleuves tiraient leur origine d'une seule et même source, de même les quatre patriarcats dérivent tous de l'Église des « chré-

tiens orientaux », c'est-à-dire de l'église de la Mésopotamie, d'où le Christ a son origine, comme descendant d'Abraham. Même si le siège de Rome occupe la première place parmi les patriarcats, parce qu'il a été fondé par Pierre, celui de Séleucie-Ctésiphon l'emporte sur lui en raison de ses relations avec le « Seigneur de Pierre ». Bien avant que les autres gentils aient adhéré au Christ, les orientaux l'ont fait par leur « douze légats », c'est-à-dire les mages. Au siège de Séleucie-Ctésiphon convient donc le premier rang soit pour la région où il se trouve, le paradis terrestre étant la figure du ciel, soit parce que Nemrod a été le premier homme à ceindre une couronne royale, parce que la Mésopotamie est la patrie d'Abraham, parce que les orientaux ont eu le Christ trente ans avant les Romains et les Grecs. Timothée trouve encore pour justifier ses prétentions des considérations d'arithmétique mystique : de même qu'il y a cinq livres de Moïse, le Deutéronome, répétition de la Loi, ayant été ajouté aux quatre premiers livres qui la constituaient, de même les évangiles ont été complétés par le livre de Paul. Le Saint-Esprit gouverne l'Église au moyen du nombre cinq, comme il y a cinq sens, de l'âme et du corps; ainsi le groupe des cinq sièges principaux : Séleucie-Ctésiphon et les quatre patriarcats.

Timothée ne semble pas avoir fait école sur ce point : Ébedjésus sera plus modeste en proposant dans son recueil de canons, traité IX, c. I, éd. Maï, p. 316, trad., p. 154 sq., un ordre des patriarcats basé sur la dignité de leurs fondateurs : Rome, Alexandrie, Antioche, Constantinople, Babylone, rattachés respectivement les quatre premiers à Pierre, Marc, Luc, Jean, ce dernier fondateur de l'église d'Éphèse, dont Byzance est l'héritière. Timothée, dans sa théorie des patriarcats s'est montré plus patriote que théologien.

Les principaux ouvrages où se trouvent des informations sur Timothée Ier, ainsi que les éditions de ses œuvres, ont été indiqués dans le cours de l'article. Voici quelques notices, qui n'ont pas encore été citées : W. Wright, *A short history of Syriac Literature*, Londres, 1894, p. 191-194 (réimpression de *Encyclopædia Britannica*, 9e éd., t. XXII, Édimbourg, 1897, p. 845, col. 1); Rubens-Duval, *La littérature syriaque*, 3e éd., Paris, 1897, p. 382; E. Sachau, *Syrische Rechtsbücher*, t. II, Berlin, 1908, p. XVII-XXI; J.-B. Chabot, *La littérature syriaque*, Paris, 1934, p. 108 sq.

E. Card. TISSERANT.

TIMOTHÉE DE CONSTANTINOPLE

(VIe ou VIIe siècle). — Le nom de Timothée, prêtre de la Grande-Église de Constantinople, se lit en tête d'une assez longue dissertation sur les conditions de réception à la foi catholique des diverses catégories de dissidents, περὶ διαφορᾶς τῶν προσερχομένων τῇ εὐαγεστάτῃ ἡμῶν πίστει. Conformément à des coutumes déjà anciennes parmi les Grecs, Timothée sépare les dissidents en trois catégories : ceux à qui il faut renouveler le baptême, ceux que l'on réconcilie seulement par une onction du saint chrême, ceux enfin dont on exige simplement une renonciation à l'erreur. Dans la première figurent, outre les membres de sectes gnostiques et de vieilles dissidences plus ou moins en marge du christianisme, des hérétiques dont la présence à cette place ne laisse pas de surprendre : eunomiens ou anoméens, partisans de Pélage et de Célestius. Sont réconciliés par simple chrismation les quartodécimans, ariens, macédoniens et apollinaristes. Au troisième groupe appartiennent les méléciens, nestoriens, messaliens ou euchites, ceux-ci assez longuement décrits, enfin les diverses variétés de monophysites, sur lesquelles Timothée s'étend avec une visible complaisance. Tandis, en effet, que nombre de sectes ne sont en fait mentionnées que pour mémoire — Timothée veut montrer qu'il a fréquenté, sans toujours les bien comprendre, les hérésiologues anciens — les antichalcédoniens de toute nuance sont décrits avec une précision et des détails qui montrent que l'auteur les connaissait d'assez près. En même temps qu'il apporte une contribution précieuse à la question du baptême des hérétiques, l'opuscule de Timothée se trouve être un supplément important aux hérésiologies anciennes. Postérieur à la mort de Justinien (565), il doit être antérieur aux querelles monothélites qui ne sont pas mentionnées. La première citation que l'on en trouve est faite par le patriarche Nicéphore Ier de Constantinople dans son *Antirrheticon I* (806-815).

Le texte grec publié d'abord par J. Meursius, dans ses *Varii divini*, Leyde, 1619, a été repris par Combefis dans l'*Auctarium*, t. II, 1648, puis par Cotelier dans les *Monumenta Eccl. Græc.*, t. III. C'est ce dernier texte qui est reproduit dans *P. G.*, t. LXXXVI *a*, col. 12-74. Un traité sur les deux natures dans le Christ attribué aussi à Timothée par Meursius, doit être restitué à Maxime le Confesseur.

É. AMANN.

TIMOTHÉE DE JÉRUSALEM,

prêtre (IVe-Ve siècle), connu seulement par une homélie pour la fête de l'*Hypapante (In occursum Domini)*, qui nous est parvenue sous deux formes : 1. Une forme écourtée, tronquée de tout le prologue et commençant par les mots : Φέρε, ἀγαπητέ, τελευταῖον δίκαιον : 2. Un texte complet : Incipit : Μόνος ἐν ἀνθρώποις τέλειος ἄνθρωπος. Publiée d'abord sous sa forme incomplète dans les *Opera Patrum* de Birkmann, Cologne, 1568, en traduction latine seulement, puis, avec le texte original, par Combefis, dans le t. II de l'*Auctarium* de Fronton-du-Duc, éd. de 1644, p. 844 sq., elle n'a vu le jour en entier que dans le t. X des *Classici auctores* de Maï, p. 585 sq., d'où elle a passé dans *P. G.*, t. LXXXVI *a*, col. 237-254. A cause de la différence des incipit, certains ont cru à l'existence de deux homélies différentes : tel Fabricius, *Bibliotheca græca*, t. X, p. 241, et sans doute aussi Maï, qui paraît avoir pensé que l'homélie était complètement inédite avant lui. Le *Vaticanus græcus 679* (Xe-XIe siècle) donne le morceau sous le nom de *Méthodius, prêtre de Jérusalem;* d'autres mss, au témoignage de Fabricius, *loc. cit.*, l'attribuent à *Hésychius, prêtre de Jérusalem.* Cette erreur des scribes s'explique par le fait que Méthodius d'Olympe et Hésychius de Jérusalem nous ont laissé aussi chacun une homélie *In occursum Domini.* Nul doute que l'auteur soit Timothée, prêtre de Jérusalem, comme portent la plupart des manuscrits. Tous les mss, du reste, mettent l'homélie sous le nom d'un prêtre de Jérusalem.

L'homélie de Timothée est importante pour l'histoire de la doctrine de l'assomption de la sainte Vierge. Elle renferme, en effet, une affirmation unique en son genre dans la tradition patristique des premiers siècles. Commentant les paroles du vieillard Siméon à Marie : « Un glaive transpercera ton âme », Luc., II, 35, Timothée écrit : « De là certains ont conclu que la Mère du Seigneur, mise à mort par l'épée, avait obtenu la fin glorieuse des martyrs. Mais il n'en est pas ainsi. L'épée de métal, en effet, traverse le corps, elle ne divise pas l'âme. La Vierge est jusqu'à ce jour immortelle, celui qui fit son séjour en elle l'ayant transférée dans les lieux de son ascension (ou, selon une autre leçon : l'ayant enlevée à l'endroit où se produisit l'ascension) : « ἐξ ὧν καὶ ἡ παρθένος ἄχρι τῆς δεῦρο ἀθάνατος, τοῦ κατοικήσαντος ἐν αὐτῇ εἰς τοὺς ἀναληψίμους αὐτὴν χώρους (ou : ἐν τοῖς ἀναληψίμοις αὐτὴν χωρίοις, leçon de la plupart des manuscrits) μεταναστήσαντος. » *P. G.*, t. LXXXVI *a*, col. 245. D'après ce texte, on ne peut pas dire, d'une manière certaine, que Timothée ait enseigné l'immortalité glorieuse et définitive de la Vierge en corps et en âme, à cause de l'expression : ἄχρι τῆς δεῦρο : *jusqu'à ce jour*, qui ferait songer à un enlèvement semblable à celui d'Hénoch et d'Élie. C'est cependant probable, surtout si la leçon εἰς τοὺς

ἀναληψίμους χώρους est la vraie. Ce qui est remarquable, c'est que cette homélie n'ait pas subi d'interpolation à cet endroit, à travers les siècles, même après que l'Église byzantine eut établi la fête de la dormition (c'est-à-dire de la mort) de Marie.

Sur le prêtre Timothée et l'époque où il a vécu nous n'avons aucun renseignement positif. Certaines collections patristiques ont hasardé de le faire mourir vers 535, sans doute parce qu'elles ont publié, avant ou après son homélie, une homélie sur la transfiguration, de Timothée, prêtre d'Antioche, que l'on place vers cette époque, comme si Timothée d'Antioche était le même que Timothée de Jérusalem, supposition qui n'a aucun fondement. En fait, en se basant sur le contenu de l'homélie, on peut affirmer que son auteur a vécu avant la querelle nestorienne et le concile d'Éphèse. Aucune allusion, en effet, dans tout le discours à cette querelle ni à celles qui ont suivi. Le terme même de θεοτόκος n'y paraît pas une seule fois. Marie est simplement appelée « la Vierge », παρθένος. Il est clair, par ailleurs, que, du temps de l'auteur, le tombeau de la sainte Vierge à Gethsémani n'avait pas encore été inventé, puisqu'il affirme que Marie est restée immortelle. Tout concorde à faire de lui un contemporain de saint Épiphane, un Palestinien comme lui, qui n'ose décider si la sainte Vierge est morte, ou si elle est restée immortelle.

Nous avons dit un mot du prêtre Timothée dans notre étude sur l'*Assomption et la mort de la sainte Vierge durant les cinq premiers siècles*, parue dans les *Échos d'Orient*, t. xxv, 1926, p. 286-290. Son témoignage a été, en général, oublié dans les dissertations sur le mystère de l'Assomption. Certains auteurs récents, qui l'ont connu, s'en débarrassent assez lestement, en disant, par exemple, avec Al. Janssens, dans le *Divus Thomas Placentinus*, t. viii, 3e série, 1931, p. 517 : « La singularité de ce témoin nous défend de le considérer comme un organe de la tradition. »

M. Jugie.

TIPALDI Jean-André, de la Compagnie de Jésus (1686-1760). — Né à Chio le 30 décembre 1686, entré dans la Compagnie à Rome le 7 décembre 1706, il enseigna la grammaire, neuf ans la philosophie, vingt-deux ans la théologie dogmatique, polémique et morale, et six ans l'Écriture-Sainte au Collège romain. Il mourut à Tivoli le 30 mai 1760. On a de lui un gros ouvrage de controverse contre le schisme byzantin : *La guida alla vera Chiesa di Gesù Cristo*, parte I, Rome, 1752; parte II, 1754; parte III, 1757; les trois volumes in-8°. La deuxième partie traite spécialement de la procession du Saint-Esprit et de l'usage du pain azyme. On attribue aussi au P. Tipaldi une brochure anonyme : *Exercitatio biblica habita in collegio Romano a Patribus S. J., anno MDCCLVI...*, Rome, 1756, in-4°. On conserve enfin de lui quelques traités manuscrits : *Physica generalis; Logica major; Logica minor.*

Sommervogel, *Biblioth. des écrivains de la Comp. de Jésus*, t. viii, col. 33; Hurter, *Nomenclator...*, 3e édit., t. iv, col. 1365-1366.

H. Jalabert.

TIPHAINE Claude, célèbre théologien de la Compagnie de Jésus († 1641). — Né à Aubervilliers, près Paris, entré dans la Compagnie en 1593, longtemps professeur de philosophie, chancelier et deux fois recteur de l'Université de Pont-à-Mousson (Meurthe-et-Moselle), il meurt à Sens en 1641, laissant la réputation d'un théologien profondément versé dans la connaissance d'Aristote et de saint Thomas. Il semble avoir été aussi un esprit très personnel. Une lettre de lui aurait publiquement blâmé la manière de procéder des exorcistes de Loudun. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. viii, col. 34. Il s'essaya aussi à trouver une voie moyenne entre bañésiens et molinistes sur les questions de la prédestination et du concours divin : *De ordine, deque Priori et Posteriori liber, ad varias et celebres theologiæ et philosophiæ quæstiones enodandas, auctore N. M. doctore theologo*, Reims, 1640. Publié sans nom d'auteur, ce livre avançait contre la « science moyenne » dix arguments, dont il demandait qu'on lui donnât la solution. Elle lui fut donnée en 1646 par le P. Fr. Annat dans sa *Scientia media contra novos ejus impugnatores defensa, disputatio secunda*, Toulouse, 1646, et, n'était cette réfutation, personne sans doute ne connaîtrait cet ouvrage de Tiphaine : Ellies du Pin cependant en donne l'analyse dans sa *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, t. xvii, Amsterdam, 1711, p. 189.

L'ouvrage qui a fait la réputation de Tiphaine est celui qu'il a publié sous ce titre : *Declaratio ac defensio scholasticæ doctrinæ sanctorum Patrum Doctorisque angelici de hypostasi et persona ad augustissima Sanctissimæ Trinitatis et stupendæ incarnationis mysteria illustranda*, Pont-à-Mousson, 1634, réédité en 1881, à Paris, par les soins du P. Jovene, un des premiers professeurs de théologie à l'Institut catholique de Paris. Tiphaine y remet en lumière, sur la personne en général et sur ce qui manque à la nature humaine dans le Christ pour être une personne, une opinion commune au Moyen Age, mais qui, depuis Cajétan et Suarez, avait été supplantée par la théorie dite du « mode substantiel » de la personnalité. Contrairement à cette théorie, Tiphaine soutient qu'il n'y a pas de distinction réelle entre une nature concrète et ce qui la constitue hypostase ou personne. La personnalité tient proprement au fait de l'indépendance ou de l'autonomie ontologique d'une nature raisonnable. Dans le Christ, la nature humaine ne s'appartient pas; elle n'est pas un tout et il lui manque donc ce qui, à proprement parler, constitue la personne, d'être un tout enclos en lui-même.

La doctrine ainsi exposée se trouve, depuis lors, couramment attribuée à Tiphaine comme s'il en était l'auteur. Tout au plus, la rapproche-t-on de celle qu'on appelle de Scot et qui, de fait, à certaines expressions près, s'identifie avec elle. Voir Descoqs, *La nature métaphysique de la personne*, dans *Archives de philosophie*, t. xiv, cahier 111, 1938, p. 129-132. A vrai dire cependant, cette dénomination est une erreur et une injustice. La doctrine exposée par Tiphaine est très certainement celle qui avait universellement cours dans les écoles au xiiie siècle. On la reconnaît chez Albert le Grand et on peut la voir explicitement proposée et soutenue par Geoffroy des Fontaines dans son *Quodlibetum* vii, q. v (édition De Wulf et Hoffmans, dans *Les philosophes belges*, t. iii, p. 311-312, cité par Galtier, *De incarnatione ac redemptione*, thes. xv, n. 222). Ainsi s'explique que Scot l'ait présentée à sa manière. De même Gilles de Rome, bien qu'il admît, pour l'humanité du Christ, une existence créée réellement distincte de son essence. Voir D. Trapp, *Ægidii romani de doctrina modorum*, dans *Angelicum*, t. xii, 1935, p. 486-501. De l'avis d'un nombre croissant d'auteurs récents, c'est également la doctrine de saint Thomas. Voir Schiltz, *La notion de personne dans saint Thomas*, dans *Ephemerides theolog. Lovan.*, 1933, p. 409-426; P. Galtier, *L'unité du Christ : être, personne, conscience*, IIe part., c. iv-v; A. Gaudel, *Le mystère de l'Homme-Dieu*, t. ii, p. 97-106. Tiphaine a donc su le lire. Tout en croyant apercevoir chez lui la distinction réelle de l'essence et de l'existence (*op. cit.*, c. vi, n. 7; c. xxxvi, n. 14; c. xlii, n. 18-19), il s'est rendu compte que cette distinction ne commandait nullement sa conception de l'union hypostatique (c. xxxvi). Sur ce point, sa doctrine nettement et constamment affirmée se borne à reproduire celle que les docteurs grecs et latins ont opposée à la fois aux nestoriens et aux monophysites. A faire de la nature humaine, dans le Christ, un tout à part, on y intro-

duirait une seconde personne; mais, dès là qu'on la dit assumée par le Verbe et donc ne s'appartenant plus à elle-même, on peut, comme on le doit, l'admettre concrète et complète; on n'y admet pas pour autant une personne humaine : il lui manque ce qui fait, à proprement parler, la personne, d'être elle-même un tout distinct. Le grand mérite de Tiphaine est donc d'avoir su retrouver cette doctrine. Au lieu de s'attarder à discuter des opinions toutes fondées sur des conceptions de la personne purement *a priori*, il est remonté aux sources de la théologie. Ainsi a-t-il pu ressaisir la pensée dont celle-ci avait vécu aux époques où la question de la personnalité, loin d'être un thème de joutes dialectiques, était l'enjeu même de la controverse entre orthodoxes et hérétiques sur le mystère de l'incarnation. Son œuvre se rattache donc au grand courant de rénovation théologique qui a marqué la première moitié du XVIIe siècle : elle en est une des manifestations les plus remarquables.

Ellies Du Pin, *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, t. XVII, p. 188-190; Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. VIII, col. 33-34; Hurter, *Nomenclator...*, 3e éd., t. III, col. 951; N. Abram, *Hist. de l'Université de Pont-à-Mousson*, l. VIII, dans A. Carayon, *Documents inédits concernant la Compagnie de Jésus*, t. XXII, 1820, p. 517-520; Cl. Jovene, préface à son édition du *De hypostasi et persona* de Tiphaine, p. XXII-XL.

P. GALTIER.

TIRIN Jacques, jésuite belge (1580-1636). — Originaire d'Anvers, il entra à vingt ans dans la Compagnie de Jésus, fut plusieurs années professeur d'Écriture-Sainte, et exerça ensuite diverses fonctions dans son ordre. Son *Commentarius in Vetus et Novum Testamentum*, Anvers, 1632, 3 vol. in-fol., a eu de nombreuses éditions. La dernière en date et la plus maniable est celle de Turin 1882, en 5 vol. in-8°. Le commentaire sur Tobie se trouve reproduit dans le *Cursus Scripturæ sacræ* de Migne, t. XII, col. 469-632.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VIII, col. 49-52; Hurter, *Nomenclator...* 3e éd., t. III, col. 785.

J. DE BLIC.

TITE (ÉPITRE A). Voir TIMOTHÉE ET (*Épîtres à*) TITE.

TITE DE BOSTRA, ainsi nommé de cette ville de la province d'Arabie, dont il fut évêque dans la seconde moitié du IVe siècle.

De sa carrière on sait seulement les démêlés qu'il eut avec Julien l'Apostat et que Sozomène raconte assez amplement, *H. E.*, V, XV, *P. G.*, t. LXVII, col. 1257 (cf. Julien, *Epist.*, LII), et la part qu'il prit au concile rassemblé à Antioche par Mélèce après l'avènement de Jovien en 363. Tite figure en effet parmi les signataires de la lettre envoyée à l'empereur et dans laquelle les acaciens déclaraient se rallier à l'ὁμοούσιος nicéen. Socrate, *H. E.*, l. III, c. XXV, *ibid.*, col. 453. Saint Jérôme le fait mourir sous Valens, donc avant 378. *De vir. ill.*, n. 102, *P. L.*, t. XXIII, col. 701. Suivant Jérôme, Tite avait composé *fortes adversum manichæos libros et nonnulla volumina alia*. Les « livres contre les manichéens » se sont conservés, partiellement en grec, texte dans *P. G.*, t. XVIII, col. 1069-1225 (le texte qui figure dans *P. G.*, de col. 1225 à 1256, doit être restitué à Sérapion de Thmuis, voir ici t. XIV, col. 1909), au complet dans une très ancienne traduction syriaque, publiée par P.-A. de Lagarde en 1859. C'est une réfutation savamment ordonnée du manichéisme : les deux premiers livres discutent, du point de vue dialectique, le dualisme manichéen (l. I) et établissent les grandes vérités de l'unité divine, de la providence, de la liberté (l. II). La seconde partie de l'ouvrage se meut sur le terrain de la critique biblique; le l. III défend l'Ancien Testament contre les attaques des sectaires, et établit sa continuité avec le Nouveau; le l. IV rétablit, contre les interprétations tendancieuses du manichéisme, le sens véritable de la Nouvelle-Loi. Bien que Tite fasse à diverses reprises des citations de Mani (voir dans *P. G.*, col. 1076 A, 1093 B, 1096 B), il est douteux qu'il ait eu en main les ouvrages mêmes de celui-ci et l'on ne sait trop quel fond il faut faire sur une affirmation d'Héraclien de Chalcédoine (cité par Photius, *Bibl.*, cod. 85, *P. G.*, t. CIII, col. 288) selon qui les citations ainsi fournies proviendraient d'Adda, un des premiers disciples du maître. Ainsi la contribution fournie par Tite à la connaissance du manichéisme n'est pas de première importance. Plus intéressant serait-il d'étudier chez l'évêque de Bostra l'exposé des doctrines catholiques, en particulier celles de la Trinité et de l'incarnation. Malheureusement le texte syriaque n'a pas encore été traduit.

Parmi les *volumina nonnulla* portés par Jérôme au compte de Tite, sans autre précision, il faut faire rentrer un commentaire sur saint Luc, sous forme homilétique, dont un nombre assez considérable de fragments a été transmis par les chaînes. Ils ont été édités par J. Sickenberger en 1901. Sur ces fragments et leur origine voir R. Devreesse, art. *Chaînes exégétiques* dans le *Supplém. au Dictionn. de la Bible*, t. I *b*, col. 1181 sq., 1187 sq. Le commentaire de Tite est un témoin précieux du premier état de l'exégèse dans l'école antiochienne, tout appliquée à faire ressortir le sens littéral du texte. Le scholion sur Luc., X, 21 sq., édition citée, p. 193-196, permet de se faire une idée de la doctrine trinitaire de Tite; elle rejoint, dans l'explication de l'ὁμοούσιος le document adressé à Jovien par le concile d'Antioche de 363. Tite est à ranger, somme toute, parmi les homéousiens.

Combefis a publié en 1648, sous le nom de Tite, une homélie sur le dimanche des Rameaux, texte dans *P. G.*, t. XVIII, col. 1264-1277. Elle n'a aucune chance d'être authentique. On aurait plus de confiance dans l'authenticité de fragments syriaques d'une homélie sur l'Épiphanie publiée en 1863 par P.-A. de Lagarde.

Le texte grec du *Traité contre les manichéens* a été publié d'abord par J. Basnage, *Thesaurus monumentorum...*, t. I, Anvers, 1725, d'où, par l'intermédiaire de Gallandi, il a passé dans *P. G.*, t. XVIII. La version syriaque a été éditée par P.-A. de Lagarde, *Titi Bostreni contra Manichæos libri quatuor syriace*, Berlin, 1859, qui a donné, en même temps, une édition nouvelle du texte grec : *Titi Bostreni quæ ex opere contra Manichæos edito in codice Hamburgensi servata sunt græce*, Berlin, 1859. La nouvelle édition du texte grec avec traduction allemande du syriaque, depuis longtemps annoncée, n'est pas encore parue, cf. R. P. Casey, art. *Titus von Bostra*, dans Pauly-Wissova, *Realencycl. der class. Altertumswiss.*, 2e Reihe, t. XII, 1937, col. 1586 sq.

Le texte des fragments sur Luc a été publié par J. Sickenberger, avec une copieuse étude : *Titus von Bostra. Studien zu dessen Lukashomilien*, dans *Texte und Untersuch.*, t. XXI, fasc. 1, Leipzig, 1901.

Les fragments syriaques de l'homélie sur l'Épiphanie sont dans P.-A. de Lagarde, *Anmerkungen zur griechischen Uebersetzung der Proverbien*, Leipzig, 1863, p. 94-95.

Le travail essentiel est celui de Sickenberger. Voir aussi O. Bardenhewer, *Altkirchliche Literaturgeschichte*, t. III, 1912, p. 269-273; J. Leipoldt, dans *Protest. Realencycl.*, t. XIX, 1907, p. 800. R. P. Casey, dans *Harvard theol. Review*, t, XXI, 1928, p. 97.

É. AMANN.

TITELMANS François, frère mineur de l'Observance, passé ensuite aux capucins (1502-1537). — Né à Hasselt (Limbourg), il fit à Louvain des études brillantes, où il développa surtout la connaissance des langues anciennes : grec, hébreu, chaldéen. C'est alors que le désir de la vie religieuse l'attire à l'Observance franciscaine; il y entra en 1526 et ses supérieurs ne tardèrent pas à l'appliquer à l'étude de la philosophie et de la théologie. Il professa ensuite à Louvain même, où il fut directeur de l'Académie de Hasselt. Mais

l'Observance ne le satisfit pas longtemps, il rêvait d'une réforme de la règle dans le sens de la sévérité et d'une pratique plus stricte de la pauvreté. Ayant entendu parler de la réforme capucine qui commençait à se développer en Italie, il vint à Rome, vers 1535, pour se mettre aux ordres du nouveau vicaire général, Bernard d'Asti. Celui-ci le destina à professer la théologie à Milan. Mais Titelmans n'avait pas quitté sa chaire de Louvain pour revenir à l'enseignement; il supplia qu'on lui laissât servir les pauvres et les malades à l'hospice des incurables de Rome, où il passa quelques mois, se vouant aux plus humbles besognes. Le chapitre général ne consentit pas cependant à laisser inutile une telle valeur. Il fut nommé ministre provincial de la province romaine et s'acquitta de ses fonctions avec beaucoup de zèle, insistant avant tout sur l'observation aussi exacte que possible de la règle, sur le culte de la pauvreté et même la pratique du travail manuel. C'est au cours d'une visite au couvent d'Anticoli (Latium) qu'il mourut, après une courte maladie, le 12 septembre 1537, en odeur de sainteté.

La production littéraire de Titelmans, qui est très considérable se situe à l'époque de son professorat à Louvain. Du temps de sa vie capucine, il reste pourtant un petit opuscule *De exercitiis religiosorum*. Antérieurement notre auteur s'était surtout adonné à l'étude de l'Écriture-Sainte et s'était voué à la défense de l'interprétation traditionnelle et du texte de la Vulgate que discutaient les humanistes; il en eut surtout à Lefebvre d'Étaples et à Érasme; ce dernier considérait notre religieux comme un adversaire redoutable. De cette préoccupation naquirent des commentaires savants : *Commentatio in quatuordecim epistolas B. Pauli*, Venise, 1541, à quoi se rapportent une *Collatio super epistolam ad Romanos contra Jacobum Fabrum et Desiderium Erasmum*, Anvers, 1529, et une *Epistola apologetica pro opere Collationum suarum ad Erasmum*, de même qu'un *De auctoritate Apocalypseos libri duo ad Erasmum;* y rattacher des *Collationes in defensionem Vulgatæ editionis*. Plus iréniques des *Elucidationes in Psalterium*, Paris, 1545; Anvers, 1573; *In librum Ecclesiasten; In Job* (les premiers chapitres seulement); *In Joannem*, Paris, 1543; Lyon, 1556; *In Matthæum*, Anvers, 1545; *In Canticum Canticorum;* ces *elucidationes* seraient de plus de valeur que les commentaires pauliniens.

Cette production scripturaire n'épuise pas toute l'activité de Titelmans : en philosophie on lui doit un *De consideratione dialectica libri VI*, Anvers, 1545, 1570; Lyon, 1554 et très souvent ensuite; un *Compendium naturalis philosophiæ sive de consideratione rerum naturalium earumque ad suum creatorem reductione libri XII*, paru en 1530 et qui eut depuis de très nombreuses éditions. La contribution à la théologie est plus mince; on signale un *De expositione mysteriorum quæ in sanctissimo missæ sacrificio ex ordinatione Patrum geruntur*, ou plus brièvement *Tractatus mysteriorum missæ*, Anvers, 1528, 1530; Lyon, 1556, 1558, etc.; une *Summa mysteriorum christianæ fidei ex auctoritate Scripturarum Veteris ac Novi Testamenti congesta atque in pias contemplationum formulas digesta*, Anvers, 1532; Lyon, 1554 et très souvent par la suite; ces ouvrages nous amènent à des œuvres exclusivement spirituelles : *Meditationum sacrarum liber I; De sanctissima Trinitate*, commentaire pieux de l'office de la fête de la Très-Sainte-Trinité; *Scholia in Arnoldum Carnotensem, abbatem Bonæ-Vallis, de septem Domini verbis in cruce*, Anvers, 1532. On mettra dans une catégorie à part *De fide et moribus Æthiopum*, Anvers, 1534.

Z. Boverius, *Annales ordinis minorum capucinorum*, t. I, p. 252-269; Valère André, *Bibliotheca belgica;* Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum capucinorum*, p. 100; Hurter, *Nomenclator...*, 3e éd., t. II, col. 1306-1310; S. Dirks, *Histoire littéraire des frères mineurs de l'Observance, en Belgique*, Anvers, 1885, p. 59-69.

É. Amann.

TITRE CANONIQUE. — I. Le mot et ses usages. — II. Titre d'ordination. — III. Titre de juridiction. — IV. Titre liturgique.

I. Le mot et ses usages. — Peu de vocables ont connu une évolution historique aussi étendue et présentent aujourd'hui, même dans le langage purement ecclésiastique, une aussi grande richesse d'acceptions.

Étymologiquement, le mot titre, dérivé de *titulus* (synonyme de *tututus*, ornement conique, porté sur la tête par le flamine de service et par la flamina son épouse), exprime l'idée d'un insigne, d'un emblème, afférent à une personne ou à une chose. La Vulgate s'en sert pour désigner la pierre ou colonne élevée par Jacob, près de Béthel, en l'honneur de l'Éternel. Gen., XXVIII, 18. Ce signe peut être indicatif de la propriété, de la dépendance, ou marquer la destination. Ainsi une inscription, un poteau indicateur, des armoiries sont également appelés *titutus*.

Par une évolution naturelle, le terme ne tarda pas à évoquer l'idée d'une prétention juridique, impliquant un droit réel. Nous savons que les empereurs romains faisaient arborer le *velum*, pièce d'étoffe revêtue de leur effigie, sur les monuments et domaines qu'ils voulaient déclarer propriété du fisc. *Cod. Just.*, l. X, tit. x, 3. A leur exemple, les chrétiens désignèrent les édifices ou lieux consacrés au culte, par le nom du propriétaire ou du donateur : *titulus Lucinæ, Eudoxiæ*, etc.; puis, plus tard, par le nom des martyrs auxquels ces églises étaient consacrées : *titulus S. Petri, SS. Nerei et Achillei*, etc.

Bientôt, les églises elles-mêmes reçurent le nom de *tituli* et les clercs qui étaient attachés à leur service le nom de *titulati* ou *intitulati*. Les défenses portées à maintes reprises par les conciles d'ordonner un clerc *sine titulo* doivent s'entendre de la nécessité pour tout ordinand d'être affecté d'une manière stable à une église déterminée. Puis, par une nouvelle évolution, le mot vint à désigner la charge même ou la *fonction sacrée* qui résultait de cette affectation, et bientôt aussi le *bénéfice*, qui comportait en outre le droit de percevoir les revenus annexés à la charge. Enfin, par la considération des seuls avantages matériels procurés par le bénéfice, le mot *titulus* en est venu à désigner les moyens d'existence que l'Église assure à ses clercs et les garanties qu'elle exige pour leur honnête entretien. C'est proprement le titre « clérical » ou d'ordination, dont nous parlerons à part.

Aujourd'hui encore on parle des « titres cardinalices ». Ce sont les anciennes églises ou *tituli* de Rome, dont les noms ont été conservés et attachés, en signe de vénération, à une dignité cardinalice. Ces titres sont de trois ordres : actuellement on compte sept titres de cardinaux évêques, cinquante titres de cardinaux prêtres et quatorze titres de cardinaux diacres. Quant aux évêques dit « titulaires », ils sont nommés, sans obligation et même avec interdiction de résidence, à des sièges jadis illustres, mais actuellement situés dans des contrées tombées au pouvoir des infidèles. Ils n'en conservent que le titre.

II. Titre clérical ou d'ordination. — 1° *Aperçu historique.* — Une disposition législative, inscrite dans les plus anciens canons de l'Église et toujours maintenue depuis, défend à l'évêque d'ordonner un clerc sans titre. Le 15e canon de Nicée (325) suppose que cet usage est déjà en vigueur à cette époque. Cf. *Décret*, caus. VII, q. I, c. 19. Le titre exigé, c'était une église déterminée, au service de laquelle le clerc devait consacrer sa vie. On obviait ainsi au vagabondage des clercs et on leur assurait, grâce aux revenus

de ladite église, une honnête subsistance, selon le principe posé par saint Paul, I Cor., IX, 7. D'autre part l'évêque, responsable du bien de son église, se trouvait invité à proportionner le nombre des ministres aux besoins de la communauté, afin de ne pas faire de ceux-ci des désœuvrés, dont l'entretien eût grevé le patrimoine ecclésiastique. Le concile de Chalcédoine (451), en son 6e canon, interdit toute ordination « absolue », c'est-à-dire, sans rattachement du clerc à une église déterminée. Il exige même que soit publié le nom propre de l'établissement (église urbaine ou rurale, monastère, etc.), auquel est destiné l'ordinand, qu'il s'agisse de la prêtrise, du diaconat ou de tout autre degré de la hiérarchie. Aussi, lorsque, à partir du Ve siècle, les églises reçurent le nom de *tituli*, les candidats aux ordres furent promus « à tel titre » *(ad talem titulum)*, ou simplement « au titre » *(ad titulum)*, par opposition aux ordinations « absolues ». Celles-ci demeurèrent toujours à l'état d'exception durant les huit premiers siècles.

Du IXe au XIe siècle s'organisa dans l'Église le système des prébendes ou bénéfices, en ce sens que la part des revenus affectés à l'entretien du clergé fut divisée en lots distincts et autonomes, sans possibilité de retour à la masse commune en cas de mort du titulaire. Le mot « titre » devint alors synonyme de bénéfice ou prébende, dont chaque diacre ou prêtre devait être muni au moment de son ordination par les soins de l'évêque. Cette règle ne fut pas toujours observée. Aussi le 5e canon du IIIe concile du Latran (1179), après avoir rappelé la loi de l'Église, statua, à titre de peine, que l'évêque contrevenant devrait pourvoir, sur ses propres revenus, à l'entretien du clerc ainsi ordonné (sauf si ce dernier possédait un patrimoine suffisant), jusqu'à ce qu'il lui eût procuré un bénéfice. *Decr. Greg. IX*, l. III, tit. V, c. 4. L'Église réaffirmait sa volonté de ne pas laisser ses ministres dans une honteuse misère.

Les prescriptions du Latran ne visaient strictement que les ordinations presbytérales et diaconales. Mais plusieurs décrétales des papes vinrent bientôt étendre l'obligation du titre clérical à tous les ordres, conformément à l'antique discipline du can. 6 de Chalcédoine. Cf. *Decret. Greg. IX*, l. III, tit. V, c. 16. Elles se heurtèrent à la résistance des évêques, qui proclamaient s'en tenir au texte du Latran. Devant cette opposition, Innocent IV finit par déclarer, vers le milieu du XIIIe siècle, que « l'Église romaine n'entend obliger les évêques à pourvoir d'un titre que les candidats aux ordres sacrés ». On sait que le sous-diaconat était considéré comme tel depuis l'an 1190.

Parallèlement à ces concessions, et sans doute par suite d'une fausse interprétation du 5e canon du Latran, une opinion se faisait jour qui tendait à équiparer le patrimoine personnel d'un clerc à un titre d'ordination. Ce n'était certainement pas l'intention de l'assemblée conciliaire, qui relaxait simplement l'évêque de l'obligation d'entretenir de ses deniers le clerc ordonné sans titre, lorsque ce clerc possédait un patrimoine suffisant. Cf. Philipps-Crouzet, *Du droit ecclésiastique dans ses principes*, t. I, p. 440 sq. Pourtant, moins de vingt ans après le concile, on allait répétant — nous dit une lettre d'Étienne, évêque de Tournai — qu' « en vertu d'une dispense contenue dans les saints canons », des laïcs ayant des biens suffisants pour assurer leur subsistance, demandaient à recevoir l'ordination. Dès 1208, Innocent III permettait à l'archevêque de Besançon d'admettre aux ordres majeurs des clercs mineurs ainsi pourvus. *Decret. Greg. IX*, l. III, tit. V, c. 23. Et bientôt, le patrimoine qui n'était considéré que comme un titre supplétoire, *pro titulo*, obtint le rang et la qualité d'un véritable titre. C'est chose faite en 1233 : le 6e canon du concile de Béziers décide que « nul ne sera ordonné, s'il ne justifie d'un *titre patrimonial* d'au moins cent sous tournois, ou d'un bénéfice suffisant ». Hefele-Leclercq, *Hist. des Conc.*, t. V, p. 1557. Ainsi, le patrimoine se trouva mis sur le même pied que le bénéfice, comme titre d'ordination. Il devint bientôt — pour le malheur de l'Église — un titre de vocation et peupla les rangs du clergé d'un trop grand nombre d'oisifs, bien pourvus, n'ayant aucun office à remplir et exposés aux pires dangers.

Le concile de Trente s'ouvrit sur cet état de choses. Certains évêques, pour couper le mal dans sa racine, proposèrent la suppression du titre patrimonial. Cf. Pallavicini, *Hist. conc. Trid.*, l. XVII, c. IX. Mais devant la situation de certaines églises dépourvues de bénéfices, on renonça à un retour brutal à l'austère discipline de Chalcédoine et on choisit une voie moyenne. Il fut décidé : 1. que, pour les ordres sacrés, le bénéfice est le titre de règle; l'évêque ne pourra ordonner au titre du patrimoine que les sujets jugés nécessaires ou utiles à son Église, sess. XXI, c. II, *De Ref.;* 2. que tout clerc demeurera attaché à l'église pour l'utilité de laquelle il a été ordonné, et qu'il y exercera son ministère. Sess. XXIII, c. XVI, *De Ref.* Ainsi, le titre clérical n'était exigé que pour les ordres majeurs. A côté du titre patrimonial et avec les mêmes réserves, le concile admettait comme légitime le *titulus pensionis*. Cette discipline concernant l'ordination des *séculiers* demeura en usage jusqu'à la promulgation du Code.

Quant aux *réguliers*, qui, depuis des siècles déjà, avaient pris l'habitude d'être promus aux ordres, les lois canoniques ne prévoyaient rien de spécial relativement à leur mode de subsistance. Elles n'exigeaient pas davantage qu'ils fussent affectés à un office dans une église déterminée, attendu que leur admission dans l'ordre monastique garantissait leur stabilité. Cependant, comme au cours de la cérémonie de l'ordination, on en était venu à demander publiquement à quel titre était promu chacun des candidats aux ordres majeurs (cf. *Pontificale Rom.*, au début de l'ordination des sous-diacres) on imagina, pour les réguliers, le *titulus professionis religiosæ*, ou mieux, par une étrange association de mots, le *titulus paupertatis*. Le pape Pie V prit soin de souligner que ce titre ne pouvait s'appliquer qu'à des religieux *profès*. Constit. *Romanus Pontifex*, 14 octobre 1568.

Quant aux *peines* prévues contre les prélats qui ordonnaient des sujets sans titre, le concile de Trente se bornait à sanctionner de son autorité celles qu'avaient établies les « anciens canons ». Cf. sess. XXI, c. II, *De Ref.* La principale était l'obligation imposée à l'évêque d'entretenir de ses deniers les clercs ainsi promus et dépourvus de ressources. *Decret. Greg. IX*, l. III, tit. V, c. 4 et 16. De plus, le pape Grégoire IX avait frappé d'une suspense *ipso jure*, d'une durée de trois ans, le consécrateur et le présentateur qui avaient obtenu de l'ordinand la promesse ou le serment de ne rien exiger pour sa subsistance. L'ordonné était également frappé de suspense jusqu'à dispense du Saint-Siège. *Ibid.*, l. V, tit. III, c. 45.

La constitution *Apostolicæ Sedis* (1869) avait maintenu cette suspense, mais seulement contre le consécrateur. En revanche, elle établissait une suspense d'une année à l'encontre de l'évêque qui conférait les ordres sacrés, sans titre bénéficial ou patrimonial, à un clerc vivant dans une congrégation à vœux simples, ou même à un religieux à vœux solennels mais non encore profès, suspenses n. 2 et 4.

2° *La discipline actuelle.* — Le Code a maintenu pour l'*Église latine*, la nécessité d'un titre canonique lors de la promotion des candidats aux ordres sacrés. Ce titre consiste en une garantie légitime, qui assure

au clerc majeur une honnête subsistance sa vie durant. L'esprit de l'Église n'a pas changé : elle ne veut pas que ses ministres soient « réduits à la mendicité ou contraints d'exercer un métier peu compatible avec l'honneur de leur caractère ». Cf. *Conc. Trid.*, sess. XXI, c. II, *De Ref.*

Le canon 979 précise que ce titre doit être *vraiment sûr*, pour toute la vie de l'ordonné, et aussi *vraiment suffisant* pour assurer son honnête entretien. C'est aux Ordinaires qu'il appartient de déterminer les garanties nécessaires, eu égard aux besoins et aux circonstances de temps et de lieux. Can. 980. Si un clerc vient à perdre son titre d'ordination après son sous-diaconat, c'est à lui qu'il appartient de se pourvoir d'un autre, à moins que, au jugement de l'Ordinaire, il ne soit en mesure d'assurer autrement son honnête subsistance.

Les *sanctions* prévues par le droit actuel sont les suivantes : 1. Le prélat qui, sans indult apostolique, a conféré ou a laissé conférer les ordres sacrés à un de ses sujets qu'il sait dépourvu de titre canonique, devra (lui et ses successeurs) lui fournir, s'il est dans le besoin, ce qui lui est nécessaire pour vivre jusqu'à ce qu'il ait été pourvu autrement à son honnête entretien. Can. 980, § 2. — 2. En outre, le même prélat encourt *ipso facto* une suspense d'une année *a collatione ordinum*, réservée au Saint-Siège. Can. 2273. — 3. Tout pacte, en vertu duquel un clerc, ordonné sans titre bénéficial ou patrimonial, s'engagerait à ne rien demander à l'évêque consécrateur pour sa subsistance, doit être tenu pour nul et sans valeur. Can. 980, § 3.

Les titres d'ordination, reconnus aujourd'hui comme légitimes, sont les suivants : 1. S'il s'agit de *clercs séculiers*, le titre ordinaire et normal est un *bénéfice;* à son défaut, le Code reconnaît subsidiairement comme canoniques le titre de *patrimoine* et le titre de *pension*, can. 979. Si aucun de ces trois titres ne peut être obtenu, le canon 981 admet comme légitimes les deux titres supplétifs du *service du diocèse* ou de la *mission*. — 2. S'il s'agit de *réguliers*, le titre canonique pourra être le titre de *pauvreté* ou celui de *mense commune*, ou bien l'un des titres qui conviennent aux clercs séculiers. Can. 982.

1. *Clercs séculiers.* — *a)* Le titre du *bénéfice.* — Il s'agit d'un bénéfice véritable, au sens du droit, qu'il soit simple ou résidentiel. Donc, une vicairie paroissiale non perpétuelle, une chapellenie laïque, une commende temporaire, ne sauraient en tenir lieu. Can. 1412. Le bénéfice, possédé pacifiquement, devra être attribué avec une certaine stabilité ou perpétuité et fournir à l'ordonné une subsistance convenable. L'inamovibilité du bénéfice est-elle requise? Il ne semble pas; car, d'une part le clerc ne peut renoncer validement au bénéfice au titre duquel il a été ordonné, can. 1485; d'autre part, il ne peut en être privé à titre de peine, à moins qu'il ne soit pourvu par ailleurs à son entretien. Can. 2299, § 3.

En fait, pour la France et nombre d'autres régions, la question du titre bénéficial ne se pose guère, attendu que les paroisses et les canonicats sont à peu près les seuls bénéfices existants. Or, pour recevoir l'un ou l'autre, le Code exige la prêtrise. Can. 453 et 404. Ils ne saurait donc être question de les faire servir de titre pour le sous-diaconat.

b) Le patrimoine. — C'est un titre régulier, encore que subsidiaire. Il est constitué par des biens appartenant au clerc (ou du moins dont il a l'usufruit à vie), et qui sont suffisants, au jugement de l'Ordinaire et compte tenu des coutumes locales, pour son honnête entretien. Ces biens doivent être *réels :* une promesse, un héritage éventuel, une donation fictive ne sauraient constituer un titre; *certains :* le casuel, les honoraires de messe, les revenus aléatoires d'une profession, des titres littéraires ou scientifiques, ce que certains appelaient jadis *titulus litteraturæ* ou *titulus doctoris theologiæ aut juris canonici*, ne sauraient être acceptés. Cf. *S. Congr. Conc.*, 23 mai 1609, dans Gasparri, *Fontes*, t. v, n. 2377. Ces biens seront productifs et exonérés de charges ou hypothèques qui les rendraient précaires. Il n'est pas requis, comme jadis, qu'ils soient immeubles par nature ou par disposition de la loi; des biens meubles, représentatifs de valeurs stables, comme des actions ou des obligations, pourvu qu'elles soient sûres, peuvent être admis. La réalité et la sincérité du titre seront établies par un acte public. Il va de soi que le clerc ne saurait disposer du patrimoine ainsi constitué avant que l'évêque y ait subrogé un autre titre. La quotité des biens n'est déterminée par aucune loi. Elle est laissée à la sage appréciation de l'évêque de chaque diocèse, compte tenu des circonstances de temps et de lieu.

c) La pension. — C'est une rente constituée ou légitimement imposée, qu'une personne ecclésiastique ou laïque s'engage à verser pour l'entretien de l'ordinand. Il n'est nullement requis que cette rente soit prélevée sur des biens d'Église. Les pensions que les parents constituent légalement, ou même les pensions dites « de guerre » pourraient servir à la constitution d'un titre canonique. La quotité est fixée par l'Ordinaire.

d) Le titre du service du diocèse. — Il est explicitement reconnu par le Code, mais seulement comme supplétif (de même que le titre de la *mission*). C'est une sorte de quasi-contrat conclu entre le clerc et l'Ordinaire du lieu. Le premier s'engage par *serment*, can. 981, à se consacrer pour toujours au service du diocèse, sous l'autorité de l'Ordinaire; et ce dernier s'engage en retour à conférer au clerc, après la prêtrise, un bénéfice, un office ou un secours suffisant à son honnête entretien. Le serment fait par le clerc ne le prive pas du droit, commun à tous les clercs, d'entrer en religion, pas plus qu'il ne lui interdit, le cas échéant, de se constituer un autre titre meilleur, par exemple de patrimoine ou de pension. On notera d'ailleurs que ces deux derniers titres ne soustraient nullement les clercs qui en sont pourvus à l'obligation de l'obéissance vis-à-vis de l'évêque, mais libèrent celui-ci de la charge de pourvoir à leur entretien.

Le titre du service du diocèse existait déjà équivalemment, dans diverses régions, avant la promulgation du Code, avec des nuances et sous des noms variés : en Allemagne, titre de *mense* (pour assurer la subsistance des prêtres devenus inaptes au ministère); au Mexique, titre d'*administration;* en France, titre d'*obéissance* ou de *promesse de service du diocèse.* Cf. Many, *De sacra ordinatione*, n. 146 sq. Nombre d'évêques d'ailleurs, poussés par la nécessité et le malheur des temps, ordonnaient sans titre soit en vertu de coutumes, soit après obtention de dispense pontificale. Avec l'introduction officielle du titre du service du diocèse, la loi pourra toujours être observée. La S. Congrégation du Concile a refusé d'approuver, en 1850, la tentative de l'évêque de Bruges de constituer une nouvelle forme de titre clérical; il avait songé à exiger de chaque ordinand le versement d'une somme de deux cents francs dans une caisse commune, laquelle était destinée à subvenir aux besoins des prêtres malades ou retirés du ministère. C'est dire que les constitutions de caisses de retraite, mutuelles, syndicats ecclésiastiques, fort louables en elles-mêmes, et aujourd'hui très répandues dans les diocèses de France, ne sauraient être considérées comme des titres canoniques; leurs rentes ou revenus pourraient cependant fournir un appoint sûr pour compléter un autre titre par ailleurs insuffisant.

e) Quant au titre de la *mission*, reconnu depuis longtemps par des indults particuliers, il fut étendu

par Urbain VIII, en 1638, à tous les collèges soumis à la Propagande. Il fut en usage en Angleterre, en Irlande et dans l'Amérique du Nord. Le Code soumet son utilisation, dans les pays soumis à la S. Congrégation de la Propagande, aux mêmes formalités que le titre du service du diocèse. Can. 981.

2. *Réguliers.* — Les normes établies pour le titre d'ordination des *réguliers* sont les suivantes : *a)* S'il s'agit de religieux à *vœux solennels,* la garantie canonique est la profession solennelle appelée communément « titre de pauvreté » (ou encore titre de monastère, de religion, de profession religieuse). Seuls peuvent être ordonnés sous-diacres à ce titre les sujets qui ont fait profession solennelle (à l'exclusion par conséquent des novices et des profès de vœux temporaires triennaux, selon la norme du canon 574). Ce *titulus paupertatis* a été concédé comme privilège à quelques profès de vœux simples, par exemple aux jésuites, en 1573, et aux rédemptoristes en 1828.

b) S'il s'agit de religieux à *vœux simples perpétuels,* le titre canonique est celui de la « mense commune », de la « congrégation » ou tout autre semblable déterminé par les constitutions (v. g. de la profession religieuse, de la vie religieuse, des vœux simples ou du service de l'institut). Ces titres ne sont valables que si le candidat au sous-diaconat a déjà émis ses vœux perpétuels. Can. 982.

c) Les autres religieux (à vœux simples, ainsi que les membres de sociétés vivant sans vœux) sont soumis au droit des séculiers en ce qui concerne le titre d'ordination. On notera cependant que, en vertu de privilèges particuliers, plusieurs de ces sociétés peuvent promouvoir leurs sujets aux ordres sacrés au titre de la « mense commune » à la façon des religieux à vœux simples perpétuels.

Terminons en disant que dans l'*Église orientale,* le titre d'ordination est également de rigueur. Certains rites l'exigent même pour les ordres mineurs, selon l'ancienne discipline du concile de Chalcédoine. En général, les clercs sont ordonnés pour une église ou un autel déterminé. On peut dire que, pour les séculiers, le titre principal, pour ne pas dire unique, est le titre du « service du diocèse ou du patriarcat ». Pour les religieux, c'est le titre de « pauvreté » ou de « mense commune ». Cf. Capello, *Tract. de sacramentis,* t. II, n. 741.

III. Titre de juridiction. — En matière juridictionnelle, le mot titre se dit de tout acte qui établit un droit ou une qualité. Il peut s'entendre aussi de la cause en vertu de laquelle on possède ou on réclame ce droit; il peut enfin signifier ce droit lui-même. Les anciens canonistes et théologiens distinguaient quatre espèces de titre : 1° Le titre *vrai* ou *légitime,* accordé par l'autorité compétente, dans les formes requises, à un sujet capable, et conférant une véritable juridiction. — 2° Le titre *invalide,* qui manque d'une des conditions essentielles ou est frappé d'irritation par le droit; le défaut est ordinairement public ou peut être connu facilement. — 3° Le titre *coloré,* qui a toutes les apparences, les « couleurs » de la validité, mais qui, en réalité est sans valeur ni effet, à cause d'un vice caché. — 4° Enfin le titre *putatif* ou *présumé,* que l'on croit faussement avoir été donné, mais qui en réalité n'existe pas, n'ayant jamais été concédé.

L'absence de titre légitime ne saurait toujours être suppléée par la seule possession d'une dignité, d'un office ou d'un bénéfice, ni par le seul usage d'un droit. C'était déjà la norme de l'ancienne discipline. Cf. *De Reg. juris,* I, *in VI°.* Aujourd'hui, le canon 1509, 6° énumère au nombre des matières non sujettes à la prescription : un bénéfice sans titre *(beneficium sine titulo).* Un titre purement fictif ou putatif ne saurait donc servir la prescription en matière de bénéfice. Mais la prescription devient possible si le bénéfice a été conféré avec un titre invalide ou même avec un titre coloré. Bien plus, le canon 1446 précise que, si un clerc possède pacifiquement et de bonne foi un bénéfice, même avec un titre *invalide,* ce bénéfice lui est légitimement acquis au bout de trois ans, sauf s'il y a eu simonie dans la collation. On voit par là l'importance que le droit accorde à l'existence d'un titre, même si celui-ci est vicié.

En matière de juridiction proprement dite, il va de soi que ni un titre invalide, ni un titre fictif ou putatif ne sauraient par eux-mêmes transmettre ou créer légitimement un pouvoir ordinaire ou délégué. Et pourtant ces deux sortes de titres peuvent servir de fondement à « l'erreur commune », car ils sont capables de créer dans la communauté un jugement faux au sujet de l'existence de la juridiction. Or, dans le cas d'erreur commune, l'Église déclare *suppléer* la juridiction. Can. 209. *A fortiori,* s'il existe un titre coloré, l'erreur commune sera réalisée presque automatiquement et produira les mêmes effets qu'un titre vrai et légitime.

IV. Titre liturgique. — C'est celui dont la notion se rapproche le plus de celle du *titulus* dans la primitive Église. Les expressions : *titulus Fasciolæ, titulus Pudentis, Clementis,* etc., désignèrent d'abord les propriétaires ou donateurs des lieux de culte, puis les martyrs auxquels les édifices étaient dédiés.

Dans le droit actuel, le titre convient tout d'abord à l'église; chaque église doit avoir le sien, qu'elle soit consacrée ou bénite. Il est comme son nom de baptême, l'appellation qui la distingue des autres. Can. 1168. C'est de l'église que la paroisse obtiendra elle-même son titre, si l'église est paroissiale; et aujourd'hui encore, selon l'antique formule, la provision canonique d'une paroisse se fait par la nomination d'un prêtre au service de l'église que l'on désigne par son titre. Cf. can. 1187. — L'autel lui aussi, tout au moins l'autel fixe, aura son titre propre, can. 1201; il est de règle cependant que le titre primaire de l'autel majeur soit le même que le titre de l'église. Can. 1201, § 2. Lorsque le titulaire d'un autel est différent de celui de l'église, il n'a pas droit au culte liturgique dû à ce dernier. Cf. Many, *De locis sacris,* n. 135.

Que faut-il entendre aujourd'hui par *titre liturgique?* C'est la personne, le mystère ou l'objet sacré, auquel l'église a été dédiée et d'où elle a reçu son nom, au jour de sa consécration ou de sa bénédiction. On l'appelle encore *vocable;* si le titre est une personne, on l'appelle également *titulaire;* et si le titulaire est une personne créée, on le nomme aussi *patron* (ce mot signifiant avocat, défenseur, suppose l'existence d'une personne supérieure auprès de laquelle le patron joue le rôle d'intercesseur. Cf. Many, *loc. cit.,* n. 20). On se gardera de confondre ce patron ou titulaire de l'église, avec le fondateur ou collateur du bénéfice paroissial, que les anciens documents et le Code lui-même, can. 1448-1471, appellent aussi « patron de l'église »; on le distinguera également du « patron du lieu » *(patronus loci),* qui, à la campagne, est souvent le même que le titulaire de l'église, mais qui concerne plutôt le territoire et a été choisi ou accepté comme protecteur du pays auprès de Dieu. Cf. *Ephemerid. liturg.,* 1919, p. 256, n. 17.

Le titre d'une église peut être la sainte Trinité ou l'une quelconque des personnes divines, la personne du Christ (la fête dans ce cas est la Transfiguration, S. C. Rit., 29 nov. 1755), le Saint-Sacrement, le Sacré-Cœur ou l'un des mystères du Sauveur, la sainte Vierge ou l'un de ses mystères, un ange que l'Église vénère nommément ou tous les anges, un saint ou plusieurs saints, pourvu qu'ils soient inscrits au martyrologe, et même un fait particulier se rapportant à eux (con-

version de saint Paul, décollation de saint Jean-Baptiste...).

Le titulaire d'une église ne peut être un *bienheureux* sans indult apostolique. Can. 1168, § 3. Le choix du titre a lieu au moment de la bénédiction de la première pierre; mais il n'est constitué canoniquement que par l'acte de la bénédiction ou de la consécration de l'église. Après cette dédicace, l'évêque ne peut changer le titre sans indult du Saint-Siège. Can. 1168. La fête du titulaire est célébrée chaque année sous le rite double de première classe avec octave, et le nom du titulaire doit être inséré dans l'oraison *A cunctis* lorsqu'elle est prescrite par les rubriques. Cf. Matth. a Coronata, *De locis et temporibus sacris*, n. 24-25.

Les oratoires publics, s'ils ont reçu régulièrement une bénédiction solennelle ou une consécration, sont tenus eux aussi à la célébration de la fête du titre; mais non les oratoires semi-publics.

Lorsqu'une église est détruite ou est devenue inutilisable et qu'elle est remplacée par un édifice nouveau, il est permis de donner un autre titre à la nouvelle construction. Cependant, s'il s'agit d'une église paroissiale, le Code insiste pour que le titre ancien ne soit pas abandonné, mais soit transféré à la nouvelle église. Il ne serait pas défendu dans ce cas d'ajouter un titre nouveau à l'ancien. Can. 1187.

A. Bride.

TOBIE (LIVRE DE). — Le premier des livres deutérocanoniques de l'Ancien Testament est intitulé dans la Vulgate *Liber Tobiæ*, tandis que, dans les anciens manuscrits grecs, il porte simplement comme titre le nom de Τωβίτ ou Τωβείτ et, dans les autres plus récents, un titre plus long commençant par les mots βίβλος λόγων Τωβίτ, avec indication de la généalogie, de la patrie et de la captivité de Tobie. Dans la Vulgate, le père et le fils portent le même nom de *Tobias;* en grec, le fils seul s'appelle Tobie, Τωβίας, et le père *Tobit* ou *Tobeit*, autant de formes dérivées d'un nom identique, dont la forme abrégée en hébreu devait être *Tôbî* et la forme complète *Tôbiyyâh*, Esd., II, 60, ou encore *Tôbiyyâhu*, II Par., XVII, 8, avec le sens de : Jahvé est bon.

I. Contenu. II. But (col. 1155). III. Nature (col. 1156). IV. Langue originale. Texte actuel (col. 1161). V. Auteur, date et lieu de composition (col. 1164). VI. Canonicité (col. 1165). VII. Doctrine (col. 1166).

I. Contenu. — Histoire des épreuves de Tobie et de l'intervention providentielle en sa faveur, le livre de Tobie se divise naturellement en deux parties principales racontant successivement les tribulations de Tobie et de Sara, sa future belle-fille, et la façon merveilleuse dont Dieu vint en aide à celui qui lui était demeuré fidèle dans le malheur.

Ire partie. Vertus et épreuves de Tobie et de Sara (I, 1-III, 23). — Le héros du livre est un Israélite de la tribu de Nephtali, emmené captif au temps de Salmanasar, roi des Assyriens. La fidélité envers Jahvé et la charité envers le prochain, dont il avait jadis donné l'exemple, ne se démentirent pas durant la captivité, I, 1-10, non seulement aux jours de la bienveillance du roi Salmanasar, mais encore au temps de la persécution des enfants d'Israël sous le règne de son successeur, Sennachérib. Les soins donnés par Tobie à la sépulture de ses frères, victimes de la persécution, lui attirèrent la colère du roi, qui ordonna de le mettre à mort et de lui enlever tous ses biens. Le massacre du tyran par ses propres fils permit à Tobie de rentrer dans sa maison et de recouvrer tous ses biens. I, 11-25. De nouveau, malgré le danger encouru, il ne manquait pas d'assurer la sépulture aux cadavres de ceux de ses frères qui avaient été tués. II, 1-9.

L'épreuve n'allait pas tarder à l'atteindre dans l'accomplissement même de son œuvre de charité. Un jour qu'il rentrait exténué de ses travaux nocturnes de sépulture et pendant qu'il dormait au pied de la muraille de sa maison, la fiente d'un nid d'oiseaux lui tomba sur les yeux et il devint aveugle. II, 10-11. Plus forte que l'épreuve fut la patience de Tobie qui resta inébranlable dans la crainte de Dieu. II, 12-24. En butte aux sarcasmes de ses parents et de ses amis, à ceux de sa femme même lui reprochant la vanité de ses espérances et l'inutilité de ses aumônes, le malheureux Tobie cherche un refuge dans la prière et, dans son amertume, demande à Dieu de le délivrer de la vie. II, 14-III, 6.

Au récit des épreuves de Tobie succède, sans transition, celui des infortunes de sa future belle-fille, Sara, fille de Raguel, à Ecbatane en Médie (et non Ragès comme le porte la Vulgate). Mariée sept fois, sept fois Sara avait vu mourir successivement ses époux, tués par un démon du nom d'Asmodée. Une des esclaves de Sara, à l'occasion d'une réprimande, outrage sa maîtresse, l'accusant du meurtre de ses sept maris. Dans son affliction, Sara, comme Tobie, cherche un refuge dans la prière et, comme lui encore, demande d'être retirée de cette terre si elle ne peut échapper à l'infamie de l'opprobre qui l'accable. III, 7-23.

IIe partie. Intervention providentielle en faveur de Tobie et de Sara (III, 24-XII, 22). — La prière des deux affligés fut entendue et l'ange du Seigneur, Raphaël, est envoyé pour les secourir. III, 24-25. A la pensée de sa mort prochaine, Tobie fait à son fils de pieuses recommandations, insistant plus spécialement sur les vertus dont lui-même avait donné l'exemple, surtout la charité envers ses frères. IV, 1-20. Il lui rappelle en terminant un prêt jadis consenti à Gabélus de Ragès et lui demande d'aller recouvrer la somme sur présentation du reçu de l'obligation contractée. IV, 21-23.

A son fils objectant les difficultés d'une telle entreprise, Tobie ordonne de se mettre à la recherche d'un homme fidèle pour en faire son compagnon de voyage et son guide. Celui-ci est trouvé dans la personne de Raphaël, un ange de Dieu, sous l'aspect d'un jeune homme tout préparé à se mettre en route. V, 1-9. Présenté à Tobie qui l'agrée avec joie, Raphaël, dissimulant sa personnalité sous le nom d'Azarias, fils du grand Ananie, reçoit recommandations et bénédiction du saint homme et lui promet de ramener son fils sain et sauf. V, 10-21. Le départ des deux voyageurs ne laisse pas d'inquiéter la mère du jeune Tobie, aussi reproche-t-elle à son mari de les avoir privés de leur fils pour l'envoyer à la recherche d'une malheureuse somme d'argent. Tobie la rassure, ne doutant pas que la protection divine lui garde et lui ramène son fils. V, 22-28.

Au soir de la première journée de marche, les deux voyageurs firent halte aux bords du Tigre. Comme il descendait sur la rive pour se laver les pieds, le jeune Tobie est assailli par un énorme poisson; mais, sur l'ordre de l'ange, il s'en saisit, le vide pour en conserver le cœur, le foie et le fiel, remède, les deux premiers, contre toute espèce de démons, le dernier contre la taie des yeux. VI, 1-9.

L'ange conseille à son compagnon d'aller prendre logis à Ecbatane chez Raguel, de sa tribu et de sa famille, et de lui demander sa fille en mariage. Mais Tobie n'était pas sans avoir appris que celle-ci, qui n'était autre que Sara, avait déjà eu sept maris tués par le démon. Il fait part de ses craintes à Raphaël, celui-ci lui enseigne le moyen de chasser ce démon qui avait fait périr les précédents maris de Sara. VI, 10-22.

Raguel reçoit avec joie ses hôtes, d'autant plus qu'il reconnaît en Tobie le fils de son frère qu'il avait en très haute estime. VII, 1-8. Mais à la demande en mariage de Sara, Raguel est saisi de frayeur redoutant

pour son neveu le sort des premiers maris. Rassuré par l'ange, il consent au mariage, priant le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob de répandre sur les jeunes époux sa pleine bénédiction. vii, 9-20.

Introduit auprès de Sara, Tobie, pour chasser le démon meurtrier, met en œuvre le moyen indiqué par Raphaël, qui relègue l'esprit malfaisant dans le désert de la Haute-Égypte. Tobie exhorte Sara à passer en prières les trois premières nuits de leur mariage. viii, 1-10. Cependant Raguel, inquiet sur le sort du jeune Tobie, avait fait préparer une fosse, mais à la nouvelle qu'il était sain et sauf, sa joie fut grande et aussitôt s'organisèrent les préparatifs du festin des noces. viii, 11-24.

Entre temps, Raphaël se rend à Ragès à la place de Tobie et, ayant recouvré l'argent que devait Gabélus, il ramène ce dernier chez Raguel pour l'associer à la joie de tous dans le festin des noces. ix, 1-12.

Les parents de Tobie, surtout sa mère, s'inquiétaient de l'absence prolongée de leur fils. x, 1-7. Celui-ci, de son côté, avait hâte de rentrer malgré les instances de Raguel. Abondamment pourvus de toutes sortes de biens et d'excellents conseils, les jeunes époux prirent la route de Ninive. x, 8-13.

A mi-chemin, l'ange conseille à Tobie de prendre les devants, sans oublier le fiel qui doit servir à guérir la cécité du vieux Tobie. xi, 1-8. Ainsi fut fait. Dès leur arrivée, salutations et actions de grâces terminées, le remède est appliqué et les yeux de Tobie s'ouvrent de nouveau à la lumière. L'arrivée de Sara avec l'abondance de richesses en argent et en troupeaux met le comble à la joie de tous, fêtée durant sept jours en de grandes réjouissances. xi, 9-21.

L'instrument de tels bienfaits, le compagnon de voyage de Tobie, méritait bien un témoignage extraordinaire de reconnaissance. Aux instances de ceux qu'il avait si merveilleusement assistés, l'ange Raphaël répond en dévoilant sa véritable nature et en les invitant à rendre grâces à Dieu qui a entendu la prière de son serviteur et récompensé ses œuvres de piété et de charité. Après quoi il disparaît soudain à leurs regards. xii, 1-22.

La conclusion de cette belle histoire est formulée dans un cantique du vieux Tobie à la louange du Seigneur, à laquelle est convié le peuple choisi en reconnaissance des bienfaits qu'un avenir glorieux lui réserve. xiii, 1-xiv, 1.

Le livre se termine par les derniers conseils de Tobie parvenu à un âge avancé dans la joie et la crainte de Dieu. Son fils quitte Ninive menacée de ruine, pour finir ses jours au pays de ses beaux-parents. xiv, 2-17.

II. But du livre. — L'histoire de Tobie apparaît, d'après cette analyse, une histoire édifiante, écrite par son auteur non pas tant pour nous faire connaître les différentes péripéties de la vie de son personnage que pour nous inculquer un certain nombre de leçons qui se dégagent tout naturellement des événements rapportés. Tobie se révèle, en effet, comme l'exemple vivant de la fidélité la plus scrupuleuse aux prescriptions de la Loi jusque dans les moindres détails, tandis que la succession de sa mauvaise et de sa bonne fortune est la démonstration de la providence et de la justice divine qui ne laissent pas sans rétribution la piété et surtout la charité envers le prochain; elle est l'illustration vivante de la parole du psalmiste : « Heureux celui qui prend souci du pauvre! Au jour du malheur Jahvé le délivrera. Jahvé le gardera et le fera vivre : et il sera heureux sur la terre, et tu ne le livreras pas au désir de ses ennemis. » Ps., xli, 2-3. « Toutes choses, dira dans le même sens saint Paul, concourent au bien de ceux qui aiment Dieu. » Rom., viii, 28. Quelle leçon pour le juste au sein de l'épreuve même la plus douloureuse et en apparence la moins justifiée, leçon non seulement de confiance et d'abandon en la providence, mais aussi de fidélité généreuse dans l'accomplissement du devoir soit envers Dieu, soit envers le prochain!

A cette leçon capitale du livre de Tobie s'en ajoutent d'autres secondaires qui contribuent d'ailleurs à en dégager les divers éléments, telles que la valeur des observances légales et plus encore de l'aumône et de la piété envers les morts, la reconnaissance pour les bienfaits divins, les devoirs des parents envers leurs enfants et réciproquement, sans parler de l'enseignement de vérités religieuses, comme celles de l'existence et du ministère des anges auprès des hommes, de l'influence néfaste des mauvais esprits, etc.

III. Nature du livre. — Livre d'édification l'ouvrage l'est certainement par le récit des épreuves et de la récompense de Tobie; mais est-il en même temps un livre d'histoire, et la constante préoccupation de dégager la leçon des événements n'a-t-elle pas suggéré ces derniers ou du moins ne les a-t-elle pas sensiblement modifiés pour les mieux adapter à leur fin édifiante? Telle est la question que soulève le but poursuivi par l'auteur du livre de Tobie et qui a reçu des réponses assez divergentes.

1° *Le livre est-il un récit historique?* — En premier lieu il y a celle des tenants de l'historicité entendue au sens strict. Ils sont nombreux parmi les catholiques; peut-on toutefois qualifier l'opinion de traditionnelle? Il ne le semble pas, si l'on observe que la tradition juive, non plus que la plus ancienne tradition chrétienne, ne s'est guère prononcée en la matière. Dans l'antiquité chrétienne, en effet, notre livre, en dehors d'une explication morale et allégorisante de saint Ambroise, a été à peine commenté et, des quelques allusions rencontrées chez d'autres Pères, il est difficile de conclure à une opinion traditionnelle en faveur de l'historicité du livre de Tobie. Sans doute figure-t-il dans la version des LXX et dans les versions qui en dérivent parmi les livres historiques, à la suite d'Esdras et de Néhémie; il en est de même dans les listes des écrits canoniques et de ce fait on a volontiers tiré la conclusion qu'un tel livre était historique.

C'est du reste ce que vient confirmer le récit lui-même qui, par son caractère nettement objectif, laisse entendre que son auteur, tout en poursuivant un but didactique, voulait en même temps rapporter un événement réel, du moins dans son ensemble. N'est-ce pas ce qu'insinue déjà l'inscription de la traduction grecque βίβλος λόγων, correspondant à l'hébreu *sêphér debârîm* et annonçant la relation de faits historiques. Dans le même sens on observe l'emploi de la première personne dans les trois premiers chapitres d'après les meilleurs textes; Tobie y ferait lui-même le récit des événements rapportés. L'ordre donné, xii, 20, de raconter toutes les merveilles survenues et, d'après le grec, de les écrire dans un livre, suggère également la réalité des faits.

D'autre part les précisions topographiques, chronologiques, généalogiques, nombreuses au cours du récit, composent un cadre historique qui s'adapte naturellement à la relation d'événements eux-mêmes historiques. Particulièrement significatifs à cet égard sont les renseignements détaillés sur la famille et la tribu de Tobie, ainsi que sur leurs relations. La présence d'éléments de caractère assyro-babyloniens comme la rédaction de l'acte de mariage, vii, 17, les conditions du prêt d'argent, v, 3, témoigne en faveur du caractère historique plutôt que poétique du récit.

Il n'est pas jusqu'au but d'instruction et d'édification, si souvent mis en avant pour contester le caractère d'historicité du récit, qui ne puisse être invoqué en sa faveur. La leçon, en effet, qu'entend donner l'auteur, n'aura-t-elle pas plus d'autorité et partant d'effi-

cacité, si elle s'appuie sur des faits réels et non sur de simples fictions, présentées sous quelque forme que ce soit, parabole ou roman? La rédaction, d'ailleurs, du livre de Tobie apparaît tout à fait étrangère au genre de la parabole; quant au roman qui, certes, s'accommode fort bien des plus minutieuses précisions sur le temps, les lieux et les personnes, il resterait à savoir si un tel genre, celui du roman à couleur historique, a pu trouver place dans la littérature biblique; or, a-t-on justement remarqué, le roman ainsi entendu est un genre littéraire que l'antiquité orientale n'a jamais pratiqué. Cf. *Rev. bibl.*, 1920, p. 520.

2° *Part possible de fiction.* — Malgré cet ensemble de considérations, des critiques de plus en plus nombreux, parmi lesquels maints auteurs catholiques, ne croient pas pouvoir admettre ce caractère historique du livre de Tobie. Les raisons de leur attitude sont les suivantes.

Dans l'Ancien Testament, il n'est pas de livre à caractère nettement historique qui ne soit en même temps et plus ou moins écrit dans un but d'instruction et d'édification. Les réflexions du IVe livre des Rois sur la ruine du royaume d'Israël en sont une preuve manifeste. Et cependant, entre ces livres et notre livre la différence ne laisse pas d'être très marquée tant pour le fond que pour la forme. L'élément historique, en effet, n'apparaît ici que comme le moyen ordonné en vue d'une leçon. C'est celle-ci qui inspire l'auteur dans le choix et la disposition de ses matériaux; peu lui importe la vraisemblance des personnages ou des événements, si la leçon se dégage de la narration avec force et netteté. Pour que le lecteur ne s'y trompe pas, cette narration est à maintes reprises interrompue par des discours assez longs qui insistent sur la leçon à tirer des événements rapportés, IV, 3-23; XII, 6-20; XIV, 6-13, sans parler de courtes exhortations ou de formules de prière. La mention de Jérusalem au début du livre, I, 6, comme le seul vrai sanctuaire du Dieu d'Israël, et son exaltation à la fin du livre dans le cantique de Tobie soulignent la valeur religieuse du récit dont l'intérêt n'est pas celui d'une famille juive, si extraordinaire soit-elle, mais celui de la nation elle-même tout entière, appelée aux plus éclatantes destinées : « Tu rayonneras (Jérusalem) d'une lumière resplendissante, et tous les pays de la terre se prosterneront devant toi. » XIII, 13.

Non moins que cette intention didactique manifeste, certaines particularités du récit supposent que l'auteur en usait assez librement dans la rédaction de son œuvre, où la part de l'imagination n'est pas exclue. Maints dialogues ou monologues, par exemple, sont reproduits textuellement, aux chapitres III, X, XI, comme l'expression des pensées et des sentiments de tel personnage, alors que nul témoin n'était là pour les avoir entendus. Faudra-t-il, pour en rendre compte, dire que leurs auteurs ont tenu un journal où ils auraient consigné leurs réflexions? C'est peu probable, si l'on observe que, tandis que les événements racontés sont situés au VIIIe-VIIe siècle, idées et préoccupations religieuses correspondent bien plutôt à la période du judaïsme postexilien. Le caractère artificiel de la composition s'avère encore dans la parfaite concordance établie entre les événements qui intéressent respectivement Tobie et Sara; c'est ainsi que la dure épreuve qui s'abat sur tous deux les frappe au même jour, II, 11; III, 7, l'un à Ninive, l'autre à Ecbatane; la prière que dans leur détresse ils adressent à Dieu est exaucée au même moment, III, 24-25. Même remarque peut être faite au sujet du sort identique des sept maris de Sara, VI, 14.

Quelques divergences se rencontrent encore çà et là, dont un genre littéraire qui ne prétend nullement au caractère strictement historique peut fort bien s'accommoder, mais qui ne pourraient guère échapper au reproche de contradiction dans un ouvrage historique. C'est ainsi que Sara ignore tout d'un proche parent, qui d'après la loi de Moïse, devrait l'épouser, III, 15 (d'après le grec), tandis que Raguel est informé de la situation, VII, 10 sq. (grec). Comment, dès lors, sa fille ne l'aurait-elle pas été également? D'après I, 6, Tobie était seul à se rendre à Jérusalem en pèlerinage aux jours de fête, alors que, selon V, 14 (grec), il avait avec lui des compagnons. L'affirmation de Raphaël, V, 8, relative à ses voyages à Ecbatane et à ses séjours chez Raguel, ne laisse pas que de paraître du domaine de la légende plutôt que de celui de l'histoire. Ici, I, 25, Tobie rentre dans la possession de tous ses biens; là, II, 19, Anne, sa femme, n'en est pas moins obligée d'assurer par le travail de ses mains la subsistance des siens et pourtant, outre les biens recouvrés, Aḥikar, l'Achior de la Vulgate, le neveu de Tobie, avait assuré pendant deux ans l'entretien de la famille de son parent. II, 10 (grec).

En matière historique on n'a pas manqué de relever un certain nombre d'inexactitudes. Ce n'est pas, a-t-on observé, Salmanasar (727-722) qui déporta la tribu de Nephtali en Assyrie, mais son prédécesseur Téglatphalasar III (745-727). Cf. IV Reg., XV, 29. Le nom d'Enémessar, qu'on lit dans le grec à la place de celui de Salmanasar, ne saurait être entendu de Sargon, le conquérant de Samarie; d'ailleurs, toutes les anciennes versions, les plus importantes, portent le nom de Salmanasar dont l'authenticité n'est pas douteuse. A sa place devrait se lire, I, 18, le nom de Sargon, le père de Sennachérib. L'auteur du livre de Tobie a puisé ses informations sur les monarques assyriens dans les livres des Rois plutôt que dans les annales assyriennes : la comparaison entre I, 24 de notre livre et IV Reg., XIX, 37, passages relatifs à l'assassinat de Sennachérib par ses propres fils, est assez significative. Il n'y a pas lieu toutefois d'insister sur de telles inexactitudes qui peuvent être le fait non de l'auteur même, mais de quelque rédacteur ou copiste peu expert dans la lecture ou l'interprétation des noms propres assyriens.

Dernière et non des moins graves objections contre le caractère historique du livre de Tobie, sa comparaison avec le conte ou le roman connu sous le nom d'*Histoire du sage Aḥikar* ou *Histoire et Sagesse d'Aḥikar l'Assyrien.*

A plusieurs reprises apparaît dans le livre de Tobie le nom d'un personnage qu'on identifie, malgré quelques variantes dans l'orthographe du mot (Achior, Acheicharos, Achiacharos) avec Aḥikar le héros de l'*Histoire d'Aḥikar*, bien connue dans l'antiquité dès le Ve ou même le VIe siècle avant notre ère. La Vulgate ne le mentionne qu'une seule fois, XI, 20 : Achior et Nabath, cousins de Tobie, vinrent trouver Tobie avec joie et le félicitèrent de tous les bienfaits de Dieu à son égard. Anciennes versions latines et textes grecs sont plus explicites. D'après le *Sinaïticus* (édition de Nau, dans *La sainte Bible polyglotte* de Vigouroux, t. III, p. 466-523), Aḥikar établi intendant et maître des comptes de Sacherdonos (Asaraddon), fils de Sennachérib, roi d'Assyrie, avait intercédé pour Tobie, son oncle, pour lui permettre de se rendre à Ninive, I, 21-22; il assura sa subsistance pendant deux ans jusqu'à son départ pour l'Élymaïde, II, 10; avec Nadab il s'associe à la joie de Tobie pour la guérison de sa cécité et le retour de son fils, XI, 17, 18; dans le discours qu'il prononce avant de mourir, Tobie tire pour son fils la leçon de la conduite d'Aḥikar, sauvé du piège de la mort parce qu'il lui avait fait l'aumône, tandis que Nadab était descendu dans les ténèbres éternelles pour avoir cherché à tuer Aḥikar, XIV, 10; enfin, avant sa mort, Tobie entendit raconter la prise de Ninive et vit les prisonniers qui furent emmenés en Médie

par Aḥikar, roi de Médie, xiv, 15. Le *Vaticanus* et l'ancienne version latine contiennent les mêmes faits avec quelques variantes.

Ces quelques passages ne nous renseigneraient guère sur le personnage, si nous n'avions pour le mieux connaître l'histoire et le recueil de sentences connus sous le nom d'*Histoire et Sagesse d'Aḥikar l'Assyrien*. Autant qu'on peut dégager sa physionomie des traits légendaires qui l'ont plus ou moins altérée au cours des siècles, Aḥikar se présente comme le chancelier et le devin de Sennachérib (705-681), puis de son fils, Asaraddon III (681-669); il était remarquable par sa grande sagesse et son habileté. Sans enfant, il adopta son neveu Nadan ou Nabath qu'il combla de bienfaits. En retour celui-ci, âme ingrate, réussit à persuader le roi que son ministre le trahissait. Condamné à mourir, le malheureux Aḥikar est sauvé par l'officier chargé de l'exécution et dont il avait jadis épargné la vie. Dans la suite, le roi ayant appris que son ministre est encore en vie et qu'il a été victime d'une odieuse calomnie, le rappelle à la cour et le rétablit dans ses fonctions, tandis que Nadan, frappé par la justice divine, meurt misérablement. Cf. Cosquin, *Le livre de Tobie et l'histoire du sage Aḥikar*, dans *Revue biblique*, 1899, p. 54-57. Cette histoire existe en différentes langues et de nombreuses versions, preuves de son crédit. La plupart des recensions en sont d'époque relativement récente, si l'on excepte quelques fragments trouvés dans les papyrus d'Éléphantine et qui remonteraient au ve siècle avant notre ère. Cf. Sachau, *Aramäische Papyrus und Ostraka aus Elephantine*, 1911, tab. 40-50; Pirot, *Aḥikar*, dans *Dict. de la Bible, Suppl.*, t. i, col. 201-202.

Du caractère de ce récit, fable ou histoire, il est très disputé. Pour l'historicité, tout au moins du récit primitif, auquel les additions légendaires n'ont pas dû manquer par la suite, tiennent : Nau, *Histoire et Sagesse d'Aḥikar l'Assyrien*, Paris, 1909, p. 29; Hagen, *Lexicon biblicum*, au mot *Achiacharus;* Pirot, *loc. cit.*, col. 199; Galdos, *Comm. in lib. Tobit*, 1930, n. 71-74. Par contre ne veulent voir dans ce récit qu'une adaptation littéraire de vieux contes orientaux sans le moindre élément historique : Cosquin, *art. cit.*, p. 50-82; E.-J. Dillon, *Aḥikar the wise. An ancient hebrew folkstory*, dans *The Contemporary Review*, mars 1898, p. 362-386. Entre ces deux extrêmes une opinion moyenne, qui voit dans l'histoire d'Aḥikar une tradition populaire basée sur un fond historique, s'approcherait peut-être davantage de la vérité; c'est celle d'Ed. Meyer, *Der Papyrusfund von Elephantine*, Leipzig, 1912, p. 119. Non moins partagées sont les opinions sur l'origine de l'histoire d'Aḥikar : selon les uns elle serait d'origine juive, selon d'autres, persane ou plus probablement babylonienne.

Un problème se pose dès lors, celui des rapports entre les histoires de Tobie et d'Aḥikar; y a-t-il dépendance de l'une vis-à-vis de l'autre? si oui, quelle est celle qui est dans la dépendance de l'autre? Les réponses à cette double question sont loin d'être concordantes. Il importe tout d'abord de noter que, depuis la découverte des papyrus d'Éléphantine, on ne saurait plus guère contester l'antériorité de l'*Histoire d'Aḥikar* sur le livre de Tobie; celle-ci est communément admise. Cf. Pirot, *loc. cit.*, col. 205. Ainsi se trouve exclue la dépendance de l'Histoire du sage assyrien vis-à-vis du livre de Tobie. Faut-il par contre admettre l'hypothèse inverse? Nullement, malgré l'influence exercée par l'Histoire d'Aḥikar sur les littératures profanes. Cf. Pirot, *ibid.*, col. 202-203. Sans doute, il est bien question dans les deux récits des mêmes personnages, désignés sous les noms, ici d'Aḥikar et de Nadan, et là, d'Achior et de Nabath, dont la mention au livre de Tobie demeurerait assez obscure si l'*Histoire du sage Aḥikar* n'était venue nous apporter quelques précisions à leur sujet. Il apparaît de même hors de conteste que les héros des deux récits vécurent tous deux à Ninive du temps des rois Sennachérib et Asaraddon et que l'histoire d'Aḥikar était bien connue et estimée à cause de ses maximes de sagesse dans les milieux éclairés du judaïsme. Malgré ces quelques points de contact, les deux récits s'avèrent tellement différents, aussi bien pour le thème général que pour le caractère religieux, qu'il ne saurait être question d'une dépendance littéraire quelconque du livre de Tobie par rapport à l'*Histoire d'Aḥikar*, et cela d'autant plus que les quelques passages faisant allusion à cette histoire ne font pas partie de la trame du récit du livre de Tobie et pourraient en être distraits sans nuire à l'ensemble. Ce qui ne veut pas dire que ces passages soient à tenir pour des interpolations, car leur présence dans les témoins les plus importants du texte en garantit l'authenticité. Cf. A. Miller, *Das Buch Tobias*, p. 12-13.

Reste une dernière question, qui est à l'origine du problème des rapports entre les deux récits : l'introduction du personnage d'Aḥikar dans le livre de Tobie implique-t-elle la non-historicité de ce livre? L'indépendance du récit biblique à l'endroit de l'histoire du sage assyrien ne permet pas de dire que celle-ci, quelle que soit d'ailleurs son caractère, ait eu quelque influence sur le genre littéraire du livre de Tobie, pour ou contre sa véracité historique. Si, d'autre part, Aḥikar est, selon toute vraisemblance, un personnage réel, dont l'histoire renferme un noyau historique caché sous des détails légendaires, on n'est pas autorisé, du fait de son introduction dans l'histoire de Tobie, à conclure au caractère fictif de cette histoire.

On ne l'est pas davantage par la comparaison avec le conte du *Mort reconnaissant*. D'après la version arménienne de ce conte oriental, un marchand rencontre, au cours d'un voyage, des gens qui outrageaient le corps d'un mort, parce que celui-ci leur devait de l'argent. Le charitable marchand paie les créanciers et assure une sépulture honorable au mort. Dans la suite, devenu pauvre lui-même, il épousera, sur le conseil d'un mystérieux serviteur, animé par l'esprit du mort qu'il avait fait enterrer, la fille d'un homme riche dont les précédents époux au nombre de cinq avaient été tués par un serpent, la nuit même des noces. Cette fois, le serpent, au moment où il allait faire une nouvelle victime, est tué par le serviteur qui révèle son identité à celui qui, jadis, lui avait été secourable. Les analogies entre ce conte et l'histoire de Tobie et de Sara ne manquent pas. Avant d'en tirer quelque conclusion, il faut observer que le texte et la date de la légende sont tout à fait incertains. S'il y a dépendance, elle serait à chercher plutôt du côté du conte du *Mort reconnaissant*. D'ailleurs, des différences essentielles peuvent être relevées entre les deux récits : tandis que la sépulture assurée au mort est, dans un cas, l'unique raison du salut merveilleusement accordé, dans l'autre, elle n'est ni la seule ni la plus importante. Tob., xii, 12 sq. L'instrument de ce salut revêt ici la forme d'un serviteur et là celle d'un ange; au serpent du conte oriental s'oppose Asmodée, le démon invisible du récit biblique. L'idée générale de la bienfaisance toujours récompensée, commune aux deux récits, n'implique pas entre eux une nécessaire dépendance littéraire. Cf. E. Cosquin, *Le livre de Tobie et l'Histoire du sage Aḥikar*, dans *Revue biblique*, 1899, p. 81, n. 1; p. 513-521; K. Simrock, *Der gute Gerhard und die dankbaren Toten*, Bonn, 1856; S. Liljeblad, *Die Tobiasgeschichte und andere Märchen mit toten Helfern*, Londres, 1927; A. Miller, *op. cit.*, p. 10.

Que conclure de cet ensemble de considérations sur la nature du livre de Tobie et son caractère historique? C'est, tout d'abord, qu'en raison de ces consi-

dérations mêmes on ne saurait déclarer impertinente la question de savoir si l'auteur du livre de Tobie n'aurait point voulu proposer son enseignement sous le voile d'une fiction. Cf. *Initiation biblique*, Paris, 1939, p. 100. C'est, ensuite, que, dans les raisons invoquées contre le caractère historique du livre, on n'en voit pas de décisives contre la réalité des parties essentielles du récit, contre l'existence par conséquent d'un noyau historique. Ceci dit, il faut bien reconnaître que le livre de Tobie ne saurait être envisagé et interprété comme un livre strictement historique. Quant à distinguer par le détail ce qui est histoire proprement dite et sa mise en œuvre par l'auteur même en conformité avec son but, ce qui est de la tradition orale ou écrite, ce qui est enfin apport des remaniements et traductions, c'est une œuvre devant laquelle la critique s'avère impuissante; l'étude doctrinale du livre requiert davantage son attention.

IV. Langue originale. Texte actuel. — La perte du texte original du livre de Tobie pose, entre autres questions, celle de la langue dans laquelle ce livre a été primitivement écrit. Faute d'éléments sûrs, la question n'a pu encore recevoir de réponse décisive; la conviction toutefois s'impose de plus en plus que la langue originale était sémitique, sans pour autant que l'on ait chance de la retrouver dans les quelques textes araméens ou hébreux connus du livre de Tobie.

1° *L'original.* — Saint Jérôme n'avait-il pas répondu à notre question quand il affirmait dans sa préface au livre de Tobie, *P. L.*, t. xxix, col. 23, que celui-ci était écrit en araméen, *chaldæo sermone conscriptum?* Que l'affirmation du saint docteur puisse constituer un témoignage décisif en la matière, pas plus que certaines affirmations du même ordre relatives à ses travaux de correction ou de traduction de textes bibliques, c'est ce qu'on ne saurait démontrer. Cependant lui-même affirme que ce n'est que par l'intermédiaire d'un interprète hébreu qu'il a donné sa traduction latine; il apparaît d'autre part que celle-ci a subi très nettement l'influence de l'ancienne version latine, tandis que le texte araméen, publié par Neubauer, *The Book of Tobit. A Chaldee Text*, Oxford, 1878, ne semble pas y avoir laissé une trace bien marquée.

Pour résoudre le problème de la langue originale du livre de Tobie, puisque le témoignage de saint Jérôme ne saurait y suffire, il reste l'examen des textes grecs, les plus anciens et les meilleurs que l'on connaisse. De ceux-ci on a même cru devoir faire les témoins du texte original en raison d'expressions d'une grécité trop pure pour être le fait d'un traducteur; mais de telles expressions n'apparaissent pas en nombre suffisant pour trancher la question. D'autant qu'en regard on n'a pas manqué d'apporter, en nombre considérable au contraire, des hébraïsmes et des sémitismes qui, manifestement, trahissent un original sémitique, non moins que le genre de la narration avec son défaut de construction des propositions, reliées entre elles par le monotone καί, le waw consécutif, qui revient si souvent dans les quinze versets du chapitre ii par exemple. Cf. P. Joüon, *Quelques hébraïsmes du Codex Sinaiticus de Tobie*, dans *Biblica*, 1923, p. 168-174. Enfin, en faveur d'un original sémitique, on a relevé, au moins comme témoignage indirect, la couleur nettement sémitique des plus anciens et des meilleurs manuscrits de l'ancienne version latine, particulièrement sensible dans le livre d'Esther, où, en maints endroits, la version suit l'hébreu contre le grec et le syriaque.

Si donc, on peut tenir à peu près pour certain que la langue originale du livre de Tobie est sémitique, on ne saurait préciser la nature de cette langue, l'hébreu ou l'araméen. Les avis sont assez partagés parmi les critiques. L'affirmation de saint Jérôme, nous l'avons vu, n'est pas décisive en faveur d'un original araméen, non plus d'ailleurs qu'une remarque d'Origène. *Ep. ad Africanum*, 13, *P. G.*, t. xi, col. 80.

2° *Le texte actuel.* — Si le texte original du livre de Tobie est perdu, il ne manque pas en revanche de traductions, qui témoignent de la faveur et de la diffusion de ce livre dans l'antiquité. Ces traductions présentent entre elles de nombreuses différences qui intéressent non seulement la forme mais encore le fond même du livre, et en l'absence d'un point de comparaison possible avec l'original, il est difficile de se prononcer sur l'origine autant que sur la valeur de ces traductions.

On les répartit généralement en trois groupes : *Un premier groupe* est constitué tout d'abord par les deux manuscrits *Vaticanus (B) et Alexandrinus (A)*, offrant un texte à peu près identique pour notre livre; puis par la plus grande partie des minuscules et le papyrus d'Oxyrhynchos *1594*, du iiie siècle. C'était le texte en usage dans l'Église grecque; les nombreuses traductions qui en ont été faites, syriaque, i-vii, 5, éthiopienne, copte, hébraïque (celle dite de Fagius), témoignent de sa large diffusion. *La Bible Polyglotte* de Vigouroux donne en première colonne le texte de l'édition sixtine, basée sur le *Vaticanus*, avec les variantes les plus importantes. Cf. Rahlfs, *Septuaginta...*, 1935.

Un deuxième groupe est représenté par le *Sinaiticus* (א), dont le texte est sensiblement différent de celui du groupe précédent. On y relève deux lacunes assez importantes au c. iv, 7-19 *b* et au c. xiii, 8-11 *c*. L'ancienne version latine dépend de ce texte, pour la recension critique duquel elle est un élément précieux. Les autres versions qui en dépendent également, comme la Vulgate, les versions araméenne et arabe, attestent l'ampleur de son influence.

Le plus important témoin de ce groupe est l'antique version latine, qui, en maints endroits, présente un texte nettement meilleur que celui du *Sinaiticus* et permet ainsi la reconstitution du texte, entre autres pour les deux lacunes signalées ci-dessus des c. iv, 7-19 *b* et xiii, 8-11 *c*. Il faut reconnaître toutefois que cette ancienne version n'a pas été sans subir l'influence d'autres recensions, sans parler d'altérations, d'additions et de corrections. Dom De Bruyne avait entrepris l'inventaire des manuscrits de l'ancienne version latine pour les livres de Tobie et de Judith, comme il l'avait fait pour les livres des Machabées, environ quinze manuscrits. De ce travail, non encore publié, mais dont l'auteur d'un commentaire du livre de Tobie, dom Athanase Miller, a pu prendre connaissance, il résulte que, pour la reconstitution du texte original du *Sinaiticus* à l'aide de l'ancienne version latine, suffisent en général deux mss de cette dernière : le *6239* de Munich *(VLm)*, du viiie siècle, édité par J. Belsheim, et le *Sangermanensis 15* (Saint-Germain-des-Prés), également du viiie siècle *(VLa)*, édité jadis par Sabatier; tous deux, malgré quelques fautes légères, en donnent le meilleur état. Dom Athan. Miller, *Das Buch Tobias*, Bonn, 1940, p. 18 (dans *Die Heilige Schrift des A. T.* de Fr. Feldmann et H. Herkenne).

Quant à la Vulgate, sa valeur objective et critique est sujette à des appréciations diverses. Cf. Schumpp, *Das Buch Tobias*, 1933, p. xxviii sq. Si, d'une part, on ne peut guère mettre en doute que saint Jérôme ait utilisé un texte araméen, comme l'indiquent : 1° l'emploi de la troisième personne au début du récit jusqu'à iii, 6, qu'on ne retrouve que dans la version araméenne; 2° sa relative concision; 3° l'attribution du même nom de *Tobias* au père et au fils, contrairement à l'ancienne version latine et à toutes les recensions grecques, d'autre part, maints indices décèlent une étroite dépendance de la Vulgate à l'endroit de

cette ancienne version latine, dépendance qui, par endroits, est si marquée qu'il ne peut être question que d'une simple copie, par exemple xii, 7; c'est encore cette dépendance qui explique la présence dans la Vulgate de fautes provenant des manuscrits défectueux de l'ancienne version, cf. par exemple ii, 4, 9, 10; vi, 5; vii, 9; xi, 11, 18; xii, 11, etc.; ou encore d'expressions étrangères au latin habituel de saint Jérôme soucieux de correction, tel iii, 5, *sinceriter;* iii, 4, 7, *improperium;* v, 21, *comitetur vobiscum;* v, 27, *comitetur ei.* La rapidité avec laquelle se fit la traduction, une journée y suffit, ne permettait guère d'éviter de telles imperfections.

Faut-il pour autant refuser à la Vulgate toute valeur, ainsi que le veulent Fritzsche et Nöldeke? Non, de l'avis d'autres critiques, Schulte, Gutberlet et surtout Galdos, qui la jugent : *aliis longe superior... in rebus et ideis. Commentarius in librum Tobit*, 1930, n. 86; dans le même sens F. Ogara, dans *Gregorianum*, 1934, p. 613. Exact à certain point de vue, selon la remarque de dom Athan. Miller, ce jugement ne tranche pas la question de savoir si les leçons qui lui sont propres sont en fait plus proches du texte original inspiré que les autres recensions. Ce n'est pas, semble-t-il, le cas, à en juger du moins par la tendance théologique qui la distingue de tous les autres témoins, soit dans la conception idéale du mariage, iii, 18-19; vi, 17-22, soit dans celles de la piété, dont la crainte de Dieu est un élément essentiel, i, 4-8, 15; ii, 9, 12-18; iii, 15-18; ix, 12; xiv, 4, 7, 15-17; d'autant plus que, dans ces passages aussi bien que dans quelques autres, l'expression de la pensée fait songer aux doctrines eschatologiques d'époque tardive et même chrétienne, iv, 3, 10. Dans le même sens on a relevé, à côté d'amplifications manifestes comme ii, 12-18; iii, 16-23; vi, 16-22; vii, 13-15, des abréviations et même des omissions, ainsi : i, 4, 6-7, 8, 22-25 (cf. *Sinaïticus*, i, 19-22); iii, 16 (*Sinaïticus*, 14-15); v, 19 (*Sinaïticus*, 14-15); xiv, 6-9 (*Sinaïticus*, 4-7). Dans ces omissions en particulier, on retrouve la manière caractéristique de saint Jérôme, laissant de côté tel détail jugé peu important ou tel personnage dont la mention n'intéresse pas de très près la trame du récit, par exemple, v, 19, pour Ananie et Nathan (Jonathas dans le *Vaticanus*), ou encore passant sous silence tel épisode qui pourrait paraître choquant, comme la résolution de Sara de mettre fin à ses jours pour échapper à tous ses malheurs, iii, 10. De cet ensemble de remarques se dégage la conclusion que la Vulgate n'est pas de première valeur pour la critique textuelle du livre de Tobie; conclusion qui n'infirme en rien l'intégrité substantielle de la Vulgate, non plus que sa valeur dogmatique. Cf. A. Miller, *op. cit.*, p. 20. Pour la comparaison des deux textes, Vulgate et grec, cf. Galdos, *op. cit.*

La version araméenne, qui appartient à ce même groupe, est tenue en haute estime par son éditeur, Neubauer, qui prétend même que dans sa forme complète — il manque maintenant les c. xiii et xiv — elle aurait été l'original araméen dont parle Jérôme et ne dépendrait pas en conséquence des textes grecs du deuxième groupe. Estimation et jugement qu'on ne saurait partager; la comparaison, en effet, avec le texte grec établit que la version araméenne en est inséparable, encore qu'il ne soit pas toujours possible de préciser la nature des rapports des deux textes. Cf. A. Miller, *op. cit.*, p. 18.

Un troisième groupe est constitué par un petit nombre de manuscrits minuscules, *44*, *106*, *107*, du moins pour ce qui est des c. vi, 7-xiii, 8, car, au commencement, on y lit le texte de la seconde recension. Dans la version syriaque Peschitto, le début i, 1-vii, 12 est également de cette même recension, tandis que la suite donne un texte à peu près identique à celui de notre troisième groupe, auquel on rattache encore les quelques versets du c. ii, 2, 3, 4, 8, trouvés sur le papyrus *1076* d'Oxyrhynchos. Nau, dans la *Polyglotte* de Vigouroux, y ajoute pour les c. vi, 6-x, 7, le texte du manuscrit *609* de Paris (P^3, ou *610* de Rahlfs) qui représenterait le plus fidèlement, d'après Ceriani, la révision faite au commencement du ive siècle par l'évêque égyptien Hésychius. Le texte de cette troisième recension, aujourd'hui fragmentaire, reproduisait tout le livre originairement, comme le prouvent les quelques versets du début du papyrus *1076*. Ce texte tient le milieu entre les deux précédentes.

Le problème que soulèvent ces trois recensions grecques du Livre de Tobie se trouve encore compliqué du fait du papyrus *1594* d'Oxyrhynchos, du iiie siècle, qui, avec ses quelques versets, xii, 14-19, présente des variantes qu'on ne retrouve dans aucune des trois recensions.

De ce rapide aperçu se dégage la complexité du problème que pose la reconstitution du texte du Livre de Tobie, en même temps que la très grande difficulté, pour ne pas dire l'impossibilité, d'atteindre, par delà la multiplicité des recensions, le texte original. Seules cependant les deux premières de ces recensions retiennent pratiquement l'attention des critiques, soit parce que l'une et l'autre furent très estimées et répandues dans l'antiquité, soit parce que, sans conteste possible, elles témoignent d'une réelle valeur, encore que, au cours de leur histoire, elles n'aient pas échappé à maints remaniements. Mais à laquelle de ces deux recensions donner la préférence? L'une et l'autre ont leurs partisans. Fritzche, Nöldeke, Vetter, Löhr, Goettsberger, Schumpp tiennent pour la première. Reusch, Schürer, Thackeray, Cornely-Merk, dom De Bruyne et le dernier commentateur en date du Livre de Tobie, Athan. Miller, tiennent pour la seconde. Cf. De Bruyne, *Revue bénédictine*, 1933, p. 260-261; A. Miller, *op. cit.*, p. 21-22.

V. Auteur, date et lieu de composition. — 1° *Origine.* — La tradition ne nous donne que peu ou rien sur l'origine du livre, les anciens Pères ne l'ayant pas interprété, seul saint Ambroise ayant écrit sous le titre de « Tobie » un livre contre l'usure. Dans le texte même, on a relevé quelques indices que certains auteurs ont cru pouvoir retenir comme preuves de la composition du livre, ou du moins d'une partie importante sous forme de mémoires, par les deux Tobie. Dans les anciennes versions, en effet, si l'on excepte la Vulgate et la traduction araméenne (Neubauer), Tobie le père parle à la première personne depuis le début du livre jusqu'au commencement de l'histoire de Sara, i, 1-iii, 6. D'autre part, xii, 20, du moins dans le grec et l'ancienne version latine, rapporte l'ordre donné par Raphaël aux deux Tobie d'écrire tout ce qui s'était passé, πάντα ταῦτα τὰ συμβάντα ὑμῖν (ℵ), πάντα τὰ συντελεσθέντα (BA). On ne saurait toutefois voir l'exécution de cet ordre dans ce qui est dit, xiii, 1 (B), à savoir que Tobie écrivit une prière. S'il est vrai que le récit des c. i, 1-iii, 6 à la 1re personne est plus ancien que celui qui est fait à la 3e personne, on ne peut en conclure que le livre soit de Tobie, car il ne s'agit que du début de la narration et peut-être ne faut-il voir dans cet emploi de la 1re personne qu'un procédé littéraire. Si la Vulgate y a substitué la 3e personne, ce serait, selon dom De Bruyne, que saint Jérôme ne croyait pas à la rédaction du livre par Tobie. Si Tobie n'est pas l'auteur, il ne paraît pas possible d'en indiquer quelque autre. Tout ce qu'on peut dire, d'après le caractère général de l'ouvrage, c'est que son auteur était un Juif. Le nom de Tobie a été donné au livre, ainsi que celui de Ruth par exemple à un autre livre de l'Ancien Testament, pour en marquer simplement le héros principal.

2° *Date.* — Quant à la date de composition du livre, l'absence de toute donnée formelle à ce sujet dans le livre même oblige à recourir aux quelques indices fournis par le texte, indices dont l'interprétation est loin d'être concordante. C'est ainsi que les dates proposées s'échelonnent du v[e] au II[e] siècle avant notre ère, pour ne rien dire d'une opinion extravagante qui reporte l'ouvrage au II[e] siècle de notre ère.

Sans prétendre, dans l'état actuel des données du problème, fixer une époque précise pour la composition du livre de Tobie, on peut s'en tenir à cette conclusion que le livre ne saurait remonter à une époque très ancienne. Pour l'établir, les raisons ne manquent pas. D'après XIV, 6, 16, la destruction de Ninive (612) apparaît aux yeux de l'auteur dans un passé déjà très lointain. Les c. XIII-XIV, supposant la dévastation et la destruction au pays de Juda, nous reportent au temps de la captivité de Babylone et de la ruine de Jérusalem et de son temple, XIII, 11 sq. Une telle époque de misère n'est-elle pas d'ailleurs sans cesse supposée par les constantes exhortations à la pratique de la bienfaisance envers le prochain? Caractéristiques encore d'une époque tardive l'insistance sur la redevance des dîmes et prémices aux prêtres et aux lévites, de même que le souci de la fidèle observation des préceptes de la loi mosaïque. Cf. I, 6-8; VII, 14. Au reste, si le livre remontait aux temps antérieurs à la captivité, on ne voit pas pourquoi, étant donnée la très grande faveur dont il jouissait, son admission au canon juif aurait souffert quelque difficulté.

Les analogies qu'on peut relever entre le Livre de Tobie et la littérature sapientielle tardive tendent également à la même conclusion : tel le ton didactique et parénétique, les formules de prière, la terminologie théologique dont la Sagesse et l'Ecclésiastique présentent maints parallèles. Il n'est pas jusqu'à la manière de reproduire telle prescription de la Loi qui ne révèle l'identité de procédés; que l'on compare entre autres IV, 3 *(Sinaïticus)* avec Eccli., VII, 27-28; II Mach., VII, 27 et le précepte d'Ex., XX, 12 sur le devoir d'honorer son père et sa mère. Pour ce qui est de la doctrine de la rétribution et de sa conception de l'au-delà, notre livre témoigne d'une évolution qui a déjà bien dépassé le point de vue étroit de la rétribution purement matérielle, tandis que les souffrances du juste ne sont pas incompatibles avec l'amitié divine. Cf. *infra* col. 1167.

De rédaction tardive, le Livre de Tobie n'a toutefois pas été composé après le II[e] siècle avant notre ère. On n'y relève, en effet, aucun indice de l'époque troublée des Machabées, non plus que la moindre trace des divisions au sein du judaïsme entre pharisiens et sadducéens dont l'origine remonte au milieu du II[e] siècle. Aucune allusion non plus, et pourtant les occasions ne manquaient pas, aux disputes concernant la résurrection.

VI. Canonicité. — Le Livre de Tobie fait partie des livres deutérocanoniques de l'Ancien Testament; son histoire au point de vue de l'admission au Canon des Écritures est en général celle de l'ensemble de ces livres; saint Jérôme toutefois revient à plusieurs reprises sur le Livre de Tobie pour l'exclure du recueil des Écritures canoniques, ne lui attribuant qu'une valeur d'édification, ainsi dans le *Prologus galeatus*, dans sa préface au Livre de Tobie, *P. L.*, t. XXIX, col. 23-24, dans sa préface aux livres de Salomon, t. XXVIII, col. 1242-1243. Si, dans la pratique, par des citations du Livre de Tobie, il semble moins exclusif, on ne saurait toutefois le mettre en contradiction avec lui-même, car, par la distinction qu'il fait entre les livres que l'Église fait lire pour l'édification et ceux qui servent à confirmer l'autorité des dogmes ecclésiastiques, il ne s'interdisait pas de citer à l'occasion les premiers; ce faisant, il se conformait plus à la tradition et à l'usage ecclésiastique qu'au sentiment des Juifs dont il avait subi l'influence et à sa préférence pour la *Veritas hebraica*.

Une telle attitude rappelle celle de quelques Pères grecs distinguant également entre écrits canoniques et écrits édifiants, laissant de côté les deutérocanoniques dans leurs polémiques avec les Juifs et dans les listes qu'ils dressent des livres canoniques, mais recommandant la lecture des deutérocanoniques aux néophytes qui veulent s'instruire dans la doctrine de piété. Cf. S. Athanase, *P. G.*, t. XXVI, col. 1177; S. Cyrille de Jérusalem, t. XXXIII, col. 500; S. Épiphane, *Hær.*, VIII, 6, t. XLI, col. 213; S. Grégoire de Nazianze, t. XXXVII, col. 472-474; parmi les Occidentaux, S. Hilaire de Poitiers, *P. L.*, t. IX, col. 722.

En dehors de ces quelques témoignages peu favorables à la canonicité du Livre de Tobie, on peut relever ceux de nombreux Pères et écrivains ecclésiastiques empruntant des citations à ce livre sans la moindre réserve sur son caractère sacré. Ainsi S. Polycarpe, *Ep. ad Phil.*, X, 2, cite Tob., IV, 10; XII, 9; le *Pasteur* d'Hermas, *Mand.*, V, II, 3; *Vis.*, I, I, 6, cite Tob., IV, 19; V, 17; Clément d'Alexandrie, *Strom.*, I, 21, cite Tob., IV, 19, *P. G.*, t. VIII, col. 853; *Strom.*, II, 23, cite Tob., IV, 15, *ibid.*, col. 1089; *Strom.*, VI, 12, cite Tob., XII, 8, t. IX, col. 324; Origène, *Ep. ad Afric.*, 13, cite Tob., I, 12 sq., *P. G.*, t. XI, col. 80; *De oratione*, XI, 1; XXXI, 5, cite Tob., III, 16 sq.; XII, 8, 12, 15, *ibid.*, col. 553; S. Cyprien, *Testimonia*, III, 1, cite Tob., II, 2; IV, 5, *P. L.*, t. IV, col. 728; *Test.*, III, 6, cite Tob., II, 14, *ibid.*, col. 736; S. Ambroise commente brièvement le Livre de Tobie, *P. L.*, t. XIV, col. 759-794. Avec S. Augustin les conciles d'Hippone, 393, et de Carthage, 397 et 419, déclarent la canonicité de Tobie parmi les autres deutérocanoniques; de même le pape Innocent I[er] dans sa lettre à Exupère de Toulouse en 405.

Des manuscrits grecs du IV[e] et V[e] siècle, les deux plus anciens, *Vaticanus* et *Sinaiticus*, nous donnent le texte du Livre de Tobie, sans la moindre trace de distinction avec les autres livres. Les monuments anciens par les reproductions de scènes tirées du Livre de Tobie en confirment l'autorité. Dans les catacombes, le jeune Tobie apparaît souvent avec le poisson qu'il tire des eaux du Tigre, parce que les Pères voyaient dans ce poisson le symbole du Christ. Cf. Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, 2[e] éd., 1877, col. 760-761.

La tradition chrétienne sur la canonicité du Livre de Tobie fut confirmée officiellement par le concile de Florence, 1441, et le concile de Trente, 1546, dont la définition fut renouvelée par le concile du Vatican, 1870.

VII. Doctrine. — 1° *Dieu.* — Le Dieu dont Tobie est le fidèle serviteur est le seul tout-puissant, son règne s'étend à tous les siècles, il n'est personne qui puisse échapper à sa main. XIII, 1, 2, 4. S'il gouverne le monde avec justice, aussi bien dans ses œuvres que dans ses jugements, sa miséricorde ne laisse pas que de tempérer la rigueur des châtiments infligés aux pécheurs. III, 2-3. Le recours à la miséricorde divine tient une large place dans les prières soit de demande, soit d'action de grâces : c'est Tobie le père qui prie le Seigneur de ne pas tirer vengeance de ses péchés, III, 3, et le bénit d'avoir usé de miséricorde envers lui et les siens, VIII, 18, de l'avoir châtié sans doute, mais aussi de l'avoir guéri, XI, 17; c'est Sara qui rappelle au Seigneur qu'alors même qu'il est irrité il fait néanmoins miséricorde et pardonne les péchés à ceux qui l'invoquent, III, 13; c'est Raphaël enfin qui invite Tobie et son fils à rendre gloire au Dieu du ciel parce qu'il a exercé envers eux sa miséricorde. XII, 6. Celle-ci

d'ailleurs est priée de ne pas rappeler la mémoire des offenses non seulement de Tobie mais aussi des ancêtres ou de tout le peuple. III, 3. Au retour de la captivité, Esdras adresse à Dieu une requête semblable, I Esdr., IX, 7-9. La mission de l'ange est un effet de cette bonté de Dieu qui envoie Raphaël pour guérir Tobie et délivrer Sara du démon, XII, 14; tout le Livre de Tobie en un mot en est l'illustration et comme l'aurore des sublimes clartés de la parabole de l'enfant prodigue.

2° *Rétribution et immortalité.* — La notion de la rétribution et de l'immortalité, telle qu'elle se dégage du Livre de Tobie, permettra de mieux comprendre la nature de la justice et de la miséricorde divines. De prime abord, les conceptions anciennes sur cette double question de la rétribution et de l'immortalité ne semblent pas y avoir subi d'essentielles modifications; on n'y relève même pas de préoccupation touchant leur insuffisance. Tobie ne recommande-t-il pas à son fils de se souvenir du Seigneur tous les jours de sa vie, car, s'il agit dans la vérité, ses œuvres lui réussiront, de même qu'à tous ceux qui font la justice? IV, 6 (selon les Septante, B). L'aumône est spécialement recommandée comme la garantie d'une bonne récompense pour le jour où la détresse viendrait aussi s'abattre sur nous, IV, 7, 10; le jour de la nécessité ou de la détresse n'est pas à entendre du jour du jugement, comme pourrait l'insinuer la Vulgate, qui, au ℣. 11, mentionne entre autres effets de l'aumône la délivrance du péché, dont les Septante ne disent rien; il n'y est question, au contraire, que de la délivrance de la mort et des ténèbres, c'est-à-dire du Scheol. Peut-on toutefois admettre que pour Tobie, alors privé de toute récompense terrestre, s'ouvrait la perspective d'une rétribution dans une autre vie? Reusch, *Das Buch Tobias, in h. l.* Non certes, car pour l'instant il songeait à son fils, à la fleur de l'âge, et lui-même d'ailleurs ne devait-il pas recevoir dès ici-bas la récompense de sa vie de piété et de charité? Mais l'histoire même du texte prouve que la pensée en débordait la lettre : la version hébraïque de Sébastien Münster traduit le ℣. 10 : « Qui donne l'aumône verra la face de Dieu »; l'autre version hébraïque, dite de Fagius, délivre du jugement de la géhenne celui qui donne l'aumône, tandis que le Talmud, *Baba bathra*, 10 *a*, le préserve du châtiment de l'enfer. Cf. A. Miller, *Das Buch Tobias*, p. 59. L'aumône enfin, conclut le ℣. 11 des Septante, lorsqu'elle est faite sous le regard du Très-Haut, c'est-à-dire dans un esprit droit, revêt le caractère sacré d'un don ou d'une offrande à Dieu lui-même. L'aumône, dit de son côté la Vulgate, ℣. 12, sera un sujet de grande confiance devant le Dieu très-haut pour tous ceux qui la font. Dans la Ire à Timothée, VI, 17-19, saint Paul recommande de donner libéralement et de partager, car c'est ainsi s'amasser un trésor, gage pour l'avenir d'une vie véritable.

Même remarque a été faite au sujet de la prière de Tobie qui, accablé de maux, demande à Dieu de donner l'ordre qu'on lui reprenne son esprit, afin qu'il se dissolve et redevienne terre; car mieux vaut la mort que la vie après avoir entendu de si durs reproches et éprouvé tant de chagrin. Que Dieu le délivre donc de la détresse et le mène à la place où l'on demeure toujours. III, 6, Septante, B. Ce n'est certes pas la première fois que, dans l'Ancien Testament, s'exhale l'amertume d'une telle plainte; Moïse, Num., XI, 15; Élie, III Reg., XIX, 4; Job, VII, 15 avaient sollicité de Dieu la fin de leurs maux par la mort, mais la prière de Tobie, dégagée, semble-t-il, des sombres et angoissantes perspectives du Scheol des anciens Israélites, respire le calme et la confiance, la joie même et la paix dont le livre de la Sagesse donne l'assurance au juste, qui vivra en Dieu dans la paix et la lumière, la vérité et l'amour. III, 1-3, 7-9; IV, 7-17; V, 15. N'est-ce pas déjà l'espérance entrevue dans la Vulgate, dont le texte, plus court que celui des Septante au ℣. 6, formule le vœu que l'âme de Tobie soit reçue en paix, car il lui est plus avantageux de mourir que de vivre? Plus significatif encore le texte de l'ancienne version latine dont deux manuscrits portent ces mots : *Refrigerium in locum æternum. Reg., 3564* et *Sangerman., 4.* Sans doute, à la lumière de révélations subséquentes, peut-on donner à ce passage, surtout au désir d'atteindre au séjour éternel, εἰς τὸν αἰώνιον τόπον, un sens plus profond que ne le comportent les termes eux-mêmes, mais force est bien de reconnaître qu'il ne s'impose pas, à moins de prétendre que des justes de l'Ancienne Loi, favorisés de révélations spéciales, auraient eu, au sujet de la vie future, des intuitions particulières, restées sans influence sur la croyance commune qu'ils auraient alors de beaucoup devancée. Cf. A. Miller, *op. cit.*, p. 49-50. L'influence de la religion des Perses sur le judaïsme, dont il est parfois question au sujet de la doctrine de la rétribution, n'apparaît nullement, on le voit, dans le Livre de Tobie malgré la croyance en la rétribution reçue chez les Perses dès le VIe siècle. Cf. Lagrange, *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, 1931, p. 402.

3° *Angélologie.* — Malgré la place considérable faite aux anges dans le Livre de Tobie, ce que nous y apprenons à leur sujet n'ajoute pas d'éléments essentiellement nouveaux à la doctrine de l'Ancien Testament sur les anges, qu'il s'agisse de leur existence, de leur nature ou de leurs fonctions. C'est lui cependant qui nous fait connaître Raphaël, dont le nom, fréquent dans la littérature apocryphe, *Hénoch*, IX, 1; X, 4; XXII, 3, 6, ne se trouve qu'ici du moins pour désigner un ange. Ce nom signifie : « Dieu guérit » et symbolise la mission de Raphaël, envoyé pour guérir Tobie et Sara, Tob., III, 25; d'après le livre d'Hénoch, XL, 9, Raphaël est préposé aux maladies et aux blessures des enfants des hommes. Sa mission de guérison et de salut est l'antithèse de celle d'Asmodée dont l'action n'est que néfaste. Un tel rôle auprès des hommes n'est pas nouveau dans l'Ancien Testament; il s'exerce encore auprès des familles et des peuples même païens, Gen., XXIV, 7, 40; Ps., XC (Vulg.), 11-12; Ex., XXIII, 20; XXXII, 34; XXXIII, 2; Dan., X, 5, 13. Il n'en est pas de même de l'intervention de l'ange en vue d'éprouver le juste et de l'amener ainsi à une plus haute perfection, Tob., XII, 13, ce que signifient clairement la Vulgate et plus encore les Septante d'après le *Sinaiticus*, où l'ange dit à Tobie qu'il a été envoyé vers lui pour l'éprouver, ℣. 14.

Lorsque Azarias, le dévoué compagnon de voyage de Tobie, lui révèle sa véritable nature, il se donne pour un des sept qui se tiennent devant le Seigneur, Tob., XII, 15, qui lui rapportent, dit le *Vaticanus*, les prières des saints. Ce passage du Livre de Tobie est à l'origine de la croyance aux sept archanges et cependant il est à noter que le terme même d'archange n'y est pas employé, pas plus d'ailleurs que dans tout l'Ancien Testament. Le mot n'apparaît que dans la littérature apocryphe et d'autant plus fréquemment que celle-ci est de date plus récente; souvent il y est synonyme d'ange. A deux reprises il se rencontre dans le Nouveau Testament : I Thess., IV, 16 : ἐν φωνῇ ἀρχαγγέλου, et Jud., 9 : Μιχαὴλ ὁ ἀρχάγγελος. Les fonctions de ces anges assistant au trône de Jahvé sont d'être toujours prêts à son service dans l'exécution de ses volontés, par exemple en vue d'un message de salut en faveur de quelque juste, tel celui de Raphaël auprès de Tobie. Se tenir devant Jahvé, entrer en présence de sa gloire, selon le *Sinaïticus*, autant d'expressions qui caractérisent ce service, analogue à celui des serviteurs et fonctionnaires de la cour royale,

se tenant devant leur souverain. Cf. I Reg., xxii, 17; III Reg., xii, 6, 8; II Par., ix, 7. L'ancienne version latine y ajoute l'entretien familier de ces esprits avec Dieu : *conversamur*. Cf. la mission de l'ange Gabriel qui se tient devant Dieu et est envoyé auprès de Zacharie et de Marie, Luc., i, 19, 26.

Quant au nombre sept, à maintenir dans le texte malgré son absence de la version syriaque, deux questions se posent à son sujet, celle de son origine et celle de son interprétation. On y a vu une influence directe de la religion des Perses sur le judaïsme, les sept anges du Livre de Tobie correspondraient aux sept Ameshas Spentas, *les saints immortels* qui forment la cour d'Ahura Mazda. Cf. J. Scheftelowitz, *Die altpersische Religion und das Judentum*, Giessen, 1920, p. 133 sq.; Kautzsch, *Apokryphen*, t. ii, p. 250 sq. En dehors de la date incertaine de l'Avesta, il faut bien reconnaître que la prétendue correspondance entre les sept anges et les sept Ameshas Spentas ne repose sur aucune base vraiment solide. Une fois pour toutes, note le P. Lagrange, il faut répondre « que les sept Ameshas Spentas sont constamment six et non sept. On rencontre, il est vrai, ce nombre de sept, mais dans un texte qui porte la trace d'un effort pour y atteindre; car il ne peut être réalisé qu'en comptant parmi eux Ahura Mazda dont il est dit en même temps qu'il est leur père... Et des Sémites avaient-ils besoin qu'on leur enseignât à se servir du nombre sept... En dehors du nombre il n'y a aucune relation prochaine. Les anges des Hébreux sont de grandes individualités qui ont des missions spéciales; les Ameshas Spentas sont des abstractions qui deviennent des agents : la bonne pensée, la docilité, l'immortalité. On n'a même pas essayé de rapprocher les missions des anges des abstractions persanes ni des attributions naturelles que les Ameshas Spentas possédaient probablement auparavant ». *La religion des Perses*, dans *Revue biblique*, 1904, p. 208-209. Cf. du même, *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, 1931, p. 388-409.

Faut-il se tourner du côté de la religion babylonienne et voir dans les sept planètes déifiées l'exemplaire des sept anges du judaïsme, ainsi que le prétendent H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos*, 1895, p. 294 sq. et A. Jeremias, *Babylonisches im Neuen Testament*, 1905, p. 24 sq.? Les noms des sept anges d'après le livre d'Hénoch, xx, sont tous formés avec le nom de Dieu : Uriel, Raphaël, Raguel..., « et ils ne sont pas assimilés aux étoiles, puisque, au contraire, ce sont les sept êtres blancs qui amènent les étoiles devant Dieu pour être jugées. *Hénoch*, xc, 21. Les sept anges sont probablement une précision des sept lampes de Zacharie, Zach., iv, 10, expliquées comme « les yeux de Jahvé qui parcourent toute la terre » : or, il est clair que ces sept lampes sont celles du chandelier à sept branches. Zach., iv, 2. (Il est admis que l'Apocalypse de saint Jean dépend de Zacharie). Nous n'avons donc pas à chercher à Babylone. Aussi bien d'autres textes ne connaissent que quatre anges principaux, qui sont Michael, Uriel, Raphaël, Gabriel, *Hénoch*, ix et x, tandis qu'Uriel est remplacé par Phanuel dans le Livre des Paraboles, *Hénoch*, xl, 9 ». Lagrange, *Le judaïsme...*, p. 411. La vision d'Ézéchiel, ix-x, pourrait n'être pas étrangère non plus à la révélation des sept anges; il y est question, en effet, d'esprits, les chérubins, au service de la gloire de Jahvé, ix, 3; x, 3, 7, et le nombre sept s'y retrouve quelque d'une manière obscure ainsi qu'il convient au genre de la vision, ix, 2-3. Cf. A. Miller, *op. cit.*, p. 96. Du rapprochement suggéré avec les hauts fonctionnaires de la cour persane, précisément au nombre de sept, il n'y a rien à conclure, car on ne saurait y voir qu'une coïncidence purement fortuite. I Esdr., vii, 14; Esth., i, 10. Quelques commentateurs enfin ont pensé qu'il n'y avait pas lieu de prendre à la lettre le nombre sept : ou bien il désignerait l'ensemble des anges, ou bien, par analogie avec les choses terrestres, il marquerait le nombre relativement petit des esprits supérieurs et plus parfaits; c'est ainsi que les archanges n'apparaissent pas toujours au nombre de sept dans les livres récents, leur nombre variant entre quatre, six et sept, parfois au contraire paraît plus considérable. Hackspill, *L'angélologie juive à l'époque néo-testamentaire*, dans *Rev. biblique*, 1902, p. 534-535.

En même temps qu'il révèle sa véritable nature, Raphaël en souligne le trait essentiel : la spiritualité; la forme corporelle qu'il avait prise pour remplir sa mission, c'était en vision que les deux Tobie la voyaient, xii, 19 (Septante, ὅρασιν). Non moins nettement marqué est le caractère de son rôle terrestre, ce n'est pas de lui-même qu'il est venu mais uniquement par la volonté de Dieu. xii, 18.

Ce que nous apprend le Livre de Tobie sur le démon Asmodée est en substance conforme à la doctrine de l'Ancien Testament, où les esprits mauvais, surtout Satan, ne sont pas inconnus. Gen., iii, 1; III Reg., xxii, 20-23; Job, i, 6-12; ii, 1-7; I Par., xxi, 1; cf. II Reg., xxiv, 1. Il n'en reste pas moins que plusieurs questions se posent au sujet de ce démon, plus spécialement sur son nom, son origine, son rôle et sa relégation en Haute-Égypte.

Une question préliminaire serait à résoudre concernant l'originalité du nom et du rôle d'Asmodée dans l'histoire de Tobie. On a noté, en effet, que le nom de ce démon ne figure que deux fois dans le récit, iii, 8 et 25 (grec), et encore dans des passages de caractère rédactionnel, alors que dans le récit des événements survenus dans la maison de Raguel, le nom d'Asmodée n'est même pas mentionné. Il ne l'est pas davantage par Sara qui, dans sa prière, iii, 13-15, ne demande pas d'être délivrée du démon, ce qui pourtant pouvait sembler le plus urgent; même silence, à cet égard, des parents de Sara. Faut-il en conclure que les éléments du livre de Tobie relatifs à Asmodée n'appartiendraient pas à la trame primitive du récit, dont ils peuvent être détachés sans nuire à l'ensemble? Quoi qu'il en soit de la réponse à cette question, cf. A. Miller, *op. cit.*, p. 51-52, nom et personnage d'Asmodée, attestés par l'ensemble des témoins du texte, demeurent à expliquer.

Nombreux sont les auteurs qui admettent l'origine persane du démon Asmodée, qui ne serait autre que le démon Aeshma dâeva de l'ancienne religion de l'Iran. Ainsi F. Windischmann, *Zoroastriche Studien*, Berlin, 1863, p. 138-147; A. Kohut, *Die jüdische Angelologie und Dämonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus*, Leipzig, 1866, p. 72-80; J.-H. Moulton, *The Iranian Background of Tobit*, dans *Expository Times*, t. xi, p. 257-260; J.-H. Gray, *The Meaning of the Name Asmodeus*, dans *Journal of the Roy. As. Soc.*, 1934, p. 790-792; Goettsberger, dans *Theologische Revue*, t. xxxiv, 1935, p. 144-145; Lagrange : « Nous sommes tout disposé, dit ce dernier, à concéder que le nom du démon Asmodée ressemble assez à celui de *Aeshma* qui était un *dâeva* ce qui a pu aboutir à la forme Aeshmadâeva, qui, d'ailleurs, ne se trouve pas dans les textes. Par ailleurs le démon persan est un démon de la colère, un batailleur; Asmodée est plutôt le démon de la luxure. La ressemblance ne va pas loin. » *La Religion des Perses*, dans *Rev. bibliq.*, 1904, p. 210. Cf. du même, *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, 1931, p. 403. Malgré cet ensemble imposant de conclusions favorables à l'influence iranienne, celle-ci est loin d'être certaine. Outre l'absence du terme Aeshma dâeva dans les Gathas, c'est-à-dire la partie la plus ancienne de l'Avesta, la formation du nom d'Asmodée, Ἀσμοδαῖος, par dérivation d'Aeshma dâeva est peu probable, à

moins de prétendre que l'iranien dâeva aurait formé l'hébreu *dai*, *Eshmadai*. Cf. J. Scheftelowitz, *Altpersische Religion*, p. 61. Plus encore que la difficulté philologique s'oppose au rapprochement avec le démon iranien la complète divergence de la nature et du rôle des deux personnages. Non seulement l'un est le démon de la colère, de la violence, et l'autre plutôt celui de la luxure, mais quelle place y a-t-il pour une créature de la mythologie dans un récit aussi monothéiste que l'histoire de Tobie, où l'on ne saurait relever la moindre trace du dualisme persan? Ainsi donc l'Asmodée biblique ne semble pas un emprunt à la mythologie iranienne; le serait-il, d'ailleurs, qu'on n'en saurait conclure que la démonologie juive est d'origine iranienne; il s'agirait, selon la remarque du P. Lagrange, d'un trait de ce qu'on nommerait de la couleur locale, les événements du Livre de Tobie se déroulant en Perse. *Op. cit.*, p. 403. Cf. art. *Asmodée*, dans *Dict. de la Bible* de Vigouroux, t. I, col. 1103-1104.

Si le nom d'Asmodée n'est pas d'origine persane, peut-être est-il tout simplement d'origine juive, les noms d'Ashmedon ou d'Aschmedai qu'on rencontre dans les traités rabbiniques et talmudiques, et dont la racine serait le verbe *šâmad*, détruire, s'accommoderaient fort bien du rôle d'Asmodée; ainsi apparaîtrait-il et par son nom et par son activité comme la parfaite antithèse de Raphaël : Dieu guérit. Les auteurs ne manquent pas d'ailleurs qui cherchent l'explication du nom d'Asmodée dans les sources juives, tels sont : Haneberg, *Geschichte der biblisch. Offenbarung*, 1876, p. 503; H. Reusch, *Das Buch Tobias*, p. 39; J. Halévy, dans *Revue sémitique*, 1900, p. 48; E. König, *Geschichte der alttest. Religion*, 1924, p. 525; Galdos, *Commentarius in librum Tobit*, n. 346 sq.; A. Miller, *op. cit.*, p. 53.

Quant à son action, qu'elle s'exerce au détriment des humains ou qu'elle soit un élément de trouble ou de malheur, elle n'est autre que celle de Satan, telle qu'elle nous apparaît surtout dans le livre de Job, I, 12; II, 6; cf. I Par., XXI, 1; III Reg., XXII, 20 sq. Pour n'être pas mise aussi expressément sous l'autorité de Jahvé, elle n'en est pas moins sous son entière dépendance, comme le prouve l'intervention de Raphaël réduisant le démon malfaisant à l'impuissance. Par ailleurs, Asmodée présente certains traits qui l'apparentent aux démons du paganisme, mentionnés parfois dans l'Ancien Testament sous les noms de Lilith, Shêdim, Seïrim; cf. Is., XIII, 21; XXXIV, 14; Deut., XXXII, 17; Ps., CV (Vulg.), 37. Dans la version araméenne (Neubauer), il est appelé roi des Shêdim, III, 8; VI, 14, ou simplement *shêdu*, VI, 16; ce terme désigne des esprits de puissance limitée qui, même chez les païens, n'ont pas rang de divinités; chez les Assyriens, il désignait une catégorie de génies protecteurs que l'on plaçait d'ordinaire à la porte des temples et des palais.

Sur la possibilité et la réalité de l'histoire d'Asmodée, les remarques faites ci-dessus au sujet de l'historicité du Livre de Tobie trouvent leur application. Qu'il suffise d'ajouter que, ramenée à ses éléments essentiels, elle ne présente ni impossibilité, ni nouveauté étrange. Comme dans le Nouveau Testament, s'y avère la réalité d'esprits ennemis de Dieu et des hommes dont l'action néfaste toutefois est réduite aux limites imposées par la divine Providence.

Le remède employé pour réduire le démon Asmodée à l'impuissance ne laisse pas que de rappeler les procédés de la magie antique. N'est-ce pas sous l'action de la fumée provenant de la combustion du foie et du cœur du poisson que le démon est contraint à la fuite? « Quand le démon sentit l'odeur, il s'enfuit dans les parties reculées de l'Égypte et l'ange le lia », disent les Septante, VIII, 3. C'est au reste ce qu'avait annoncé Raphaël donnant à Tobie le moyen de se débarrasser du démon, VI, 19 (Septante, VI, 17). La Vulgate, VIII, 3, ne mentionne que l'intervention de l'ange pour se saisir d'Asmodée, si bien que la combustion du fiel, seule rapportée au verset précédent, n'y apparaît pas comme le remède contre l'action néfaste du démon. Assez divergentes ont été les explications proposées de ce fait. Ne voir dans le passage qui le rapporte qu'une addition tardive de la tradition populaire (Schulz) ou de quelque rédacteur (Schlögl), c'est méconnaître l'autorité du texte garanti par l'ensemble des témoins. Faut-il alors, avec quelques auteurs non catholiques, parler de magie proprement dite, H. Sengelmann et Simpson dans leurs commentaires, Meissner, *Babylonien und Assyrien*, t. II, 1925, p. 198-241? La recommandation formelle d'un tel remède contre le démon par l'ange Raphaël, VI, 19 (17 Septante), interdit une telle explication, la magie étant d'ailleurs sévèrement défendue aux Israélites, Deut., XVIII, 9-14, et toutes ses pratiques n'étant qu'abominations pour lesquelles Jahvé a chassé les Cananéens de leur pays.

A l'encontre de l'explication rationaliste, nombreux sont les auteurs catholiques qui voient dans le caractère symbolique du procédé employé pour se garantir de l'action du démon la solution de la difficulté. Il ne semble pas nécessaire, observe Lesêtre, de voir dans la combustion du fiel et du cœur du poisson autre chose qu'un moyen choisi par l'ange pour cacher sa personnalité et la puissance qui s'y attachait. Art. *Démoniaques*, *Dict. de la Bible*, t. II, col. 1378. Tandis que d'aucuns y voient comme un défi outrageant au démon qui l'oblige à s'enfuir, d'autres au contraire font de la fumée le symbole de la prière des deux fiancés ou encore de leur obéissance dans l'emploi du moyen prescrit par l'ange; ou même de la vérité du livre dont la leçon est que, pour les amis de Dieu, tout finalement tourne à leur profit; c'est ainsi que le poisson qui faillit dévorer Tobie deviendra pour lui un moyen de salut (Reusch). Cf. Hagen, *Lex. bibl.*, art. *Asmodæus*.

De telles explications et d'autres semblables ne peuvent être retenues, car elles méconnaissent le texte même, VI, 5, 8, 19, qui suppose un rapport de causalité entre le moyen employé et le résultat obtenu et non une simple rencontre purement fortuite. Une certaine efficacité est attribuée par Dieu à tel moyen ou à telle parole qui agira à la manière d'une adjuration ou d'un exorcisme : Dieu, agissant par les éléments matériels comme par autant d'instruments pour chasser les démons, de même que, par les sacrements de l'Église, il enchaîne leur pouvoir (Estius). D'une telle efficacité la Bible donne quelques autre exemples, Ex., XIV, 25; Num., V, 17-22; IV Reg., XX, 7; Joa., IX, 6, 7. Mais il est bien évident qu'en dernière analyse l'efficacité des moyens naturels est tout entière l'œuvre de Dieu même; c'est ce qu'indiquent clairement, dans le cas présent, ces mots du c. III, 25 : « Le saint ange du Seigneur, Raphaël, fut envoyé pour les guérir tous deux, eux dont les prières avaient été présentées au Seigneur en même temps »; ainsi que ceux de XII, 14 : « Et maintenant le Seigneur m'a envoyé pour te guérir, et pour sauver Sara, la femme de ton fils, du démon. » Si l'ange a employé des éléments matériels comme instrument de la puissance divine pour chasser le démon, c'est qu'il lui fallait ne pas trahir sa véritable identité avant le temps fixé, et, s'il a adopté ceux-là de préférence à d'autres, c'est que sans doute ils comportaient un certain symbolisme, comme de mépris ou de dérision à l'égard du démon. Les Juifs n'ignoraient pas la pratique des exorcismes et l'emploi de remèdes aptes à chasser les esprits mauvais. Cf. Act., XIX, 13; Sap., VII, 20, où il est question des propriétés de certaines racines. Strack-Billerbeck, *Kommentar zum Neuen*

Testament aus Talmud und Midrasch, t. IV, p. 532 sq.

L'interprétation allégorique se plaît à voir dans le poisson le Christ expulsant les démons. Cf. sermon attribué à saint Augustin, *P. L.*, t. XXXIX, col. 2125; et son traité sur l'Évangile de saint Jean, *P. L.*, t. XXXV, col. 1966 : *Piscis assus, Christus est passus.*

Expulsé de la demeure de Raguel, Asmodée s'enfuit vers la Haute-Égypte, dans le désert, précise la Vulgate, VIII, 3, où l'ange Raphaël l'enchaîna. L'allusion au désert, séjour des démons, est conforme au langage biblique, qui fait des régions dévastées et abandonnées la résidence des démons. Cf. Is., XIII, 21; XXXIV, 14; Matth., XII, 43-44; Marc., V, 2-3, 10. Loin des hommes, les esprits mauvais ne pouvaient plus leur nuire, surtout Asmodée qui, en outre, se trouvait enchaîné, incapable désormais d'atteindre ses victimes, hors de sa portée. A cet effet les régions de la Haute-Égypte, en grande partie désertiques, convenaient fort bien, tant par leur éloignement que par la réputation de pays de ténèbres et d'impiété qu'elles avaient depuis les ancêtres d'Israël parmi les Juifs. Les formules de conjuration dont se servaient les Babyloniens ne sont pas sans présenter quelque analogie dans l'emploi du langage symbolique. Cf. Miller, *op. cit.*, p. 77-79.

La guérison de la cécité de Tobie par l'application sur ses yeux du fiel du poisson, XI, 13, s'explique également non comme le résultat naturel du remède employé, bien que la Vulgate le laisse entendre en disant que Tobie attendit une demi-heure pour voir l'effet produit, ỷ. 14, mais comme un miracle, ainsi que l'exigent la soudaineté de la guérison, d'après les Septante, non moins que le caractère du récit, les paroles mêmes de Raphaël promettant la guérison, V, 13 et XI, 8, et l'hymne de reconnaissance de Tobie, XI, 17; XII, 3. Cf. Sap., XVI, 12. L'emploi du fiel de poisson pour signifier la guérison de la cécité répondait fort bien à la pratique de l'antiquité qui considérait le fiel de toutes sortes de poissons comme un remède contre les différentes maladies des yeux. Pline, *Hist. nat.*, XXXII, 24. Une inscription gravée sur une des tranches d'un cachet d'oculiste romain, trouvé à Reims, porte mention d'un collyre au fiel contre le *leucoma*, le nom même de la maladie de Tobie d'après le grec du *Vaticanus*, XI, 14, λευκώματα. Cf. *Dict. de la Bible*, t. II, col. 844-845, art. *Collyre*.

4° *Vie religieuse et morale.* — Sur la notion et la pratique de la vie morale et religieuse dans le judaïsme le Livre de Tobie ne manque pas d'enseignements. A la base de la vie si édifiante de Tobie il y a la crainte de Dieu; c'est elle qui l'inspire aussi bien dans l'observation attentive de la loi divine que dans son dévouement pour le prochain, II, 14; IV, 23; II, 2. Cette crainte de Dieu est en réalité l'expression du sentiment religieux dans ce qu'il a de plus profond, à la fois principe de la fidélité à la loi divine et motif suprême de la vie morale; cf. Eccli., I, 11-20; elle correspondrait assez exactement à ce que nous appelons vertu de religion. C'est elle qui guide Tobie dans les voies de la vérité, I, 2, qui le conduit à Jérusalem en pieux pèlerin, I, 6, et vers ses frères malheureux pour les assister. I, 19-21. Une telle attitude était d'autant plus méritoire que les circonstances la rendaient difficile et même dangereuse. La fidélité, en effet, à la maison de David, à Jérusalem et à son sanctuaire formant un tout inséparable, n'était pas le fait des membres de la tribu de Nephtali, celle de Tobie, car tous sacrifiaient aux veaux d'or dressés par Jéroboam sur la montagne de Galilée, I, 4-5 (Septante). De même l'exercice de la charité envers les affligés de sa parenté et plus spécialement la sépulture aux victimes de la vengeance de Sennachérib exposaient Tobie au pire châtiment. I, 21-22.

Si les funérailles assurées aux morts dont les cadavres risquaient d'être privés de sépulture sont ici mentionnées pour la première fois dans l'Écriture comme une œuvre de miséricorde, dès les temps anciens déjà elles étaient regardées comme indispensables à l'honneur et au repos de l'âme des défunts, II Reg., XXI, 10; III Reg., XIV, 11; Is., XIV, 19, et, à défaut des parents, devaient être assurées par quelque membre de la tribu s'employant à cette œuvre de miséricorde. I Reg., XXXI, 11 sq.; Ez., XXXIX, 13 sq.; Eccli., XXXVIII, 16; cf. Eccli., VII, 33. La recommandation de Tobie à son fils de placer son pain et son vin sur le tombeau du juste, *frange panem et effunde vinum* (d'après l'ancienne version latine), IV, 17, ne saurait s'entendre ni de l'offrande de sacrifices aux morts, ni même d'une offrande de nourriture au mort selon la pratique égyptienne et cananéenne d'approvisionner les morts de nourriture et de boisson. Cf. Deut., XXVI, 14, et son commentaire, *La Sainte Bible*, t. II, p. 677. La rigoureuse observation des moindres préceptes de la Loi dont témoigne la conduite de Tobie contredit de telles explications. Il s'agit tout simplement de la coutume d'offrir à la famille en deuil, réunie à la maison du défunt, des pains ou quelque autre nourriture en témoignage de sympathie. Cf. Jer., XVI, 7; Ez., XXIV, 17; Eccli., VII, 33. La suite du verset confirme cette interprétation, puisqu'elle prescrit de ne pas agir de la même façon à l'égard du pécheur; plus explicitement que le grec, la Vulgate prescrit de ne manger ni boire avec les pécheurs.

Dans une formule dont l'expression rappelle les maximes des livres sapientiaux, mais dont le texte a été l'objet de maints remaniements, Raphaël dégage la leçon de la vie de Tobie : « La prière, dit-il, est bonne avec le jeûne, mais l'aumône vaut mieux que l'un et l'autre. » Telle est du moins la leçon la plus probable de Tob., XII, 8. Cf. Miller, *op. cit.*, p. 93. Prière, jeûne, aumône sont d'ailleurs les trois éléments essentiels de la piété ou de la justice juive à une époque plus récente; le Sermon sur la Montagne, Matth., VI, 2-18, entend leur insuffler un esprit que trop souvent ils ont perdu. Vie de dévouement et de charité, la vie de Tobie est aussi une vie de prière en même temps que l'affirmation de l'efficacité de celle-ci, lorsqu'elle est faite, selon le *Sinaïticus*, en vérité, μετὰ ἀληθείας, c'est-à-dire d'un cœur sincère et fidèle et non pas seulement des lèvres. Efficacité également de l'aumône dans la justice, ce qui s'entend d'une vie droite selon la crainte de Dieu; elle délivre, en effet de la mort, purifie de tout péché et assure une longue vie, XII, 9; cf. Dan., IV, 24; Parab., XVI, 6; Eccli., III, 14. Qu'il s'agisse de biens à espérer dès ici-bas, malgré la Vulgate qui parle de vie éternelle, c'est ce qu'indique le ỷ. 10, qui met en garde les pécheurs contre le danger dont leur conduite menace leur vie; c'est ce que prouve non moins la vie même de Tobie recevant dès ici-bas la récompense méritée par la pratique de l'aumône. Un autre élément de la piété du judaïsme d'époque récente c'est la louange de Dieu parmi les nations comme un moyen de faire connaître le vrai Dieu, le seul tout-puissant. XIII, 3-4. L'idée toutefois n'est pas nouvelle, Psaumes et Prophètes ne l'ignorent pas.

La notion du mariage, telle qu'elle se dégage du Livre de Tobie, est à relever enfin pour en souligner le caractère élevé. Que l'union des époux se fasse selon les prescriptions de la Loi et spécialement de celles relatives aux filles héritières, Num., XXXVI, cela va de soi, mais de plus, une telle union requiert de la part de ceux qui veulent la contracter et la pureté de vie antérieure, III, 16, et surtout la pureté d'intention; ce n'est point pour satisfaire sa passion que le jeune Tobie entend prendre Sara pour épouse, mais dans le seul désir d'une postérité dans laquelle soit béni le

nom du Seigneur dans les siècles des siècles. VIII, 9. La Vulgate accentue ces traits du mariage idéal surtout dans III, 16-19 et VI, 16-22.

5° *Messianisme.* — Le culte de Jérusalem et de son temple était resté vivace au cœur de Tobie malgré le schisme de Jéroboam, I, 6; dans les perspectives d'avenir des deux derniers chapitres du livre, la nouvelle Jérusalem apparaît dans la splendeur de sa gloire et de son triomphe : le sanctuaire sera rebâti, les captifs reviendront, la joie s'épanouira dans les siècles des siècles. XIII, 12. Laissant de côté le problème littéraire de l'attribution à Tobie du cantique de louange du c. XIII, cf. Miller, *op. cit.*, p. 98-99, relevons seulement son caractère nettement messianique. Ce ne sont pas seulement, en effet, les enfants d'Israël dispersés parmi les nations qui reviendront au Seigneur dans Jérusalem restaurée, mais de toutes les extrémités de la terre de nombreux peuples y accourront : « Une lumière éclatante brillera jusqu'à toutes les extrémités de la terre. Des peuples nombreux viendront à toi de loin et ceux qui habitent les dernières limites de la terre à ton nom saint, et ils porteront dans leurs mains leurs présents au roi du ciel. Les générations de générations t'offriront leurs dons avec allégresse et le nom de la (nation) choisie (subsistera) jusqu'aux générations des siècles. » XIII, 11 *(Sinaïticus).* De tels accents font écho, et c'est une raison de plus d'en reconnaître le sens messianique, à la prophétie d'Is., LX, 1 sq. Déjà les promesses de bénédictions faites aux patriarches annonçaient la part qu'y prendraient les nations, Gen., XII, 3; XXII, 18; XXVIII, 14, et l'offrande des dons dans l'allégresse au roi du ciel, prophètes et psalmistes l'avaient déjà aperçue aux mains des pèlerins de la nouvelle Jérusalem. Is., LX, 5-11; Ps., LXXI (Vulg.), 9-11; Is., IX, 3; LX, 15; LXVI, 10. Celle-ci sera reconstruite avec une extraordinaire magnificence, ses portes seront de saphirs et d'émeraudes, l'enceinte de ses murs sera de pierres précieuses, tandis que ses places publiques seront pavées de pierres blanches et pures. XIII, 21-22. Cf. Is., LIV, 11-12; Apoc., XIX, 18 sq.

Ces consolantes visions de l'avenir sont reprises par Tobie sur le point de mourir. A la manière des anciens patriarches, il projette son regard prophétique sur les siècles futurs pour y prédire à ses enfants le retour des captifs, la reconstruction de Jérusalem, la conversion des nations et leur hommage au vrai Dieu. XIV, 6-9. Moins laconique que la Vulgate, le *Sinaïticus* se complaît dans la peinture de l'ère nouvelle : « Toutes les nations qui sont sur toute la terre, toutes se convertiront et craindront Dieu en vérité, et tous rejetteront leurs idoles (et les dieux) qui les avaient conduits dans l'erreur et le mensonge (6). Et ils loueront tous le Dieu des siècles dans la justice. Tous les enfants d'Israël, qui auront été sauvés en ces jours, se souvenant de Dieu en vérité, se rassembleront et ils iront à Jérusalem, et ils habiteront pendant des siècles dans la terre d'Abraham en sécurité, et elle leur sera donnée, et ceux qui aiment Dieu en vérité se réjouiront, et ceux qui commettent le péché et l'injustice disparaîtront de toute la terre (7). » Sans apporter d'éléments nouveaux aux perspectives messianiques, la prophétie de Tobie évoque le souvenir de ces oracles qui, depuis Isaïe jusqu'à Daniel, décrivaient le sort de la nouvelle Jérusalem! La foi en son rôle glorieux non seulement pour Israël mais pour toutes les nations s'y affirme en même temps que son amour.

Commentaires. — 1° *Catholiques.* — Saint Ambroise, *De Tobia liber unus*, *P. L.*, t. XIV, p. 759-794; saint Bède le Vénérable, *In librum B. Patris Tobiæ allegorica interpretatio*, *P. L.*, t. XCI, col. 923-938; Nic. Serarius, *In sacros libros... Tobiam...*, Mayence, 1599, dans Migne, *Cursus Script. Sac.*, t. XII, 469-786; W. Estius, *Annotationes in... Sac. Script. loca*, Anvers, 1621; G. Sanctius, *In libros... Tobiæ*, Lyon, 1628; David de Mauden, *Speculum aureum vitæ moralis seu Tobias...*, Anvers, 1631; Didace de Celada, *Comment. literalis ac moralis in Tobiæ historiam*, Lyon, 1644; Corneille de la Pierre, *In... Tobiam...*, Anvers, 1645; H. Reusch, *Das Buch Tobias*, Fribourg-en-Brisgau, 1857; C. Gutberlet, *Das Buch Tobias*, Munster, 1877; P. Gillet, *Tobie, Judith et Esther*, Paris, 1879 *(La Sainte Bible)*; A. Scholz, *Commentar zum Buch Tobias*, Wurzbourg, 1889; B. Schmid, *Das Buch Tobias...*, Munich, 1899; A. Pillard, *Le livre de Tobie*, Lille, 1901; Schlögl, *Die heilige Schrift des Alten Bundes*, t. II, Vienne, 1922; E. Kalt, *Tobias*, Steyl, 1923; Galdos, *Commentarius in librum Tobit*, Paris, 1930 (*Cursus Script. Sac.*, t. II, 12, 1); Schumpp, *Das Buch Tobias*, Munster, 1933; G. Bardi, *Il libro di Tobia*, Milan, 1936; Ath. Miller, *Das Buch Tobias*, Bonn, 1940 (*Die heilige Schrift des A. T.*, t. IV, 3).

2° *Non catholiques.* — O.-Fr. Fritzsche, *Die Bücher Tobi und Judith*, Leipzig, 1853; H. Sengelmann, *Das Buch Tobit*, Hambourg, 1857; J.-M. Fuller, *Tobit*, Londres, 1888 (Wace, *Apocrypha*, I); O. Zöckler, *Die Apokryphen des A. T.*, Munich, 1891; Lohr, *Das Buch Tobit*, Tubingue, 1900, dans Kautzsch, *Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T.*, t. I; C. Simpson, *The Book of Tobit*, Oxford, 1913, dans Charles, *The Apokrypha and Pseudepigrapha of the Old Test.*, t. I; J. Thackeray, *A new Commentary on Holy Scripture*, t. II, *The Apocrypha*, Londres, 1929.

A. CLAMER.

TOLÈDE (CONCILES DE). — On n'étudiera pas les conciles postérieurs à l'invasion arabe, dont les plus récents en date ont préparé ou appliqué la réforme tridentine en Espagne. Ils furent d'ailleurs assez nombreux. En voici l'énumération, dates et références à la collection de Mansi et à son supplément : 793, t. XIII, col. 857; — 1090 (dénommé concile de Toulouse), t. XX, col. 730; — 1323, t. XXV, col. 729; — 1339, *ibid.*, col. 1143; — 1355, t. XXVI, col. 411; — 1379, *ibid.*, col. 637; — 1473, t. XXXII, col. 381; — 1505, t. XXXIV, col. 537; — 1582 et 1601, t. XXXVI *bis*, col. 159, 927, 1019; — 1620, 1658 et 1682, t. XXXVI *ter*, col. 81, 353, 491.

Il s'agit ici des conciles antérieurs à l'invasion arabe; ils présentent un intérêt plus considérable au point de vue dogmatique et politique. On en compte dix-huit (universels ou nationaux) auxquels il convient d'ajouter quelques assemblées non inscrites dans le canon des conciles espagnols. Ces conciles se succèdent à un rythme accéléré, la plupart dans le seul VII[e] siècle. Dès la conversion du roi Reccarède apparaît le rôle politique de l'épiscopat espagnol. I. Succession historique des conciles. II. Leur caractère politico-religieux (col. 1190). III. Leurs confessions de foi (col. 1197).

I. SUCCESSION HISTORIQUE DES CONCILES. — 1° *Le I[er] concile.* — La plupart des historiens placent le I[er] concile de Tolède en 400 : dix-huit évêques, sous la présidence de Patronus ou Patruinus, archevêque de Tolède, y auraient pris part. On voulait ôter la diversité scandaleuse dans la conduite des évêques au sujet des ordinations et suivre les règlements de Nicée. Vingt canons disciplinaires, dont on trouve le texte dans Hefele-Leclercq, *Hist. des conc.*, t. II *a*, p. 123-124. Plusieurs sont intéressants pour l'étude de l'évolution de la discipline du célibat et de la chasteté dans l'Église (can. 1, 3, 4, 6, 9, 16, 19). La pénitence est un empêchement à la cléricature (can. 2). Qui a fait la guerre est exclu des ordres majeurs (can. 8). Le mariage avec une femme de condition inférieure (concubinat) n'est interdit qu'au chrétien déjà marié (can. 17).

On attribuait généralement à ce concile un symbole antipriscillianiste, suivi de dix-huit anathématismes. Ce symbole, estiment plusieurs critiques, n'est pas même l'œuvre d'un concile postérieur de 447, comme d'aucuns l'ont pensé. C'est le *Libellus* de Pasteur, évêque de Gallécie, voir ici PASTOR, t. X, col. 2241. Le texte dans Denz.-Bannw., n. 21-38. Toutefois, récemment, le P. De Aldama, s'est efforcé de prouver qu'une

première rédaction de ce symbole avait été effectivement proposée au concile de 400; que la rédaction plus courte de Pastor aurait été approuvée dans un concile tenu en 447. *El simbolo Toledano I, su texto, su origen, su posicion en la historia de los simbolos*, Rome, 1934, p. 66. Enfin, on peut attribuer au concile de 400 des décisions relatives à la réconciliation de plusieurs évêques, prêtres ou clercs convaincus de priscillianisme.

Labbe, *Concilia*, t. II, col. 1221-1241; Hardouin, *Collectio conciliorum*, t. I, col. 989; d'Aguirre, *Concilia Hispanica*, t. III, col. 20-58; Mansi, *Concilia*, t. III, col. 997; H. Leclercq, *L'Espagne chrétienne*, Paris, 1905, p. 199-200; Florez, *España sagrada*, t. XVI, p. 49-129, 319-330.

2° *Le IIe concile* de Tolède eut lieu probablement en 527. L'hésitation ne porte que sur la date, Baronius et Pagi ayant proposé 531. La date de 527, indiquée par d'Aguirre, Ferreras, Florez et, après eux, pour des considérations plus critiques, par Hefele, semble devoir être retenue. Cf. Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. II *b*, p. 1080. Le texte en a été publié par Amelli, *Spicilegium casinense*, t. I, p. 291.

Sous la présidence de Montan, métropolitain, ce concile réunit plusieurs évêques, probablement cinq de la province, plus un étranger. La question du nombre d'évêques présents, des évêques absents ayant souscrit aux décisions du concile, de leurs noms, de l'ordre de leurs souscriptions, a provoqué quelques études critiques. Hefele-Leclercq, *op. cit.*, p. 1383. Sur les manuscrits relatant décrets et souscriptions, cf. Maassen, *Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts im Abendlande*, Gratz, 1870, p. 717-721; sur les souscriptions, dom H. Quentin, *Elpidius de Huesca et les souscriptions du IIe concile de Tolède*, dans *Rev. bénéd.*, 1906, t. XXII, p. 257-260.

Les trois premiers canons concernent l'éducation des clercs, leur fidélité à l'évêque dont ils dépendent, l'obligation du célibat. Le quatrième assure aux clercs, leur vie durant, la jouissance du champ qu'ils auront cultivé, de la vigne qu'ils auront plantée; le dernier interdit le mariage entre consanguins. Deux lettres de Montan sont annexées aux actes du concile. Toutes les deux sont relatives à la consécration du saint chrême, réservée à l'évêque, comme l'avait déjà rappelé le Ier concile (can. 20).

Baronius, *Annales*, an. 531, n. 12-19; Pagi, *Critica*, an. 531, n. 9; Labbe, t. IV, col. 1734-1740; Hardouin, t. II, col. 1139; d'Aguirre, t. III, col. 152-156; Mansi, t. VIII, col. 784; Ceillier, *Hist. générale des auteurs ecclés.*, 2e éd., t. XI, p. 839-841.

3° *Le IIIe concile* de Tolède eut lieu en 589. Il fut précédé de deux autres assemblées religieuses.

1. En 582, le roi arien Léovigild avait réuni un concile d'évêques ariens : ce concile décréta que les catholiques passant à l'arianisme ne seraient pas rebaptisés et qu'on se servirait, dans la doxologie trinitaire, de la formule : *Gloire au Père, par le Fils, dans le Saint-Esprit.* Ce concile est connu parce que plusieurs de ses membres, réconciliés avec l'Église, se retrouvèrent au IIIe concile de Tolède et rappelèrent eux-mêmes la première assemblée où ils s'étaient rencontrés.

2. Mansi, sans en marquer le lieu précis, rapporte d'après Grégoire de Tours, *Hist. Franc.*, l. IX, c. XV, *P. L.*, t. LXXI, col. 493, que le roi Reccarède, empressé de connaître la vérité, ménagea une conférence entre les évêques catholiques pour lesquels il éprouvait déjà une secrète sympathie et les évêques ariens dont il tenait encore le parti. Cette conférence mixte, préparatoire au IIIe concile, eut lieu en 587, vraisemblablement à Tolède. Les catholiques firent valoir principalement le caractère de sainteté dont les miracles étaient la preuve et qui ne pouvaient convenir à la secte arienne. Sur quoi, Reccarède se convertit et fut agrégé à l'Église par saint Léandre, son oncle. Mansi, *Conc.*, t. IX, col. 971-972.

3. Le IIIe concile (589) est d'une importance capitale pour la vie religieuse et politique de l'Espagne. Il marque la conversion du roi arien Reccarède et le retour à l'unité catholique d'un certain nombre d'évêques ariens. On possède de ce concile un procès-verbal assez détaillé. Le roi y fut présent; il y lut une profession de foi rédigée par lui et y inséra la procession du Saint-Esprit *a Patre Filioque.* Il engagea son peuple à se convertir avec lui et rappela aux évêques le devoir qui leur incombait d'instruire le peuple. Il anathématisait Arius, reconnaissait les quatre grands conciles de Nicée, Constantinople, Éphèse et Chalcédoine et ajoutait à sa déclaration les professions de foi de Nicée, de Constantinople et de Chalcédoine, en complétant toutefois la formule de Constantinople par ces mots : *Ex Patre et Filio procedens.*

Pour affirmer la vraie foi catholique, les évêques rédigèrent vingt-trois anathèmes, auxquels ils ajoutèrent vingt-trois canons disciplinaires. Voici le texte des anathématismes :

1. Quiconque demeure en communion avec les ariens et conserve leur discipline, qu'il soit anathème. — 2. Quiconque ne reconnaît pas que le Fils de Dieu, N.-S. J.-C. a été engendré de la substance du Père avant tout commencement et qu'il lui est égal et de même substance, q. s. a. — 3. Quiconque refuse de croire que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils et qu'il est également éternel et égal au Père et au Fils, q. s. a. — 4. Quiconque ne distingue pas les personnes dans la Trinité, q. s. a. — 5. Quiconque déclare le Fils et le Saint-Esprit moindres que le Père, q. s. a. — 6. Quiconque n'admet pas que le Père, le Fils et le Saint-Esprit ont une même substance, une même toute-puissance et une même éternité, q. s. a. — 7. Quiconque croit que le Fils ignore quelque chose, q. s. a. — 8. Quiconque attribue au Fils et au Saint-Esprit un commencement, q. s. a. — 9. Quiconque croit que le Fils a été visible et capable de souffrir quant à sa divinité, q. s. a. — 10. Quiconque ne tient pas le Saint-Esprit pour Dieu vrai et tout-puissant, de même que le Père et le Fils, q. s. a. — 11. Quiconque déclare catholique une foi autre que celle de Nicée, de Constantinople, d'Éphèse et de Chalcédoine, q. s. a. — 12. Quiconque sépare le Père, le Fils et le Saint-Esprit sous le rapport de la magnificence et de la divinité, q. s. a. — 13. Quiconque croit que le Fils et le Saint-Esprit ne doivent pas être adorés à l'égal du Père, q. s. a. — 14. Quiconque ne dit pas : *Gloria et honor Patri et Filio et Spiritui sancto*, q. s. a. — 15. Quiconque défend ou pratique le second baptême, q. s. a. — 16. Quiconque approuve les écrits détestables que nous avons publiés dans la douzième année du règne de Léovigild (allusion des évêques ariens à leur concile de 582) pour faire passer les Romains à l'arianisme, q. s. a. — 17. Quiconque ne rejette pas de la manière la plus formelle le concile de Rimini, q. s. a. — 18. Nous reconnaissons (ce sont les évêques ariens) que nous avons quitté de la manière la plus explicite l'hérésie d'Arius pour nous attacher à l'Église catholique. Nous professons la foi dont notre roi a fait profession devant le concile et voulons l'enseigner aux fidèles. Que celui à qui cette foi déplaît soit anathème. — 19-22. Quiconque rejette la foi du concile de Nicée (de Constantinople, d'Éphèse, de Chalcédoine), q. s. a.

Et les huit évêques ariens qui, en se convertissant, promulguaient ces canons, ajoutèrent cette souscription collective :

23. Nous signons de notre propre main cette condamnation des erreurs ariennes. Nous souscrivons aux définitions de chacun de ces conciles de Nicée, de Constantinople, d'Éphèse et de Chalcédoine; elles contiennent explicitement la doctrine orthodoxe sur la Trinité et l'incarnation. Que celui qui altère cette doctrine sainte et se sépare de la communion catholique à laquelle nous nous sommes ralliés, en soit responsable devant Dieu et devant le monde. Hefele-Leclercq, *Hist. des conc.*, t. III *a*, p. 223-225.

Le roi proposa d'introduire dans le royaume wisigoth l'usage oriental de réciter le symbole avant la

communion, pour affirmer la foi orthodoxe. Can. 2 disciplinaire. La plupart des autres canons règlent des points d'administration temporelle, la vie et le célibat des clercs, la profession de chasteté des veuves ou des vierges et quelques dispositions relatives aux Juifs. Le concile invite le clergé et les magistrats civils à unir leurs efforts pour détruire l'idolâtrie, grandement répandue en Espagne, et la pratique abominable de beaucoup de parents tuant leurs enfants pour ne pas les nourrir. Bien des abus devaient exister, car on blâme certains évêques qui traitent cruellement leurs clercs, exigeant d'eux redevances et corvées; on élimine des cérémonies funèbres des pratiques superstitieuses ou inconvenantes; on interdit les « danses et les chants déshonnêtes en usage les jours de fête ». Le canon 18 prescrit la tenue annuelle d'un concile provincial, où, « conformément aux ordres du roi, les juges et administrateurs des biens fiscaux devront se trouver, le 1er novembre, pour apprendre comment on doit traiter le peuple avec douceur et avec justice ».

On a noté, à l'art. PÉNITENCE, t. XII, col. 847, que la discipline pénitentielle s'était conservée en Espagne dans sa rigueur ancienne plus longtemps qu'ailleurs. On en trouve un exemple frappant dans le canon 11 du IIIe concile. Le concile précise que l'entrée en pénitence a pour signe, chez l'homme, les cheveux coupés; chez la femme, le changement de costume. Ces précautions empêcheront les rechutes. Can. 12.

Baronius, *Annales*, an. 589, 9-44; Labbe, t. V, col. 997-1025; Hardouin, t. III, col. 467; d'Aguirre, t. III, col. 221-272; Mansi, t. IX, col. 977; Bruns, *Bibliotheca ecclesiastica*, t. I, p. 210, 393; Hahn, *Bibl. der Symbolen*, n. 177-178.

4° *De Reccarède à Sisenand.* — 1. La période qui suit la mort de Reccarède (601) fut assez troublée. Le fils de Reccarède, Liuva, régna deux ans, mais fut assassiné par Wittérich qui, devenu roi (603) tenta de restaurer l'arianisme. Wittérich fut assassiné en 610 et nul ne le regretta. L'élection amena sur le trône Gundemar, dont le règne fut très court (610-612). Sisebut, couronné à Tolède en 612, marqua son règne d'importants succès militaires contre les Asturiens et les Basques, qui furent soumis au royaume wisigoth. La quasi-totalité des possessions byzantines d'Espagne passa également sous sa domination (vers 616). Sisebut mourut en 620, fut remplacé par son fils Reccarède II, lequel mourut après trois mois de règne. L'élection amena sur le trône un général de Sisebut, Suintila (620-631).

2. Entre le troisième et le quatrième concile de Tolède s'insèrent deux synodes moins importants. Le premier (17 mai 597) nous est connu par deux canons, l'un recommandant aux évêques et aux clercs la pratique de la chasteté, l'autre interdisant aux évêques de s'emparer des biens d'Église. — Le second concile, provincial comme le premier, s'occupa, en 610, de la juridiction du métropolitain de Tolède sur la province de Carthagène. Primitivement, lors de la première organisation ecclésiastique de l'Espagne, la métropole avait été établie à Carthagène, chef-lieu de la province. Tolède, simple *civitas*, n'avait droit qu'à un évêque. Mais les Vandales, puis les Suèves, avaient pour ainsi dire détruit Carthagène. Ce qui en restait appartenait depuis 554 aux Byzantins et ne comptait pas dans le royaume wisigoth. Tolède, résidence royale, devint, sans titre, métropole effective de l'ancienne Carthaginoise. Cette situation de fait fut juridiquement régularisée par le concile de 610. Cf. E. Magnin, *L'Église wisigothique au VIIe siècle*, t. I, Paris, 1912, p. 103 et n. 3.

3. *Le IVe concile* de Tolède (633) fut convoqué par le soi Sisenand, successeur de Suintila. Le roi Suintila avait soumis les Basques et fait disparaître de l'Espagne les derniers vestiges de la domination byzantine. Le royaume des Goths s'était ainsi considérablement agrandi en force et en étendue. Mais, au bout de quelque temps, Suintila — affirment ses adversaires — devint cruel et fit exécuter un grand nombre de personnes, uniquement pour s'emparer de leurs biens. Une révolte éclata contre lui, dirigée par Sisenand, gouverneur de la Narbonnaise. Soutenu par le roi des Francs, Dagobert, Sisenand organisa une armée. Suintila, abandonné de ses sujets, du clergé et même de son armée et de son propre frère Geila, dut, pour avoir la vie sauve, abdiquer en faveur de Sisenand, qui fut proclamé roi à Tolède par le peuple. Sur les vrais motifs de l'opposition à Suintila (probablement sa volonté de rendre la monarchie héréditaire), voir H. Leclercq, *L'Espagne chrétienne*, Paris, 1906, p. 302 sq.; Aigrain, dans Fliche-Martin, *Hist. de l'Église*, t. V, p. 240.

Le concile (5 décembre 633) réunit soixante-deux évêques d'Espagne et de Gaule Narbonnaise, sous la présidence d'Isidore de Séville, la prééminence du siège de Tolède n'étant pas encore assez reconnue pour conférer à son titulaire la présidence de droit. A la séance d'ouverture, le roi se prosterna devant les évêques, les supplia d'intercéder pour lui près de Dieu, les exhorta à maintenir les droits de l'Église et à détruire les abus.

Des soixante-quinze canons promulgués le premier est un symbole de foi, que les conciles postérieurs devaient amplifier. Cf. Hahn, *Bibliothek der Symbolen*, n. 179. On y reconnaît l'influence personnelle de saint Isidore, qui s'inspire lui-même des professions de foi antérieures : *Fides Damasi*, *Quicumque* et tome de Léon à Flavien. Les soixante-quinze chapitres disciplinaires sont de la plus haute importance pour la liturgie, la discipline ecclésiastique et le droit des moines. La portée politique en est plus considérable encore : outre une amplification du statut des Juifs, le concile règle la situation politique au profit de Sisenand. Vu le grand nombre de canons élaborés, le concile se prolongea jusqu'en 634. Le procès-verbal porte la signature des six métropolitains, Isidore de Séville, Selva de Narbonne, Étienne de Mérida, Julien de Braga, Juste de Tolède et Audax de Tarragone. Après eux signèrent cinquante-six évêques et sept représentants d'évêques absents.

a) Discipline des clercs. — Un certain nombre de ces canons concernent l'admission des clercs dans l'Église, le célibat imposé à tous à partir du sous-diaconat; les conditions exigées des clercs venus de l'état de servage; l'âge requis pour le diaconat et la prêtrise; le sacre des évêques; la déposition des clercs coupables et leur réhabilitation en cas de condamnation injuste.

b) Régime pénitentiel. — Le concile insiste également sur le régime pénitentiel, déjà rappelé au concile précédent. L'antique pénitence était demandée à la mort; mais celui qui l'avait ainsi reçue sans avoir déclaré de faute mortelle pouvait encore, s'il revenait à la santé, être admis à la cléricature. Can. 54. C'est par une application de ce principe que l'évêque Gaudentius, qui avait demandé la pénitence au cours d'une grave maladie, put, une fois guéri, être maintenu dans sa dignité par le canon 10 du XIIIe concile. Le malade qui, au contraire, avait paru avouer publiquement une faute mortelle, ne pouvait devenir clerc. Can. 54. Ce fut en application de cette règle que l'archevêque Potamius de Braga, ayant avoué au Xe concile une faute d'impureté, fut dépossédé de son siège. Le IVe concile pose encore un autre principe relativement à l'état de pénitent : le laïque qui a reçu la pénitence et s'est fait couper les cheveux, ne peut plus quitter l'état de pénitent; il doit y demeurer et, au besoin, y être réintégré de force par l'évêque. Can. 55.

c) Discipline monastique. — Le même concile a posé les principes de la discipline monastique. C'est de lui que vient l'adage : *monachum aut paterna devotio, aut propria confessio facit.* La profession monacale est irrévocable et le moine ne doit plus revenir dans le monde. Can. 49. L'évêque ne peut s'opposer à la détermination du clerc qui aspire à une vie plus parfaite dans le cloître. Can. 50. Il ne peut faire travailler les moines comme des esclaves; ses droits sont stipulés par les canons : il doit simplement exhorter les moines à vivre saintement, instituer les abbés et autres officiers, corriger les abus. Can. 51. Les moines qui retournent dans le monde et s'y marient doivent être ramenés au monastère pour y faire pénitence. Can. 52; cf. 55. Les religieux vagabonds devront entrer parmi les clercs ou être enfermés dans un monastère; seuls seront exceptés les malades et les vieillards. Can. 53; cf. VII[e] conc., can. 5; XIII[e], can. 11. L'évêque enfin ne considérera pas le monastère comme sa propriété privée. Can. 51.

d) Administration temporelle. — Plusieurs canons concernent l'administration temporelle des églises. L'évêque est administrateur-né des biens ecclésiastiques, mais il ne doit pas se les approprier. Can. 33. Il a le droit au tiers des revenus, mais doit pourvoir à l'entretien des clercs, *ibid.*, venir en aide aux pauvres, can. 32, surtout aux bienfaiteurs tombés dans la misère, can. 38, entretenir les bâtiments. Can. 33, 36.

e) Liturgie. — Le IV[e] concile règle aussi un certain nombre de points liturgiques : fixation de la fête de Pâques, office du vendredi saint, dont le jeûne ne sera rompu qu'après l'*Indulgentia* du soir. Can. 5, 7, 8. Sur la cérémonie de l'*Indulgentia* en usage dans les églises d'Espagne, voir Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 2[e] éd., p. 426. Il rappelle l'obligation de bénir les lampes et les cierges à la veillée de Pâques. Can. 9. L'*Alleluia* doit être supprimé au carême, ainsi qu'au 1[er] janvier, pour protester contre des usages païens. Can. 11. Cf. *Alleluia*, dans le *Dict. de liturg. et d'archéol. chrétienne*, t. I, col. 1241-1242.

Il prescrit également l'uniformité de l'office liturgique : chant des psaumes, célébration de la messe, matines, etc. Can. 2. Pareille uniformité avait été demandée par le II[e] (I[er]) concile de Braga. Can. 1. Dans le can. 13, le IV[e] concile de Tolède déclare que c'est à tort qu'on ne se sert dans l'office divin que des pièces et des chants bibliques et qu'on rejette toutes les hymnes non canoniques en l'honneur du Christ, des apôtres et des martyrs, comme l'ont fait les conciles de Braga et de Laodicée. On notera cette position prise contre deux décisions antérieures, dont la seconde ne datait que de soixante-dix ans (563). Le concile de Braga avait décrété que, en dehors des psaumes et des hymnes de l'Ancien et du Nouveau Testament, on ne devait pas, contrairement à ce que prescrivent les saints canons, chanter dans l'église des morceaux de poésie. Le concile, en parlant des « saints canons » fait allusion à l'ordonnance du concile dit de Laodicée, can. 59 : « On ne doit pas lire à l'église des psaumes composés d'autorité privée ni des livres non canoniques de l'Ancien et du Nouveau Testament. » Hefele-Leclercq, *Hist. des conc.*, t. I *b*, p. 1025. Ce décret avait été porté pour interdire l'accès de l'église aux chants religieux composés par des hérétiques. Le concile (qui ne représentait ni toute l'Église ni même tout l'Orient) visait seulement un abus local et condamnait les hymnes non approuvées. Il n'entendait pas proscrire tous les psaumes et cantiques non extraits de la Bible. Car partout, même après sa décision, on voit que l'Église a introduit dans la liturgie des hymnes composées par des chrétiens, par exemple Prudence, Ambroise. Le IV[e] concile de Tolède, donnait la raison de son attitude : « On devrait alors rejeter aussi la doxologie *Gloria Patri* et le *Gloria in excelsis*, puisque les anges n'en ont chanté que le début. » Et le concile conclut en prescrivant de chanter les hymnes de saint Hilaire et de saint Ambroise.

La doxologie des psaumes ne sera pas : *Gloria Patri*, etc., mais *Gloria et honor Patri et Filio*. Can. 15. Voir ci-dessus, col. 1178, l'anathématisme du III[e] concile, sanctionnant cette formule intentionnellement antiarienne. Enfin, l'Apocalypse, reconnue comme livre canonique, sera lue à l'office, de Pâques à la Pentecôte. Can. 17.

En ce qui concerne la messe, le IV[e] concile apporte quelques particularités qu'on retrouve dans la messe mozarabe. Les *laudes* (verset alléluiatique) ne doivent pas se chanter avant l'évangile, mais après (l'épître et l'évangile n'étant séparés, dans la messe mozarabe, que par un *amen*). Can. 12. A chaque messe, on doit chanter le cantique des trois enfants. Can. 14. Enfin, il est interdit au célébrant de communier immédiatement après le *Pater* et de ne donner la bénédiction au peuple qu'après la communion. Après le *Pater*, on doit faire le mélange du pain et du vin; puis on bénira le peuple et enfin on recevra le sacrement du corps et du sang du Seigneur, le célébrant et les diacres devant l'autel, le clergé dans le chœur, le peuple en dehors du chœur. Can. 18.

Sur le rite de l'administration du baptême, le même concile donne un détail qui a son intérêt, même pour le dogme :

En Espagne, dit-il, en substance, certains ne font qu'une seule immersion baptismale et d'autres en font trois. Plusieurs ont vu dans cette divergence une scission dans l'unité de la foi. Nous avons demandé au Siège apostolique... que penser de cette différence. Dans sa lettre à l'évêque Léandre, le pape (Grégoire) approuve également trois immersions et une seule; mais il ajoute : Si, en Espagne, les hérétiques (les ariens) ont jusqu'ici administré le baptême par une triple immersion, pour marquer qu'en multipliant les immersions, ils divisent la divinité *(dum mersiones numerant, divinitatem dividunt)*, les orthodoxes ne doivent pas pratiquer cette triple immersion. En conséquence, le concile décide qu'on ne fera qu'une seule immersion, symbole de la résurrection du Christ et de l'unité dans la Trinité. Can. 6. Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, t. III *a*, p. 268.

f) Le cérémonial de l'ouverture des conciles est tracé par le canon 4. En voir le texte dans Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. I *a*, p. 93. Les laïques étant admis aux conciles espagnols et le roi y assistant fréquemment, ces assemblées politico-religieuses présentèrent souvent l'aspect de « cortès » plutôt que de véritables conciles.

Ce caractère politico-religieux apparaît déjà au IV[e] concile, et dans le statut accordé aux Juifs, et surtout dans le célèbre canon 75 qui réglait la situation politique au profit de Sisenand. On reviendra sur ces deux points ultérieurement, col. 1190 sq.

Baronius, *Annales*, an. 633, n. 68-72; Labbe, t. V, col. 1700-1735; Hardouin, t. III, col. 575; d'Aguirre, t. III, p. 363-402; Mansi, t. X, col. 612; Bruns, *Bibl. eccles.*, part. I, p. 220 sq.; Gonzalez, *Coleccion de canones de la Iglesia española*, Madrid, 1849, t. II, p. 261 sq.; Florez, *España sagrada*, t. VI, p. 160.

5° *Le V[e] concile.* — Presqu'en même temps que Sisenand moururent les deux métropolitains, Isidore de Séville et Juste de Tolède. Chintila, frère de Sisenand, fut élu roi après deux mois d'interrègne, mais avec beaucoup de difficulté. Il semblait indispensable qu'un concile affermît son autorité : ce fut le but du V[e] concile, réuni vraisemblablement fin juin 636, à l'occasion de l'élection de Chintila. Les évêques n'étaient que vingt-deux avec deux procureurs d'absents, sous la présidence d'Eugène I[er], le nouvel archevêque de Tolède. Le roi était présent avec les grands et les officiers du palais. Si l'on excepte le premier canon qui

traite de la procession des Rogations, fixée au 14 décembre, les sept autres canons ont une portée exclusivement politique. Les décrets du concile furent approuvés et publiés par le roi, dans son ordonnance du 30 juin 636.

Baronius, *Annales*, an. 636, n. 6; Labbe, t. v, col. 1735-1740; Hardouin, t. III, col. 597; d'Aguirre, t. III, p. 403-407; Mansi, t. x, col. 653; Bruns, *Bibl. eccles.*, part. I, p. 245; Gonzalez, *Coleccion...*, t. II, p. 318; Florez, *op. cit.*, t. VI, p. 167.

6° *Le VIe concile.* — Mais, dès le début de 638, Chintila exprima le désir qu'un nouveau concile se réunît dans l'église Sainte-Léocadie de Tolède. Ce fut le VIe concile national.

L'assemblée compta cinquante-deux évêques d'Espagne et de Gaule Narbonnaise, avec les quatre métropolitains, Selva de Narbonne qui présida, Julien de Braga, Eugène de Tolède et Honoré de Séville. Seul le métropolitain de Mérida était absent.

Dix-huit canons furent promulgués. Le premier est une nouvelle profession de foi, amplification de la profession de foi du IVe concile. Hahn, *Bibl. der Symb.*, n. 180. Les autres canons sont d'ordre ecclésiastique ou politico-religieux. On y retrouve encore la préoccupation d'affermir l'autorité royale et d'exclure les Juifs de la vie civile du pays. Le concile félicitait même Chintila d'avoir porté un édit enjoignant à tous les Juifs de quitter le royaume. A l'avenir, déclare le canon 3, tout roi qui montera sur le trône devra prêter serment de ne plus tolérer l'impiété juive et de conserver dans toute leur vigueur les présentes ordonnances. C'est de là qu'est venu aux rois d'Espagne leur titre de « Roi Catholique ». Voir col. 1193.

Notre attention doit se porter particulièrement sur quelques canons intéressant la pénitence publique. Ces canons complètent et précisent les dispositions du IVe concile. On a vu qu'un laïque, ayant reçu la pénitence, ne pouvait plus quitter cet état et devait, même au besoin par la force, y être ramené. Le principe est rappelé au canon 7. Mais, si le pénitent en danger de mort est un homme jeune encore et marié, l'évêque l'autorisera, après guérison, à rentrer avec sa femme, s'il ne lui est pas possible de garder la chasteté et cela jusqu'à l'âge où la continence lui sera possible. De même pour une jeune femme. Toutefois si celui des conjoints qui n'était pas entré en pénitence vient à mourir, le survivant ne peut se remarier. Can. 8.

En 640 mourait Chintila. Son fils Tulga, malgré son extrême jeunesse, fut choisi pour lui succéder. Mais il fut impuissant à maintenir l'ordre. Plusieurs grands du pays offrirent la couronne à l'un des leurs, Chindasvinte qui, presque octogénaire, s'empara du pouvoir (642) et fit couper les cheveux à Tulga en signe de profession monacale, afin de l'éloigner du trône. Une partie de la nation s'insurgea contre l'usurpateur et la guerre civile s'ensuivit. Elle se termina par le triomphe de Chindasvinte.

Baronius, *Annales*, an. 638, n. 11-12; Labbe, t. v, col. 1740-1753; Hardouin, t. III, col. 601; d'Aguirre, t. III, p. 407-419; Mansi, t. x, col. 659; Florez, *op. cit.*, t. VI, p. 341-346; Bruns, *Bibl. eccles.*, part. I, p. 249; *Coleccion...*, t. II, p. 324 sq.; Fita y Colome, *Suplemento al concilio nacional Toledano VI*, Madrid, 1881.

7° *Le VIIe concile.* — Pour remédier aux maux de l'État et de l'Église, le roi réunit un concile national : ce fut le VIIe concile de Tolède (18 octobre 646), avec vingt-huit évêques, dont quatre métropolitains, ceux de Mérida, Séville, Tolède et Tarragone.

La préface assez longue qu'on lit dans les collections conciliaires doit être rattachée, sans aucun doute, au premier canon avec lequel elle fait corps. Elle explique, en effet, l'objet de ce canon : punir les perturbateurs de la paix nationale et empêcher le retour de semblables troubles. Les sanctions prononcées contre les fauteurs de la guerre civile furent draconiennes. Il n'y manquait que la peine de mort, qu'un concile ne pouvait se risquer à prononcer. Le vieux roi, d'ailleurs, s'en chargeait bien tout seul.

Les canons 2-5 concernent différents points de la discipline ou de la liturgie. Le dernier canon est un hommage rendu par le clergé au roi d'Espagne : par égard pour le roi et pour sa résidence, ainsi que pour aider le métropolitain, les évêques des environs devront passer chaque année un mois dans cette ville sur l'appel du métropolitain, sauf au temps de la moisson et de la vendange.

Baronius, *Annales*, an. 646, n. 30; Labbe, t. v, col. 1836-1845; Hardouin, t. III, col. 619; d'Aguirre, t. III, col. 419; Mansi, t. x, col. 763; Bruns, *Bibl. eccles.*, part. I, p. 259; *Coleccion de canones...*, t. II, p. 353; Florez, *op. cit.*, t. VI, p. 180.

Après le procès-verbal du concile, Mansi donne quatre fragments d'un autre concile de Tolède, dont l'époque est inconnue, t. x, col. 775. Une partie de ces fragments est passée dans les *Décrétales* de Grégoire IX, l. I, tit. XXIII, *De officio archidiaconi*, c. 2; tit. XXIV, *De officio archipresbyteri*, c. 3; tit. XXVI, *De officio sacristæ*, c. 1; tit. XXVII, *De officio custodis*, c. 2. D'après Mansi, se rattacheraient également à ce concile deux professions de foi.

8° *Le VIIIe concile.* — Le vieux roi Chindasvinte avait associé au pouvoir son fils Reccessvinte, qui lui succéda en 652. Reccessvinte convoqua aussitôt les évêques et les grands du royaume pour un concile, le huitième concile plénier de Tolède (encore que dans l'ancien titre du procès-verbal, il ait été simplement qualifié de provincial). Le concile se réunit le 16 décembre 653. Le roi y assista ainsi que les quatre métropolitains de Mérida, Séville, Tolède (appelée ici *regia urbs*) et Braga. En outre étaient présents quarante-huit autres évêques, un grand nombre d'abbés, des représentants d'évêques absents et seize comtes et ducs. Le roi présenta aux évêques un *tomus* (publié par K. Zeumer, *Leges Wisigoth.*, dans *Mon. Germ. hist.*, *Leges nat. germ.*, t. I, 1902, p. 472) les exhortant à l'orthodoxie et protestant de la sienne propre, mais demandant surtout la révision du serment exigé par le canon 75 du IVe concile, ainsi que des peines portées contre les traîtres au pays et au roi. Il les engageait à prendre les décisions nécessaires et demandait aux grands et aux palatins présents au concile d'observer ce qui serait décidé, promettant lui-même de confirmer les décisions.

Ce fut là l'objet principal des discussions et l'on aboutit à un accord qui permettait, nonobstant le serment, de réaliser les mesures de clémence projetées. On trouvera plus loin le détail des décisions du concile, qui élabora également un règlement nouveau pour la succession royale. La question juive ne fut pas passée sous silence. Quelques canons concernent la continence des clercs, can. 4-7, leur instruction, can. 8, la pratique du jeûne, can. 9. Cf. Magnin, *L'Église wisigothique*, p. 61.

Le tout était précédé d'une profession de foi orthodoxe, calquée sur le symbole de Nicée-Constantinople, avec le *Filioque;* nous n'avons pas à nous arrêter à cette profession de foi classique, dont on retrouve des citations dans le *Décret de Gratien*, dist. XIII, c. 1; caus. XXII, q. II, c. 1; q. IV, c. 1, 9.

Baronius, *Annales*, an. 653, n. 2-7; Labbe, t. VI, col. 394-432; Hardouin, t. III, col. 952; d'Aguirre, t. III, col. 435-468; Mansi, t. x, col. 1206; Bruns, *Bibl. eccles.*, part. I, p. 265; *Coleccion de canones...*, t. II, p. 361.

9° *Le IXe concile.* — L'année suivante, en 655, eut lieu le IXe concile (simplement provincial) dans l'église de Marie, sous la présidence d'Eugène II de Tolède. L'assemblée ne fit qu'ajouter aux ordonnances plus

anciennes dix-sept canons concernant surtout l'administration des biens ecclésiastiques et le régime des serfs d'Église. Le can. 10 prévoit des pénalités pour les clercs incontinents, leurs complices et leurs enfants. Il est à noter qu'en plus des évêques et ecclésiastiques présents au concile (quinze évêques, six abbés, un archiprêtre, un primicier, un diacre député d'un évêque absent) se trouvaient quatre comtes.

A la fin du concile, après indication de la prochaine fête de Pâques, on fixa au 1er novembre de l'année suivante la tenue du futur synode.

Baronius, *Annales*, an. 655, n. 12; Labbe, t. vi, col. 451-459; Hardouin, t. iii, col. 971; d'Aguirre, t. iv, col. 145-152; Mansi, t. xi, col. 23; Bruns, *Bibl. eccles.*, part. I, p. 291; *Colección de canones...*, t. ii, p. 396.

10° *Le Xe concile.* — En réalité, ce fut le 1er décembre que se réunit le Xe concile de Tolède, qualifié de « général », en raison de la présence des trois métropolitains, Eugène II de Tolède, Fugitivus de Séville et Fructueux de Braga; mais il ne compta que vingt évêques et cinq représentants d'évêques.

Des sept canons promulgués, le premier fixe la célébration de la fête de l'Annonciation huit jours avant Noël. Les six autres concernent différents points de discipline, le second et le dernier se référant également à l'organisation civile de l'Espagne (fidélité des clercs au roi et statut des Juifs).

Le même concile régla le cas de l'archevêque Potamius de Braga, auquel nous avons fait allusion plus haut, col. 1180, et il annula en partie deux testaments d'évêques défunts, lesquels, par des largesses trop considérables, avaient injustement lésé leurs églises.

Baronius, *Annales*, an. 656, n. 41-46; Labbe, t. vi, col. 459-472; Hardouin, t. iii, col. 977; d'Aguirre, t. iv, col. 152-163; Mansi, t. xi, col. 32; Bruns, *Bibl. eccles.*, part. I, p. 297; *Coleccion de canones*, t. ii, p. 405 sq.

11° *Le XIe concile.* — Reccessvinte était mort en 672. Les grands du royaume lui donnèrent pour successeur le vertueux Wamba, qui dut d'abord réprimer plusieurs soulèvements. Aucun des révoltés ne fut mis à mort, mais des pénalités assez sévères furent édictées. Libre de ce côté, Wamba réunit deux synodes provinciaux, l'un à Braga, l'autre à Tolède. Celui de Tolède porte le nom de XIe concile de Tolède (7 novembre 675).

Ce synode réunit, dans l'église de Sainte-Marie, sous la présidence du métropolitain Quiricius, dix-sept évêques, deux représentants d'évêques et six abbés, tous appartenant à la province de Tolède ou Carthagène. Dix-huit années venaient de s'écouler, au cours desquelles aucun concile n'avait été tenu à Tolède : l'hérésie et la débauche s'étaient propagées jusque dans le clergé. Les évêques, se trouvant réunis par la volonté de Dieu et par celle du roi, voulurent commencer leur œuvre par une profession solennelle de la foi catholique. Cette profession de foi, lue par le métropolitain et adoptée trois jours après par le concile, est le célèbre symbole de Tolède; voir Symboles, t. xiv, col. 2933, dont la valeur dogmatique est incontestable. Cf. Hahn, *Bibl. der Symb.*, n. 182.

Les seize canons disciplinaires, promulgués par le concile rappellent pour la plupart des prescriptions antérieures. Les canons 11 et 12 méritent une attention particulière. Le canon 11 concerne la communion des malades : « Il est permis de faire communier seulement avec le calice les malades qui, à cause de la sécheresse de leur bouche, ne pourraient pas consommer le pain sacré. » Le canon 12 intéresse le régime de la pénitence publique et complète ce qui avait été décidé au IVe et au VIe conciles, voir col. 1180 et 1183. Dans ce canon, le XIe concile adopte une discipline moins rigoureuse. On *doit* imposer les mains en signe de pénitence à *tous* ceux qui sont en danger de mort et, *immédiatement après*, leur accorder la réconciliation. On pourra même célébrer l'office divin pour ceux qui sont morts après avoir reçu la pénitence, mais sans être réconciliés. Can. 12.

Une telle pratique dut donner lieu à des abus, car, six ans plus tard, le XIIe concile (681) connaît nombre de cas où le moribond a reçu la pénitence ayant perdu toute connaissance, sur une simple attestation donnée par ses parents touchant ses bonnes dispositions. Et ces moribonds revenus à la santé refusaient de se soumettre aux obligations des pénitents. Prenant la comparaison du baptême reçu par les petits enfants encore inconscients, sur la garantie de leurs parents, le XIIe concile décrètera que quiconque a reçu la pénitence, de quelque manière que ce soit, ne doit plus jamais retourner à la vie séculière. Allusion certaine au cas du roi Wamba, qu'on va rappeler incessamment. Les prêtres qui auraient accordé la pénitence à un malade inconscient ou ne l'ayant pas demandée par des signes évidents, seront excommuniés pour un an. Can. 2. Le XIe concile décrète en outre que l'assemblée provinciale se tiendra chaque année.

Du synode parallèle de Braga *(Bracarensis IV)*, le canon 1 est curieux pour l'histoire de l'eucharistie. On ne doit plus (ce qui laisse supposer que l'usage s'était introduit) lors du saint sacrifice, user de lait au lieu de vin, ni consacrer un raisin et en distribuer ensuite les grains en guise de complément de la communion. L'*intinctio* du pain dans le vin consacré est interdite et, dans le calice, le vin devra être mélangé avec de l'eau.

Baronius, *Annales*, an. 675, n. 1-6; Labbe, t. vi, col. 559-560; Hardouin, t. iii, col. 1017; d'Aguirre, t. iv, col. 238-254; Mansi, t. xi, col. 130; Bruns, *op. cit.*, part. I, p. 305; *Coleccion de canones*, p. 430.

Pour le concile de Braga, on en trouvera les actes dans Labbe, col. 561-570; Hardouin, col. 1031; Mansi, col. 154; *Coleccion...*, p. 652; cf. Florez, *España sagrada*, t. xv, p. 239, 243. Bruns, p. 96, ne donne que huit canons (au lieu de neuf), le premier étant constitué par une profession de foi conforme au symbole de Nicée-Constantinople.

12° *Le XIIe concile.* — Au vertueux Wamba devait succéder, en 681, l'ambitieux Erwige. Il semble bien qu'Erwige n'ait pas reculé devant le crime et le mensonge pour éliminer Wamba et prendre sa place. Voir, à ce sujet, le P. Tailhan (édition de l'*Anonyme de Cordoue*, Paris, 1885, p. 102) et la note de H. Leclercq, *Hist. des conc.*, t. iii *a*, p. 540-542. La version officielle est rapportée et commentée ainsi par M. Aigrain, *op. cit.*, p. 254. Quiricius étant mort en janvier 680, saint Julien fut élu pour lui succéder comme archevêque de Tolède. Quelques mois après, le 14 octobre, le roi Wamba étant tombé malade et ayant perdu connaissance fut, suivant le rite tolétan de la pénitence *in extremis*, tondu et revêtu de l'habit des pénitents. Quand il reprit ses sens, on lui rappela les canons du IVe concile (can. 55) qui déclarait irrévocable cette décision. Wamba, qui n'avait accepté la royauté que malgré lui, se laissa convaincre et se retira dans un monastère, où il semble qu'il ne tarda pas à mourir. Un seigneur goth de la cour, Erwige, présenta des billets que le roi en abdiquant aurait signés en sa faveur et fut élu, le 22 octobre, puis sacré par saint Julien. On murmura qu'il avait provoqué par quelque breuvage stupéfiant la syncope dont il allait si habilement profiter; l'accusation qui n'a rien que de vraisemblable, mais qui ne repose sur aucune preuve positive, décida le nouveau roi à s'expliquer devant un concile national, convoqué à Tolède (le XIIe, janvier 681), qui se tint pour satisfait des cédules présentées — sans doute ne pouvait-il guère agir autrement — et déclara légitime l'élection d'Erwige; un canon ordonna

seulement des précautions contre les prêtres trop empressés à donner la « pénitence » aux mourants qui ne l'auraient pas demandée par des signes indiscutables, fût-ce de simples gestes. Can. 2. Voir la note de H. Leclercq, *Hist. des conciles*, t. III *a*, p. 540-542.

On a lu plus haut ce canon. Le XII[e] concile édicta en tout treize *capitula*. Le sixième consacre la primatie de fait de Tolède sur toute l'Espagne. A l'avenir, sans porter atteinte aux droits des métropolitains, l'archevêque de Tolède peut installer dans les évêchés vacants de n'importe quelle province du royaume les candidats par lui jugés dignes, après désignation royale. Ainsi le roi ne verra plus sa libre décision *(libera principis electio)* retardée par la nécessité de consulter les évêques de la province : privilège exorbitant concédé à la royauté dans le choix des évêques, le rôle du métropolitain de Tolède se bornant, en fait, à ratifier, après un simple examen probatoire, le choix royal. Cf. Magnin, *op. cit.*, p. 97 sq. Si le concile adoucit certaines lois portées contre ceux qui avaient déserté lors de la rébellion du duc Paul, par contre, la législation contre les Juifs fut renforcée et, sous la forme que lui donne le XII[e] concile, elle passe dans les *Leges Wisigothorum* (XII, III, éd. Zeumer, p. 427).

Baronius, *Annales*, an. 681, n. 58-61; Labbe, t. VI, col. 1221-1240; Hardouin, t. III, col. 1715; d'Aguirre, t. IV, col. 262-278; Mansi, t. XI, col. 1023 sq.; Bruns, *Bibl. eccles.*, part. I, p. 317; *Coleccion...*, t. II, p. 453.

13° *Le XIII[e] concile.* — Deux ans après, Erwige réunit un nouveau concile, le treizième (4 novembre 683). Son autorité n'étant pas reconnue sans difficulté, le roi cherchait les moyens de se concilier les partisans de son prédécesseur. Il donna sa fille en mariage à Egica, neveu de Wamba. Le concile devait traiter différents projets concernant l'État autant que l'Église (le *tomus* et la loi de confirmation du concile dans Zeumer, p. 477-479); rien d'étonnant qu'aux quarante-huit évêques et archevêques des provinces de Tolède, Braga, Mérida, Séville, Tarragone et Narbonne, aux vingt-sept représentants d'évêques et aux abbés se soient joints vingt-six grands du royaume. Ainsi fut-ce un *concilium mixtum*, assemblée politique aussi bien que concile. De plus en plus, pour reprendre la pittoresque formule de dom Séjourné, les conciles de Tolède prenaient forme de « cortès » autant que de synodes ecclésiastiques. La primatie de Tolède est confirmée. Can. 9. Quelques décisions se rapportent à la discipline; mais la plupart des canons ont un objet politique. Voir plus loin. Comme d'habitude, un décret royal confirme les décisions conciliaires.

Baronius, *Annales*, an. 683, n. 23-24; Labbe, t. VI, col. 1253-1276; Hardouin, t. III, col. 1735; d'Aguirre, t. IV, p. 694; Mansi, t. XI, col. 1059; Bruns, *Bibl. eccles.*, t. II, part. I, p. 333; *Coleccion...*, t. II, p. 494 sq.

14° *Le XIV[e] concile.* — Le pape Léon II était mort le 3 juillet 683; son successeur Benoît II, sur la recommandation de son prédécesseur, chargea le notaire Pierre de porter en Espagne les documents qui permettaient aux évêques de reconnaître et de signer les décrets du VI[e] concile œcuménique contre le monothélisme. Sur cette mission, voir les documents dans Jaffé, *Regesta pp. rr.*, n. 2119-2122, 2125. Cf. Aigrain, *op. cit.*, p. 256 et note 2. Erwige s'empressa de déférer aux ordres du pape, mais vu l'impossibilité de réunir immédiatement un nouveau concile général de l'Espagne, on décida qu'un synode provincial serait tenu à Tolède, les autres métropolitains y envoyant leurs vicaires. Ainsi, au mois de novembre 684, se réunit le XIV[e] concile, sous la présidence de saint Julien, avec dix-sept évêques de la province, les vicaires des métropolitains de Tarragone, de Narbonne, de Mérida, de Braga et de Séville, six abbés et les représentants des deux évêques suffragants (auxiliaires) de Tolède (14-20 novembre).

Le monothélisme apparaît aux évêques du XIV[e] concile comme une sorte d'apollinarisme, *Apollinaris dogma pestiferum*, disent-ils au can. 1. Sans doute, les *gesta synodalia* de Constantinople auraient dû être examinés en concile général; mais, devant l'impossibilité de réunir un tel concile, le synode provincial auquel se sont joints les vicaires des métropolitains, a examiné ces *gesta* en les comparant avec les décisions des anciens conciles et avec la foi de Nicée, de Constantinople, d'Éphèse, et de Chalcédoine. Il a trouvé une « concordance presque littérale » et n'hésite pas à déclarer les décisions prises dignes de la vénération commune : le nouveau concile prendra rang après Chalcédoine. On voit par là que le V[e] concile œcuménique (celui des Trois-Chapitres) n'était pas encore pleinement reçu par les Espagnols. C'est sans doute parce qu'il avait eu vent de cette hésitation, que Benoît II demandait aux Espagnols un supplément d'explication sur les Trois-Chapitres.

Le critérium invoqué par le XIV[e] concile pour juger de l'orthodoxie de la foi promulguée à Constantinople (la concordance presque littérale avec les anciens conciles) ne doit pas laisser supposer que les Pères de Tolède excluent tout progrès dans le dogme : « La comparaison des symboles successifs de Tolède, dit fort exactement M. Aigrain, montre que cette interprétation serait sans doute exagérée. » *Op. cit.*, p. 257, note 2.

Baronius, *Annales*, an. 684, n. 4-6; Labbe, t. VI, col. 1278-1285; Hardouin, t. III, col. 1753; d'Aguirre, t. IV, p. 717; Mansi, t. XI, col. 1086; Bruns, *op. cit.*, t. I, p. 349; *Coleccion...*, p. 520.

15° *Le XV[e] concile.* — En 687, Erwige désigna, à son lit de mort, pour lui succéder, son gendre Egica. Les palatins ratifièrent ce choix et l'archevêque Julien sacra le nouveau roi le 20 novembre 687. Egica convoqua un concile général, le quinzième de Tolède. Ce concile réunit soixante et un évêques, plusieurs abbés, des représentants d'évêques et dix-sept grands du royaume. Il se tint dans l'église de Saint-Pierre-et-Saint-Paul sous la présidence de Julien (11 mai 688). A ce concile, le roi Egica remit un *tomus*, cf. Zeumer, p. 480, dans lequel il exposait un cas de conscience personnel. Il avait prêté deux serments difficiles à concilier. A son beau-père, en acceptant en mariage sa fille Cixlona, il avait juré de protéger constamment les frères de sa femme et la famille dans laquelle il entrait. En accédant au trône, il avait juré de ne penser qu'au bien public, ce qui pourrait l'obliger à décider quelquefois contre les fils d'Erwige. Le concile décida que le serment de portée générale devait être préféré à l'autre et qu'en conséquence Egica ne devait à la famille d'Erwige que ce que le bon droit pouvait justifier.

Avant de donner cette solution, le concile avait réglé une double difficulté dogmatique soulevée par Benoît II. Deux ans auparavant, dans leur adhésion au VI[e] concile œcuménique, les évêques avaient envoyé à Rome un mémoire en quatre chapitres, rédigé par saint Julien : c'est le *Liber responsionis fidei nostræ*, appelé aussi *Apologia*, écrit aujourd'hui perdu. Benoît II avait cru y découvrir deux propositions malsonnantes : au sujet de la Trinité, l'expression *voluntas genuit voluntatem;* au sujet de l'incarnation, l'affirmation de *trois substances* dans le Christ. Cf. Denz.-Bannw., n. 294, 295. La difficulté christologique a été exposée avec la réponse de saint Julien, à HYPOSTATIQUE *(Union)*, t. VII, col. 507-509; la difficulté trinitaire, avec la réponse appropriée, sera relatée à

Trinité. Cette dernière difficulté devait avoir encore un écho au XVIe concile. On doit noter ici que la réponse des évêques espagnols au pape n'est peut-être pas exempte d'une certaine raideur. Toutefois, les Pères de Tolède savaient que Benoît II était déjà mort au moment où ils approuvaient la réponse de saint Julien. Les successeurs de Benoît, Jean V et Conon, eurent des pontificats trop éphémères pour qu'ils pussent régler les affaires en suspens. Serge Ier, élu à l'automne de 687 et sacré le 15 décembre, fit approuver les réponses de Julien dans un synode romain et envoya à Tolède un témoignage de satisfaction qui mit fin au malentendu. Cf. Aigrain, *op. cit.*, p. 258. Voir la note de H. Leclercq rapportant, sur ce sujet, le récit du P. J. Tailhan, *Hist. des conc.*, t. III *a*, p. 553-556.

Baronius, *Annales*, an. 688, n. 1-8; Labbe, t. VI, col. 1294-1311; Hardouin, t. III, col. 1759; d'Aguirre, t. IV, col. 306-317; Mansi, t. XII, col. 7; Bruns, *Bibl. eccles.*, t. I, p. 353; *Coleccion...*, t. II, p. 528.

16° *Le XVIe concile.* — Saint Julien mourut le 4 mars 690 et eut pour successeur l'abbé Sisebert. L'attitude de l'archevêque Sisebert fut en grande partie cause du XVIe concile, lequel se tint le 2 mai 693. Les dernières années du règne d'Egica furent pénibles : une épidémie ravageait la Gaule Narbonnaise; le royaume était menacé de l'invasion musulmane; l'archevêque Sisebert, au mépris des canons, avait pris l'initiative de comploter contre le roi et sa famille, probablement pour faire monter sur le trône un de ses parents. La conjuration fut découverte; les répressions sur les Goths furent sévères, dit l'*Anonyme de Cordoue.* L'archevêque Sisebert fut saisi et déféré au concile.

L'assemblée comptait cinquante-neuf évêques de toutes les provinces ecclésiastiques de l'Espagne (deux évêques seulement venaient de la Narbonnaise, en raison de l'épidémie qui y sévissait; cf. can. 13), cinq abbés, trois représentants d'évêques absents et seize comtes. Le roi y parut en personne et remit aux évêques, selon l'usage traditionnel, le *tomus* indiquant les matières à traiter, Zeumer, p. 483 : répandre la foi orthodoxe; points de discipline dont l'observation laissait à désirer; soin des églises de campagne, destruction des restes de superstitions païennes et du judaïsme; punition des pédérastes et de ceux qui conspirent contre le roi et la sûreté de l'État. On trouve à la suite des actes une lettre du roi engageant l'assemblée à punir l'archevêque coupable de lèse-majesté. On voit, par ces seules indications, que l'Espagne souffrait encore de graves misères. L'ignorance du clergé est mise en relief par le canon 6 qui interdit aux prêtres de découper une rondelle de mie dans leur pain de ménage pour dire la messe!

En tête de ses procès-verbaux, le concile inséra une profession de foi détaillée, tout particulièrement au sujet du dyothélisme. Voir plus loin. Le métropolitain révolté fut déposé, excommunié jusqu'à la fin de ses jours, exilé; Félix, archevêque de Séville, fut transféré à Tolède. Can. 9, 12. Des décisions furent prises relativement aux Juifs.

Baronius, *Annales*, an. 693, n. 1-6; Labbe, t. VI, col. 1327-1356; Hardouin, t. III, col. 1785; d'Aguirre, t. IV, col. 320-340; Mansi, t. XII, col. 59; *Coleccion...*, t. II, p. 553; Bruns, *Bibl. eccles.*, t. I, p. 361.

17° *Le XVIIe concile.* — Une conjuration de Juifs espagnols, qui avaient reçu le baptême pour la forme, fut l'occasion du XVIIe concile. Comparant leur sort avec celui de leurs frères d'Afrique, lesquels pouvaient continuer de pratiquer le judaïsme sous le joug des musulmans, ces Juifs ourdirent un complot pour instaurer le même régime en Espagne wisigothique : « Tel était le résultat des innombrables mesures de persécution, qu'il fallait sans cesse renouveler, parce que les plus rigoureuses n'étaient jamais appliquées complètement : les Juifs s'étaient détachés de la patrie espagnole et ne craignaient pas d'y appeler des envahisseurs étrangers. » Aigrain, *op. cit.*, p. 259-260.

Le concile se réunit le 9 novembre 694 dans l'église Sainte-Léocadie : il comprenait beaucoup d'évêques et de grands du royaume; mais les noms ne nous en sont pas parvenus. Le *tomus* du roi dans Zeumer, p. 484. Le canon 1 est une timide réaction contre l'envahissement des conciles par les laïques : désormais les trois premières journées conciliaires seront réservées aux questions de foi et de discipline ecclésiastique; les laïques n'y seront plus admis. Cf. Magnin, *op. cit.*, p. 61. Les canons 2-6 règlent des points de liturgie. Le canon 5 témoigne d'un curieux abus : le concile interdit de « célébrer désormais des messes de mort pour des vivants afin qu'ils meurent bientôt ». Le canon 7 renouvelle les anciennes lois concernant la sûreté de la famille royale. La répression du complot juif est l'objet du canon 8 : cette répression fut terrible. Le roi confirma les décrets.

Baronius, *Annales*, an. 694, n. 5-8; Labbe, t. VI, col. 1360-1376; Hardouin, t. III, col. 1809; d'Aguirre, t. IV, col. 340-350; Mansi, t. XII, col. 93; *Coleccion de canones*, t. II, p. 588; Bruns, *op. cit.*, t. I, p. 381.

18° *Le XVIIIe concile.* — Au début du VIIIe siècle, vers 701, se tint le XVIIIe concile, sous le roi Witiza et sous Gondéric, archevêque de Tolède. Les actes en sont perdus. Cette perte est regrettable, car les actes du concile auraient peut-être permis de reconstituer la véritable physionomie du monarque wisigoth, sur le compte duquel les chroniqueurs se contredisent à plaisir. Sur Witiza, voir H. Leclercq, *Hist. des conciles*, t. III *a*, p. 590, note 4; Aigrain, *op. cit.*, p. 260-261.

II. Caractère politico-religieux. — Le caractère politico-religieux des conciles de Tolède est déjà manifeste dans la simple esquisse historique qu'on vient d'en faire. Il s'affirme principalement sur deux points : les rapports étroits de l'Église et de l'État, la législation politico-religieuse concernant le statut des Juifs.

1° *L'Église et l'État dans le royaume wisigoth.* — L'idéal de l'épiscopat espagnol est, dès le début de la monarchie wisigothique, de faire de la nation espagnole une nation chrétienne et de son roi le « Roi catholique ». Déjà, au IIe concile, alors que le régime arien n'est pas aboli, l'archevêque Montan, dans sa seconde lettre à Turibius, rappelle que ce personnage, étant encore laïque, avait occupé une charge élevée, équivalente à celle de gouverneur, et qu'il avait détruit le paganisme et grandement affaibli la secte des priscillianistes. Mansi, *Conc.*, t. VIII, col. 1790. La volonté de détruire les derniers vestiges du paganisme est affirmée par les IIIe (can. 16) et XIIe conciles (can. 11). Le XVIe concile indique que ces restes de paganisme consistaient à vénérer les pierres, les arbres, les sources, à allumer des torches, à faire des sortilèges, à exercer la magie, etc. Can. 2.

On a vu comment en 581-582 le roi Léovigild avait favorisé l'hérésie et incité les « romains » à l'apostasie. La conversion de Reccarède, moins de huit ans plus tard, devait déjouer ces tentatives. C'est autour du roi et des évêques que la nation va désormais se grouper. Au IIIe concile, Reccarède converti scelle l'union du pouvoir royal et de l'épiscopat. Il y aura pour ainsi dire désormais compénétration des deux pouvoirs. Déjà en ce concile, le roi intervient à plusieurs reprises pour proposer ou appuyer des canons disciplinaires, can. 1, 5, 14, 15; et les évêques sont invités à surveiller les juges et les administrateurs des biens fiscaux, à

les dénoncer au roi s'ils sont insolents, à les excommunier même s'il le faut. Bien plus, ce sont les évêques qui, d'accord avec les *seniores*, fixeront la rétribution fournie aux juges par les provinces. Le pli est pris dès le début : ingérence de l'Église dans le gouvernement de l'État et, réciproquement, intrusion de l'État dans l'Église.

1. Pour être valable, l'élection royale devait en quelque sorte être sanctionnée par l'épiscopat et les rois wisigoths, bien avant les rois francs, recevaient à leur sacre l'onction de l'huile sainte. Ainsi les évêques durent parfois ratifier des usurpations véritables et légitimer plus d'un empiètement.

Dès le IVe concile, on saisit sur le vif ce rôle de l'Église d'Espagne. Suintila est détrôné et doit abdiquer devant Sisenand victorieux. Le concile, par son canon 75, règle la situation politique en faveur du vainqueur. Il ne pouvait sans doute pas faire autrement. « Par son abdication, dit-il, Suintila s'est reconnu coupable; il ne pourra donc plus recevoir aucune dignité, ni lui, ni sa femme, ni ses enfants. De ses biens, il ne gardera que ce que Sisenand voudra bien lui laisser. Pour l'avoir trahi, après avoir été son complice, son frère Geila sera excommunié et dépossédé de tous ses biens. »

Mais le concile entend pourvoir à l'avenir, et le canon 75 met désormais le roi régnant sous la protection de l'Église : « Pour qu'une pareille catastrophe ne puisse à l'avenir être infligée à un souverain régnant, le concile anathématise d'avance quiconque formerait contre le roi une conjuration ou fomenterait des soulèvements. Si le trône devenait vacant, on pourvoirait à la désignation du nouveau roi suivant le seul mode reconnu constitutionnel, l'élection par les chefs du peuple d'accord avec les évêques. » Cela dit, le concile adjure le roi de « gouverner avec douceur et suivant la justice et de ne prononcer aucune condamnation à mort, sauf pour des crimes d'une gravité exceptionnelle. » Cf. H. Leclercq, *op. cit.*, p. 302-305.

2. Le successeur de Sisenand, son frère Chintila, crut devoir à son tour faire sanctionner son élection par le Ve concile. Les évêques lui accordèrent les confirmations désirées. De nouvelles précautions furent prises en faveur du prince : interdiction d'aspirer au trône si l'on n'a pas été régulièrement élu par les nobles et les évêques, can. 3; de chercher à connaître par des moyens superstitieux l'époque de la mort du roi; de former des plans et de grouper des partisans en vue de lui donner un successeur de son vivant. Can. 4. On promulgue à nouveau le canon 75 du IVe concile, lequel devra être lu à la fin de chaque concile espagnol. Can. 1, 7. On ajoute que le roi ne doit pas congédier les serviteurs de son prédécesseur ni leur enlever les biens et les dignités qu'ils tenaient de celui-ci. Can. 6. Mais le roi garde le droit de pardonner à tous ceux qui manqueraient à ces prescriptions. Can. 8.

3. Mêmes préoccupations au concile suivant, du moins en quelques canons. Sans parler du canon 3 contre les Juifs, le concile frappe d'excommunication quiconque trahira son pays, can. 12; excepte l'accusation du crime de lèse-majesté de la procédure d'enquête préalable, can. 11; prescrit de rendre aux hauts fonctionnaires du palais l'honneur qui leur est dû, can. 13; renouvelle le canon 6 du précédent concile, can. 14; interdit de former, du vivant du roi, des projets sur la future succession au trône et exige qu' « aucun de ceux qui ont reçu la tonsure religieuse, aucun descendant d'esclave, aucun étranger ne soit choisi pour son successeur, lequel doit être toujours un Goth ». Can. 17. Enfin, punissant d'un bannissement perpétuel tout attentat ou complot contre le roi, il renouvelle toutes décisions prises à ce sujet. Can. 18.

4. Le complot qui amena Chindasvinte au pouvoir et la guerre civile qui s'en suivit devaient engager le pouvoir royal à solliciter l'appui du pouvoir religieux. Le nouveau roi demanda au VIIe concile de l'aider à mâter rébellion et trahison.

Le canon 1er accorda les sanctions demandées. On constate cependant que telle de ses dispositions se retourne contre les partisans de Chindasvinte. Hefele-Leclercq partage en trois ce long canon, et cette disposition en fait mieux comprendre la portée.

Voici d'abord pour les adversaires du roi :

Comme dans les dernières guerres civiles, non seulement un grand nombre de laïques, mais encore beaucoup de clercs ont pris les armes et sont allés dans des pays étrangers pour nuire au royaume et au roi des Goths, on ordonne que ces traîtres et tous ceux qui les ont aidés seront déposés de leurs fonctions ecclésiastiques et condamnés à faire pénitence le reste de leur vie. Ils ne pourront recevoir la communion qu'au lit de mort et s'ils donnent des marques de repentir. Le roi ne pourra pas empêcher cette excommunication et si, sur son ordre, un évêque donnait à un de ces excommuniés l'eucharistie (avant le moment de sa mort), il sera lui-même excommunié jusqu'à sa mort. Le roi ne pourra non plus adoucir les anciennes lois qui demandent la confiscation des biens de ces traîtres, que pour leur laisser la vingtième partie de ce qu'ils avaient.

Voici maintenant la menace aux clercs qui ont prêté à Chindasvinte leur aide contre Tulga :

Mais si, du vivant du roi, un clerc oublieux de ses devoirs, prend parti pour un autre prétendant au trône et si ce prétendant remporte la victoire, ce clerc, évêque ou autre, sera excommunié jusqu'à sa mort; si le roi s'oppose à cette excommunication portée contre son partisan, elle atteindra de nouveau celui-ci après la mort du roi.

La troisième partie du canon concerne les laïques et la possibilité de leur pardonner :

Le laïque qui va à l'étranger pour agir contre sa patrie et son roi, doit être puni par la confiscation de ses biens et l'excommunication jusqu'à la mort, à moins que, sur les prières de l'évêque auprès du roi, il ne soit admis à la communion (l'intervention du roi était prévue par le VIe concile, can. 12). Dans les autres injures ou conjurations dites ou faites contre le roi, celui-ci pourra décider lui-même si le coupable peut être admis à la communion (cf. V^e conc., can. 8); mais, pour les clercs et les laïques qui sont traîtreusement allés en pays étranger pour y ourdir des conjurations, nous supplions le roi de ne pas les relever de la sentence d'excommunication, quelques instances que fassent les évêques. Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, t. III *a*, p. 285-286.

5. Le VIIIe concile devait corriger, à la demande de Recessvinte ce qui parut excessif et injustifié dans les dispositions précédentes. Tout le peuple avait juré en 646 d'appliquer à ceux qui s'étaient mal conduits envers la patrie et le roi les sanctions promulguées par le VIIe concile. Il fallait donc pour ainsi dire se déjuger et rendre au roi son droit de grâce. Le concile s'y appliqua avec habileté : il cita un grand nombre de passage de l'Écriture et des Pères (entre autres Isidore, appelé *novissimum Ecclesiæ decus in sæculorum fine doctissimus*), afin de prouver qu'il vaut mieux transgresser un serment que d'avoir à traiter parfois si cruellement tant de frères pour l'observer. Can. 2. Les règles de l'élection royale furent précisées; le serment, imposé au roi avant son accession au trône. Can. 10. Ensuite, le concile confirma deux décrets royaux annexés au procès-verbal et traitant de la succession royale. Can. 13. Le tout fut signé des évêques présents et de quatorze grands de la cour. Une fois de plus, le concile faisait figure de cortès.

6. Les conciles IX-XI s'occupèrent, d'une manière presque exclusive, d'affaires ecclésiastiques. Avec le XIIe, réuni pour confirmer l'élection d'Erwige au trône, la tutelle de l'Église sur l'État s'affirme à nouveau. Politique au premier chef, ce concile commence

par viser les documents originaux par lesquels les grands du royaume rapportaient que le roi Wamba, ayant reçu la sainte tonsure, avait spontanément choisi Erwige pour son successeur et chargé l'archevêque Julien de le sacrer. A tous était imposée l'obéissance envers le nouveau monarque. Can. 1.

Ce ne fut pas la seule question politique réglée à Tolède en 681. On reconnaît au roi, d'après les anciens canons, le droit de grâcier ceux qui s'étaient rendus coupables envers la nation. Can. 3. Wamba avait promulgué une loi trop sévère contre les déserteurs; la loi est adoucie du consentement du roi : les déserteurs garderont le droit d'ester en justice, s'ils n'ont pas d'autre faute à se reprocher. Can. 7. Le droit d'asile est rétabli. Can. 10.

7. Le XIIIe concile fut tout aussi politique. Les difficultés rencontrées par Erwige pour faire reconnaître son autorité n'étaient pas aplanies. Le prestige royal avait subi de graves atteintes. D'accord avec Erwige le concile ordonne que soient restitués les biens autrefois confisqués aux anciens partisans du duc Paul, comme aux condamnés du temps déjà lointain du roi Chintila. Can. 1. Le can. 2 garantit contre l'arbitraire du roi les clercs, les palatins et les autres nobles; les hommes libres, condamnés aux verges pour de menus délits, ne seront pas déshonorés pour autant. Au can. 3 le concile confirme un édit royal (placé en appendice aux actes synodaux) réglant que les impôts arriérés dus à l'État sont remis jusqu'à la première année du règne d'Erwige. Confirmant un édit d'Erwige, le can. 4 frappe d'anathème quiconque poursuivrait, volerait, battrait, humilierait ou introduirait de force dans l'état de pénitence les fils du roi, la reine ou tout autre membre de la famille royale. Ce dernier trait ne manque pas de saveur quand on se souvient de la façon dont Erwige, selon la rumeur publique, avait traité le roi Wamba. Un dernier canon politique défend à tous, même au roi régnant, d'épouser la veuve du roi défunt, pour que le corps du feu roi, avec lequel elle ne faisait qu'un, ne soit pas déshonoré dans celui de sa veuve. Can. 6. Un concile de Saragosse (691) précisa cette règle en ordonnant que la veuve, dès la mort du roi, se retirât dans un monastère, pour être sûre de n'être ni insultée, ni maltraitée. Can. 5.

8. Les XIVe et XVe conciles furent consacrés, on l'a dit, à des affaires dogmatiques, sauf, en ce qui concerne le XVe, la réponse relative aux deux serments d'Egica. Par contre, les XVIe et XVIIe furent principalement politiques. Le premier avait été réuni tout expressément pour châtier le crime de lèse-majesté dont s'était rendu coupable Sisebert, archevêque de Tolède, et le XVIIe avait en vue surtout la répression de la révolte organisée par les Juifs contre la nation wisigothique.

2° *La législation politico-religieuse concernant les Juifs.* — Dans la pensée des rois wisigoths et vraisemblablement dans celle des évêques espagnols, l'unité politique devait, dans le royaume, aller de pair avec l'unité religieuse. Aussi trouve-t-on assez fréquemment, dans les canons conciliaires, la recommandation d'extirper les derniers restes de l'idolâtrie et du paganisme. Mais c'est surtout aux Juifs qu'il s'agit d'imposer un statut qui les empêche de nuire à la fois à la religion chrétienne et à la monarchie. On remarque toutefois, surtout dans les premiers conciles, comme un double courant, l'un, modéré, émanant de toute évidence de l'esprit chrétien, l'autre, dur et tracassier, inspiré vraisemblablement par l'autorité royale, le premier essayant de freiner le second. Mais l'attitude des Juifs, se désaffectionnant de plus en plus du royaume wisigoth et se faisant finalement conspirateurs, devait attirer sur eux les dernières rigueurs qu'il était difficile aux conciles de ne pas sanctionner.

1. C'est la note chrétienne qui domine dans le canon 14 du IIIe concile, car « c'est à la demande du concile que le roi ordonne d'insérer les dispositions suivantes relatives aux Juifs. Aucun Juif ne doit avoir une chrétienne pour femme ou pour concubine; cependant les enfants issus d'une pareille union doivent être baptisés. Les Juifs ne doivent exercer aucune fonction publique qui leur permette de porter des peines contre les chrétiens; ils ne doivent pas acheter d'esclaves chrétiens pour leur service; si ces esclaves ont été soumis à des rites judaïques, ils seront affranchis, sans avoir besoin de payer de rachat et retourneront au christianisme ». Cf. Hefele-Leclercq, *Hist. des Conciles*, t. III *a*, p. 227. Ce canon est passé dans le *Décret de Gratien*, dist. LIV, c. IV.

2. Saint Isidore de Séville devait aussi donner la note chrétienne aux décisions du IVe concile. Mais déjà l'on sent que l'autorité du roi Sisenand se manifeste en un sens moins respectueux de la liberté. Le canon 57 mérite d'être cité dans ses parties essentielles :

« Au sujet des Juifs, le saint concile prescrit qu'à l'avenir on n'emploie plus la contrainte pour les amener à la foi. Ce ne sont pas ceux qu'on force, mais ceux qui le veulent, qui seront sauvés. Il faut intégralement respecter la forme de la justice. De même que l'homme, obéissant au serpent, s'est perdu par la volonté de son propre arbitre; ainsi c'est par la conversion de son propre esprit que l'homme, par la foi, se sauve. C'est par l'exercice de leur libre arbitre que les Juifs doivent être exhortés à se convertir, loin qu'on les y pousse par la force. » Mansi, *Concil.*, t. X, col. 633 A.

La finale du canon fait allusion aux Juifs convertis de force sous le roi Sisebut : ayant reçu les sacrements, ils doivent rester chrétiens. Sisebut, en effet, dès les premières années de son règne, avait gravement accentué la législation qui, jusque là, nous l'avons vu, se contentait de protéger les chrétiens. Voir les lois de Sisebut dans *Leges Wisigoth.*, éd. Zeumer, *Mon. Germ. hist.*, *Leges nat. germ.*, t. I, p. 418-423. Sisebut ordonna que tous les Juifs, sous peine de bannissement et de confiscation, fussent baptisés. Voir les indications historiques et bibliographiques dans Aigrain, *op. cit.*, p. 238-239. Ces convertis de force ne furent pas, en général, des chrétiens bien fervents; plusieurs, non contents de revenir au judaïsme, faisaient du prosélytisme et poussaient les chrétiens à se faire circoncire. Aussi, le IVe concile dut-il prendre certaines mesures à leur égard, et c'est à ce sujet que l'autorité ecclésiastique se fait quelque peu rude.

Can. 59. — Au sujet des Juifs qui ont embrassé la foi chrétienne, mais qui sont plus tard retournés aux pratiques juives et vont même jusqu'à faire subir à d'autres la circoncision, le saint concile décide, avec l'assentiment du roi Sisenand, que l'évêque doit forcer, *pontificali auctoritate correpti*, ces coupables à revenir à la vraie foi. Si ceux qui ont ainsi été circoncis sont les fils (baptisés) de ces Juifs, ils doivent être séparés de leurs parents; si ce sont leurs esclaves, ils doivent être mis en liberté.

Can. 60. — Les enfants baptisés de ces Juifs apostats doivent, pour ne pas être infectés des erreurs de leurs parents, en être séparés et être élevés dans les monastères, par de bons chrétiens et de bonnes chrétiennes.

Can. 61. — Quoique les Juifs apostats aient mérité la confiscation de leurs biens, leurs enfants pourront cependant, s'ils sont croyants, posséder l'héritage paternel.

Can. 62. — Les Juifs baptisés ne doivent pas avoir de rapports avec ceux qui ne le sont pas.

Can. 63. — Si un Juif a une femme chrétienne, qu'il se fasse chrétien, s'il veut continuer à vivre avec elle. S'il ne le fait pas, ils seront séparés et les enfants suivront la mère. De même les enfants d'un père chrétien et d'une mère infidèle (juive) seront chrétiens.

Can. 64. — Les Juifs apostats ne seront pas admis comme témoins quand même ils se prétendraient chrétiens.

Can. 65. — Sur l'ordre du roi, le concile prescrit que les Juifs et les fils de Juifs ne peuvent pas occuper un emploi public.

Can. 66. — Les Juifs ne doivent pas acheter ni posséder des esclaves chrétiens; sinon, on les leur retirera et les esclaves recevront du prince leur liberté.

La plupart de ces canons (59, 60, 62, 63, 65) sont passés dans le *Corpus Juris*. Ils étaient précédés d'un canon (58) frappant d'anathème tout clerc ou laïque qui désormais se laisserait séduire par des présents pour défendre les Juifs. Cf. Hefele-Leclercq, *op. cit.*, p. 274-275.

3. Avec le VIe concile, nous faisons un pas de plus vers l'intolérance. Le roi Chintila vient de porter un édit ordonnant à tous les Juifs de quitter l'Espagne, afin qu'il n'y ait plus dans le pays que des catholiques. Le concile attribue cette décision à une inspiration divine, *inspiramine summi Dei*. Il l'approuve pleinement et, d'accord avec le roi et les grands du royaume, prescrit qu'à l'avenir tout roi qui montera sur le trône devra, sans compter ses autres serments, prêter celui de ne pas souffrir l'impiété juive et de conserver dans toute leur vigueur les ordonnances présentes. S'il ne tient pas ce serment qu'il soit devant Dieu anathème *maranatha* et devienne la proie du feu éternel. Les décisions portées par le IVe concile au sujet des Juifs sont confirmées.

4. Le VIIIe concile se contente, au canon 12, de rappeler l'obligation d'observer, au sujet des Juifs, les décrets du concile de Tolède, tenu sous le roi Sisenand. Et, en annexe, se lit un mémoire des Juifs baptisés, dans lequel ils promettent de rester fidèles à la foi chrétienne. Mansi, t. x, col. 1221.

5. Le IXe concile, au canon 17, impose simplement aux Juifs baptisés d'assister, aux jours de fêtes chrétiennes et aux jours de fêtes judaïques, au service divin célébré par l'évêque, afin que celui-ci puisse s'assurer de leur foi. Celui qui ne le fera pas sera, suivant son âge, ou fouetté, ou condamné au jeûne.

6. Un long canon (can. 7) du Xe concile, rappelle, en appuyant son interdiction sur un grand nombre de textes bibliques, que la vente d'esclaves chrétiens aux Juifs est défendue. Et pourtant des prêtres et des lévites se livrent à cet infâme commerce. Le concile renouvelle la défense sous peine d'excommunication.

7. Le roi Erwige éprouva le besoin de codifier les lois au sujet des Juifs. Voir *Leges Wisigothorum*, XII, III, éd. Zeumer, *op. cit.*, p. 427 sq. Les lois décrétées par ce monarque sont approuvées au XIIe concile de Tolède et devront être observées à l'avenir. En voici le résumé d'après le canon 9 :

Le concile rappelle les anciennes lois portées contre les Juifs et les confirme. — Les Juifs ne doivent soustraire au baptême ni eux, ni leurs enfants, ni leurs serviteurs. — Ils ne doivent pas célébrer la Pâque juive, ni pratiquer la circoncision, ni détourner un chrétien de la foi au Christ. — Interdiction aux Juifs de célébrer le sabbat et les solennités juives. — Obligation pour eux d'observer le repos du dimanche et des autres fêtes. — Interdiction de faire des différences entre les viandes. — Interdiction de contracter mariage avec de proches parents. — Interdiction d'attaquer notre religion, de défendre leur secte, d'émigrer pour apostasier et défense à quiconque de les recevoir s'ils s'enfuient. — Qu'en aucun cas un chrétien n'accepte d'un Juif un présent qui porte atteinte à sa foi. — Défense aux Juifs de lire des livres que la foi chrétienne répudie. — Défense d'avoir des esclaves chrétiens, même si le Juif se proclame chrétien, afin de n'avoir pas à renvoyer ses esclaves chrétiens. — Les Juifs qui se convertissent doivent faire par écrit leur profession de foi. — Ils doivent également par écrit détailler les conditions qu'ils s'engagent par serment à tenir en accédant à la foi chrétienne. — Le concile rappelle les lois contre les esclaves chrétiens des Juifs, quand ces esclaves ne déclarent pas leur qualité de chrétiens. — Les Juifs, à moins d'en avoir reçu du roi la mission expresse, ne doivent jamais être appelés à commander ou à punir des chrétiens. — Les esclaves des Juifs doivent être mis en liberté, encore qu'ils ne fassent qu'aspirer à devenir chrétiens. — Interdiction aux Juifs d'être établis comme intendants sur une *familia* (groupe d'esclaves) chrétienne; ceux qui les établissent sont passibles d'amende. — Tout Juif qui vient dans le royaume doit se présenter immédiatement devant l'évêque ou le prêtre; et le concile fixe ce qu'il convient d'observer en pareil cas. — A certains jours, l'évêque doit faire venir devant lui les Juifs rassemblés. — Quiconque a un Juif comme serviteur ne peut le garder si ce Juif est réclamé par un prêtre. — Seul le clergé est habilité à faire la discrimination des Juifs. — Des amendes frappent les prêtres et les juges qui auraient différé l'application des lois aux Juifs. — Les juges ne peuvent réprimer les méfaits des Juifs sans le concours des prêtres. — Les évêques ne sont passibles d'aucune peine au cas où leurs prêtres ne leur auraient pas renvoyé l'examen des abus qu'eux-mêmes n'auraient pas corrigés. — Un pouvoir de grâce est toujours réservé aux princes à l'égard des Juifs qui se sont vraiment convertis à la foi du Christ. — Les évêques devront remettre aux Juifs convertis de leur ressort un petit livre indiquant leurs erreurs; les professions de foi des convertis et les conditions qui leur furent imposées doivent être placées dans les archives de l'Église.

C'était, en somme, revenir aux mesures excessives inaugurées par Sisebut. Mesures qui, sans doute, ne durent être appliquées qu'imparfaitement, car en 693 le roi Egica ordonne de nouveau de détruire les restes des superstitions païennes et le judaïsme.

8. Au XVIe concile, Egica, en effet, se plaint de la situation lamentable des églises en Espagne : les prêtres manquent; le culte n'y est pas exercé, ce qui à la fois est une faute pour le clergé et jette le ridicule sur la religion auprès des Juifs qui ne manquent pas de dire : « Ce n'était pas la peine de fermer et de détruire nos synagogues, alors que l'on voit les églises chrétiennes encore plus maltraitées. » Mansi, t. XII, col. 62 B.

Aussi le 1er canon insiste sur la nécessité d'observer rigoureusement les anciennes lois pour forcer les Juifs à se convertir. Pour engager ceux-ci à une sincère conversion, on leur promet dispense de toute redevance due au fisc par les Juifs et assimilation complète aux autres sujets du roi. *Ibid.*, col. 68-69.

9. La question juive fit encore l'objet principal du XVIIe concile convoqué, on l'a vu, pour réprimer la conjuration juive contre la nation. Le canon 8 nous montre à quel point la répression fut terrible. En voici le résumé, d'après Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. III *a*, p. 587 :

Les Juifs, ayant ajouté à tous leurs autres crimes celui de vouloir renverser la patrie et le peuple, seront sévèrement punis. Après avoir reçu le baptême (pour la forme), ils ont osé ourdir ces embûches. Ils se sont donc de nouveau montrés félons. Aussi tous leurs biens seront saisis par le fisc; eux-mêmes réduits pour toujours en esclavage. Ceux à qui le roi les donnera comme esclaves devront veiller à ce qu'ils ne continuent pas leurs pratiques judaïques. On leur enlèvera leurs enfants dès l'âge de sept ans, afin de les marier plus tard avec des chrétiens. Cf. Mansi, t. XII, col. 101-103.

La suite des événements devait montrer que cette législation répressive était inopérante. Bien plus, elle allait déchaîner sur l'Espagne l'invasion musulmane. « La répétition de ces lois rigoureuses, même de celles qui n'auraient dû laisser subsister aucun Juif en Espagne, montre bien qu'on ne les appliquait pas à la lettre; les Juifs espagnols étaient riches, puisqu'on se méfiait des largesses par lesquelles ils risquaient d'acheter les consciences de ceux qui avaient mission de sévir contre eux; leur habileté en affaires semble avoir, en diverses circonstances, fait de ces proscrits des auxiliaires indispensables du pouvoir qui les condamnait. Ceux qui acceptaient le baptême par contrainte devenaient des chrétiens plus que médiocres, que nous avons vus empressés de retourner à leurs pratiques judaïques. Le résultat fut une désaffection profonde des Juifs à l'égard de l'État wisigoth. Quand ils purent comparer les rigueurs d'Erwige ou d'Egica

avec les franchises relatives dont ils jouissaient dans l'Afrique devenue musulmane, ils se sentirent prêts à conspirer contre leurs persécuteurs. Au moment de l'invasion arabe en Espagne, les chroniqueurs arabes nous montrent les conquérants s'accordant avec les Juifs pour occuper les villes prises aux Wisigoths. C'était la conséquence lamentable d'une politique malheureuse à laquelle les conciles avaient été trop souvent obligés de s'associer. » Aigrain, *op. cit.*, p. 266-267.

Conclusion. — On peut se demander jusqu'à quel point l'alliance du pouvoir civil et du pouvoir religieux, telle qu'elle s'affirme dans les conciles de Tolède, fut profitable et à la religion et à l'État. On ne saurait nier qu'elle ait présenté de sérieux avantages. Grâce à l'influence de l'Église sur l'État, la législation wisigothique fut certainement l'une des moins barbares des législations en vigueur à cette époque. Et peut-être même, à en juger par l'atténuation, dans les conciles plus récents, de certains griefs sur lesquels avaient insisté davantage les conciles anciens, cette législation fit progresser la civilisation.

Mais, d'un autre côté, cette « influence » de l'Église se présentait sur plus d'un point comme une « ingérence » réelle du spirituel dans le temporel. Les conciles étaient appelés à légiférer sur les intérêts les plus graves de l'État, au besoin à réformer dans les lois ce qui paraissait injustifié. Les évêques devenaient juges des fonctionnaires publics. N'était-ce pas une véritable tutelle de l'Église sur l'État? Cf. Desdevizes du Dézert, *Les Wisigoths*, Caen, 1891, p. XXXVII. Cette ingérence devait fatalement faire retomber sur l'Église une partie des responsabilités de la politique de l'État.

Et, en vérité, l'accord des deux pouvoirs obligeait pour ainsi dire l'Église à endosser ces responsabilités. A son ingérence dans la politique répondait, du côté des rois, une réelle intrusion de leur autorité dans le domaine religieux. M. Aigrain n'hésite pas à qualifier le pouvoir du roi d' « exorbitant » : « Ces conciles devant lesquels il ne paraissait que prosterné et qu'à partir de 681 il laissait librement délibérer en se retirant après la séance d'introduction, c'était lui, le roi, qui les avait convoqués, qui les suspendait à l'occasion et qui, si le cœur lui en disait, s'abstenait de les réunir de longues années durant; il n'assistait plus aux discussions, mais il en avait réglé le programme par son *tomus* et, les décisions une fois prises, c'était lui qui les promulguait. » *Op. cit.*, p. 265.

Les évêques durent ainsi accepter la présence des laïques — les grands du royaume — dans leurs conciles; ratifier certaines usurpations, parfois en se déjugeant de leurs canons antérieurs; sanctionner, à la demande du roi, ses empiétements et surtout laisser au monarque une trop grande liberté dans le choix des évêques (ce qui amena plus d'une fois des élections regrettables). Ainsi, écrit M. Magnin, « l'union trop étroite de l'Église et de l'État, ou, pour parler plus exactement, leur confusion, les paralysait tous deux. Les organes de la vie espagnole en s'entre-pénétrant perdaient de plus en plus du jeu nécessaire à leur fonctionnement. On allait ainsi aux pires catastrophes ». *L'Église wisigothique au VIIe siècle*, p. 89.

III. Les confessions de foi. — Les conciles de Tolède ont émis des professions de foi dont la valeur et la portée sont considérables dans l'histoire de la théologie. Il est donc utile de s'y arrêter.

1° *Le symbole de Pastor.* — Faussement attribué au Ier concile de Tolède, ce symbole a exercé cependant trop d'influence sur les professions de foi postérieures pour qu'on puisse ici le passer sous silence. C'est un symbole à forme binaire, comme tous les symboles antipriscillianistes. Il rétablit d'abord la doctrine trinitaire, adultérée par le priscillianisme. Les priscillianistes, en effet, paraissent avoir nié la distinction des personnes divines et penché vers une distinction purement nominale. Voir Priscillien, t. XIII, col. 396. On leur attribuait une erreur émanatiste. Cf. concile de Braga de 563, can. 5; et ici, t. XIII, col. 395. Aussi le symbole confesse-t-il la distinction réelle des personnes dans l'unité de la substance divine, la création de toutes choses visibles et invisibles par Dieu; et il exclut de toute participation à la nature divine les anges, les âmes et toute puissance, quelle qu'elle soit.

Nous croyons en un seul et vrai Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit, auteur des choses visibles et invisibles, par qui ont été créées toutes choses dans le ciel et sur la terre : il n'y a qu'un Dieu et une seule Trinité de la divine substance. Le Père n'est pas le Fils, mais il a un Fils qui n'est pas le Père. Le Fils n'est pas le Père; mais le Fils de Dieu est né du Père. (En Dieu est) aussi le Saint-Esprit Paraclet, qui n'est lui-même ni le Père ni le Fils, mais qui procède du Père et du Fils. Le Père est donc inengendré; le Fils est engendré; le Saint-Esprit n'est pas engendré, mais il procède du Père et du Fils... Telle est la Trinité, distincte dans les personnes, une par la substance, indivisible et sans différence quant à sa vertu, sa puissance et sa majesté. En dehors d'elle, nous croyons qu'il n'existe aucune nature divine, soit dans l'ange, soit dans l'âme, soit dans une puissance quelconque, qu'on puisse croire être Dieu.

On a remarqué l'affirmation de la procession du Saint-Esprit *a Patre Filioque*. Voir l'art. Filioque, t. v, col. 2310. Dans le passage relatif au dogme trinitaire, plus d'une expression pourrait être rapprochée du *Quicumque*. Vient ensuite la profession de foi au mystère de l'incarnation :

(Nous croyons) que le Fils de Dieu, Dieu né du Père avant absolument tout principe, a sanctifié le sein de la vierge Marie et qu'il a pris d'elle un homme véritable, *verum hominem*, engendré sans le concours d'une fécondation virile. C'est Notre-Seigneur Jésus-Christ, en deux natures seulement, la nature divine et la nature humaine s'unissant vraiment en une seule personne. Le corps du Christ n'est pas un corps imaginaire; ce n'est pas un fantôme, mais un corps réel et véritable. Il (le Christ) a éprouvé la faim, la soif et la douleur; il a pleuré et il a eu à supporter les infirmités du corps; il a été crucifié par les Juifs; il est ressuscité le troisième jour, a parlé ensuite avec ses disciples et, le quarantième jour après sa résurrection, est monté aux cieux. Ce Fils de l'homme est aussi appelé Fils de Dieu et nous appelons également Fils de l'homme le Seigneur de toutes choses.

La doctrine des deux natures dans la personne unique du Christ est bien mise en relief, sans atteindre cependant la précision du concile de Chalcédoine. Le monophysisme visé serait celui qu'on attribue aux priscillianistes : le Fils de Dieu (ou, pour parler plus exactement Dieu, les trois personnes n'étant pas nettement distinctes) aurait assumé la chair et non pas l'âme, d'où serait résultée dans le Christ une seule nature de la divinité et de l'humanité. En regard de ces erreurs, le concile accentue la réalité des deux natures, l'unité de la personne, la vérité du corps humain de Jésus; il affirme que le Christ a réellement souffert dans sa chair, qu'il est mort effectivement et que, par la reprise de son âme, il est ressuscité. Un dernier trait rappelle opportunément l'origine de l'âme, créature de Dieu et non émanation de la divinité.

Le texte de ce symbole dans Denz.-Bannw., n. 19-20; Mansi, *Concil.*, t. III, col. 1003 A-C; Florez, *España sagrada*, t. VI, p. 77; A. Hahn, *Bibliotek der Symbole*, Breslau, 1897, n. 168, p. 208; F. Kattenbusch, *Das apostolische Symbol*, Leipzig, 1894, t. I, p. 15; A. De Aldama, *El simbolo Toledano I*, Rome, 1934.

2° *Confession de foi de Reccarède.* — Le passage de cette confession, relatif au mystère de la Trinité, est à citer. Il s'apparente visiblement aux symboles précédents, *Fides Damasi*, *Libellus Pastoris* et *Quicum-*

quc. Toutefois l'expression : *alia persona* du *Quicumque* est transformée en *alius persona.* La formule *coæqualis* et *coæternus* s'inspire de la *Fides Damasi.*

Nous confessons le Père, qui a engendré de sa substance le Fils, qui lui est coégal et coéternel, non pas cependant de manière que, demeurant le même, il soit et celui qui engendre et celui qui est né. Mais le Père qui a engendré est *un autre* par sa personne et *un autre* est le Fils qui a été engendré; et tous deux cependant subsistent dans la divinité d'une seule substance. Le Père de qui vient le Fils ne vient lui-même d'aucun autre; le Fils qui tient tout du Père sans avoir jamais commencé subsiste, sans la diminuer, dans la divinité, parce qu'il est coégal et coéternel au Père. Nous devons aussi confesser l'Esprit-Saint, affirmer qu'il procède du Père et du Fils et qu'avec le Père et le Fils, il ne forme qu'une substance. La personne du Saint-Esprit est la troisième dans la Trinité, et cependant l'Esprit-Saint possède l'essence de la divinité commune avec le Père et le Fils. Car cette Sainte Trinité est un seul Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit... Le signe du salut véritable est d'affirmer la trinité dans l'unité et l'unité dans la trinité... Mansi, t. IX, col. 978 C-979 A.

3° *Le symbole du IVe concile.* — Le premier canon du IVe concile est un symbole de la foi orthodoxe, avec le *Filioque.* Le texte de ce symbole offre une réelle importance : influencé vraisemblablement par le *Quicumque*, il marque un progrès sur le *Libellus Pastoris* et constitue le thème autour duquel évoluent les symboles du VIe et du XIe concile.

Secundum divinas Scripturas doctrinam, quam a sanctis Patribus accepimus, Patrem et Filium et Spiritum sanctum unius deitatis atque substantiæ confitemur; in personarum diversitate trinitatem credentes, in divinitate unitatem prædicantes, nec personas confundimus, nec substantiam separamus. Patrem a nullo factum vel genitum dicimus, Filium a Patre, non factum, sed genitum asserimus, Spiritum vero sanctum nec creatum nec genitum sed procedentem ex Patre et Filio profitemur.

Selon les divines Écritures, nous confessons la doctrine reçue des saints Pères : le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont d'une seule divinité et substance; nous croyons la trinité dans la diversité des personnes, et nous enseignons l'unité dans la divinité; ni nous ne confondons les personnes, ni nous ne séparons les substances. Nous disons que le Père n'est fait ou engendré par personne; nous affirmons que le Fils est, non pas fait, mais engendré par le Père; nous confessons que le Saint-Esprit n'est ni créé ni engendré, mais qu'il procède du Père et du Fils.

Ipsum autem Dominum nostrum Jesum Christum Filium Dei et creatorem omnium, ex substantia Patris ante sæcula genitum, descendisse ultimo tempore pro redemptione mundi a Patre, qui nunquam desiit esse cum Patre.

Notre Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu et créateur de toutes choses, engendré de la substance du Père avant tous les siècles, est descendu à la fin des temps pour la rédemption du monde, venant du Père, lui qui (cependant) n'a jamais cessé d'être avec le Père.

Incarnatus est enim ex Spiritu sancto et sancta gloriosa Dei genitrice virgine Maria, et natus ex ipsa solus; idem Christus Dominus Jesus, unus de sancta Trinitate, anima et carne perfectum sine peccato suscipiens hominem, manens quod erat, assumens quod non erat, æqualis Patri secundum divinitatem, minor Patre secundum humanitatem, habens in una persona duarum naturarum proprietates; naturæ enim in illo duæ, Deus et homo, non autem duo Filii et Dei duo, sed idem una persona in utraque natura; perferens passionem et mortem pro nostra salute, non in virtute divinitatis, sed infirmitate humanitatis...

Car il s'est incarné du Saint-Esprit et de la sainte et glorieuse vierge Marie, mère de Dieu; et il en est né, lui seul. Le même Christ, Seigneur Jésus, l'un de la sainte Trinité, a pris ainsi un homme parfait dans l'âme et la chair et sans péché, demeurant ce qu'il était, prenant ce qu'il n'était pas, égal au Père selon la divinité, inférieur au Père selon l'humanité, possédant en une seule personne les propriétés des deux natures. Car il y a deux natures en lui : il est Dieu et homme; mais non deux Fils ni deux Dieux; c'est le même, une seule personne en l'une et l'autre nature. Il a subi la passion et la mort pour notre salut, non par la puissance de sa divinité, mais par la faiblesse de son humanité...

Descendit ad inferos, ut sanctos qui ibidem tenebantur erueret; devictoque mortis imperio resurrexit; assumptus deinde in cælos, venturus est in futura ad judicium vivorum et mortuorum; cujus (nos) morte et sanguine mundati remissionem peccatorum consecuti sumus; ressuscitandi ab eo in die novissima in ea qua nunc vivimus carne, et in ea qua resurrexit idem Dominus forma, percepturi ab ipso, alii pro justitiæ meritis vitam æternam, alii pro peccatis supplicii æterni sententiam.

Il est descendu aux enfers, afin d'en délivrer les saints qui y étaient retenus; et, ayant vaincu l'empire de la mort, il est ressuscité; puis il est monté aux cieux et il viendra dans l'avenir pour le jugement des vivants et des morts. Purifiés par sa mort et son sang, nous avons obtenu la rémission des péchés; et, au dernier jour, c'est lui qui nous ressuscitera dans la chair en laquelle nous vivons présentement. Et c'est dans cette forme (humaine) en laquelle le même Seigneur est ressuscité, que nous recevrons de lui les uns la vie éternelle, récompense de leurs mérites, les autres, la condamnation au supplice éternel pour leurs péchés.

Hæc est catholicæ Ecclesiæ fides; hanc confessionem conservamus atque tenemus; quam quisquis firmissime custodierit, perpetuam salutem habebit.

Telle est la foi de l'Église catholique. Nous retenons et conservons cette profession de foi. Quiconque l'aura gardée très fermement, assurera son salut éternel.

Le texte de ce symbole dans Hahn, *op. cit.*, n. 179, p. 235. Cf. Mansi, t. x, col. 615 C-616 B. Outre les légères variantes signalées ci-dessus, on trouve dans Mansi une ponctuation assez différente du texte relatif à l'incarnation *et natus ex ipsa, solus autem* (Mansi indique en note la variante *item*) *Dominus Jesus Christus; unus de sancta Trinitate*, etc.

Ici encore, on trouve l'incise spécifiquement espagnole du *Filioque. Unus de Trinitate* est visiblement inspiré de la réponse de Jean II à la cour austrogothique. Cf. THÉOPASCHITE *(Controverse)*, col. 506. L'influence de la *Fides Damasi*, probablement émise par un concile de Saragosse en 380, voir ici t. v, col. 2309, se fait également sentir dans l'affirmation concernant le Saint-Esprit : « Ni créé, ni engendré, mais procédant du Père et du Fils »; — dans l'apposition « créateur de toutes choses », à Jésus-Christ, Fils de Dieu (on rencontre d'ailleurs déjà cette apposition dans le symbole de Nicée); — dans l'expression « est descendu (venant) du Père à la fin des temps pour la rédemption du monde » (*Fides Damasi :* pour nous sauver), « lui qui n'a jamais cessé d'être avec le Père »; — dans la formule : « Homme parfait dans l'âme et la chair, demeurant ce qu'il était, prenant ce qu'il n'était pas »; — dans la confession de notre résurrection future « en suite de notre purification par sa mort et son sang, avec la même chair en laquelle nous vivons présentement ». Cf. Denz.-Bannw., n. 16.

On devra également relever une influence certaine, quoique moins sensible, du tome de Léon à Flavien, dans la partie proprement christologique du symbole; mais les préoccupations antipriscillianistes s'y font encore plus vivement sentir.

4° *Symbole du VIe concile.* — Le VIe concile développe la foi promulguée au IVe. Le titre du premier *capitulum* l'indique expressément : *De plenitudine fidei catholicæ.* Le texte latin dans Mansi, t. x, col. 661 C-663 B.

Nous croyons et confessons la Trinité très sainte et souverainement toute-puissante, *omnipotentissimam*, le Père, le Fils et le Saint-Esprit : un Dieu, seul, mais non solitaire,

d'une essence, d'une vertu, d'une puissance unique et d'une unique nature; substance de la divinité, en laquelle on discerne les personnes inséparables, mais sans distinction possible dans l'essence, *discretam inseparabiliter personis, indiscretam essentialiter substantiam deitatis*, créatrice de toute créature. Le Père (est) inengendré, incréé, source et origine de toute la divinité; le Fils est engendré, non créé, par le Père, sans commencement, en dehors du temps et avant toute créature. Le Père n'a jamais existé sans le Fils et jamais le Fils sans le Père. Et cependant le Fils est Dieu, de Dieu le Père; et le Père n'est pas Dieu de Dieu le Fils : Père du Fils, il n'est pas Dieu du Fils (c'est-à-dire tirant sa divinité du Fils, *Pater Filii, non Deus de Filio*). Ce Fils du Père et Dieu par le Père est en tout coégal au Père, vrai Dieu de vrai Dieu. Le Saint-Esprit n'est ni engendré, ni créé; mais il procède du Père et du Fils, Esprit de l'un et de l'autre. Et (les trois) sont substantiellement un, parce que seul il (l'Esprit) procède de l'un et de l'autre. Dans cette Trinité, l'unité de la substance est telle qu'elle exclut la pluralité et conserve l'égalité (des personnes); elle n'est pas moindre en chacune qu'elle n'est en toutes, et elle n'est pas plus grande en toutes qu'en chacune.

De ces trois personnes de la divinité, nous confessons que, pour la rédemption du genre humain et pour payer la dette des fautes, dette que nous avons contractée tant originellement par la désobéissance d'Adam que par notre libre arbitre, seul le Fils est sorti de sa (vie) mystérieuse et secrète (près) du Père et s'est uni un homme, *hominem assumpsisse*, sans péché, (conçu) de la sainte (et) toujours vierge Marie; et le même Fils de Dieu le Père est devenu le Fils de l'homme, Dieu parfait et homme parfait, en sorte que l'Homme-Dieu était un Christ en deux natures mais un en sa personne. Ainsi un quatrième ne s'ajoute pas à la Trinité, ce qui aurait eu lieu si le Christ avait été constitué en deux personnes. Par là, le Fils, inséparable du Père et du Saint-Esprit, en est distinct par sa personne et, de l'homme qu'il a pris, (il est distinct) par sa nature. De même, avec ce même homme, il est un par la personne et, avec le Père et l'Esprit-Saint, il est un par la nature. Et Notre-Seigneur Jésus-Christ étant, comme nous l'avons dit, de deux natures et d'une seule personne, dans la forme de sa divinité, est l'égal du Père; dans sa forme d'esclave, est inférieur au Père... Toute la Trinité a coopéré à la formation de l'homme pris par le Fils, car les œuvres de la Trinité sont inséparables; seul cependant (le Fils) a uni cet homme à sa personne en ce qu'elle a de singulier et non dans l'unité de la nature divine; il l'a élevé à ce qui est propre au Fils et non à ce qui est commun à la Trinité...

Ainsi donc, ce Seigneur Jésus-Christ, envoyé par le Père, prenant ce qu'il n'était pas, sans abandonner ce qu'il était, inviolable en ce qui lui est propre, mais mortel dans ce qu'il tient de nous, est venu en ce monde pour sauver les pécheurs...

Le reste du symbole est une paraphrase des articles concernant la mort, la résurrection du Sauveur, notre propre résurrection avec le jugement qui en sera la suite et dans lequel le Christ donnera aux justes leur récompense, aux impies leur peine. Est mentionnée aussi l'Église catholique, corps du Christ, *sine macula in opere, sine ruga in fide*, appelée à régner sans fin avec son chef. La profession de foi se termine par la conclusion dont le *Quicumque* a fourni un premier spécimen : « Telle est la foi qui purifie les cœurs, qui extirpe les hérésies; c'est en cette foi que toute l'Église est déjà placée dans le royaume céleste et c'est de cette foi qu'elle tire toute sa gloire dans le siècle présent; et il n'y a pas de salut en une autre foi. »

En comparant cette profession de foi avec celle du IV[e] concile, on constatera qu'elle en est un heureux développement. Les mêmes idées maîtresses s'y retrouvent, avec les mêmes formules essentielles. Toutefois, aux formules initiales, la théologie a déjà ajouté des explications qui, pour demeurer dans la ligne strictement dogmatique, n'en constituent pas moins un progrès doctrinal marqué. Les rapports du Père au Fils, du Fils au Père, du Saint-Esprit aux deux premières personnes préludent à la doctrine des relations, qu'on trouvera exprimée plus nettement dans le symbole du XI[e] concile.

Le dogme de l'incarnation est ici présenté, comme au IV[e] concile, par la formule de l'*homo assumptus*. Il s'agit, de toute évidence, non d'un homme déjà constitué, mais de l'humanité que le Verbe s'est unie à l'instant même où elle était conçue. Sur la formule *homo assumptus*, voir l'étude, publiée sous ce titre, par A. Gaudel, dans *Rev. des sc. rel.* de Strasbourg, 1937, p. 64-90; 214-234, et 1938, p. 45-71; 201-217.

Avec insistance, le symbole rappelle que le Christ, Dieu et homme, se distingue des deux autres personnes divines par la *personne* et qu'en lui ce n'est pas la personne, mais la *nature* qui distingue Dieu et l'homme. On notera aussi un progrès doctrinal dans la distinction entre la cause efficiente de l'incarnation (la Trinité tout entière, l'action des trois personnes étant commune au Père, au Fils et au Saint-Esprit), et le principe formel de l'union hypostatique, la personne du Verbe qui seule s'est unie l'humanité en Jésus. La théologie scolastique aura à recueillir ces indications pour les systématiser.

5° Le VII[e] concile n'a pas de symbole; mais Mansi annexe à ce concile deux symboles qu'il attribue à un concile de Tolède auquel on ne peut assigner de date certaine. Cf. *Conc.*, t. x, col. 775-776. Une des deux professions de foi n'est d'ailleurs que la reproduction du symbole de Nicée. L'autre en est une paraphrase, dans laquelle on retrouve quelques-unes des formules signalées dans la profession de foi précédente, avec çà et là quelques expressions nouvelles.

Après la confession de foi aux trois personnes, on affirme que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont, non trois, mais « un seul Dieu, seul, mais non solitaire ». Pour marquer que le Fils procède du Père et s'en distingue, tout en étant de la même substance, le symbole paraphrase le *Deum de Deo, lumen de lumine* de Nicée : *Perfectum de perfecto, totum a toto, plenum a pleno*. Chose extraordinaire, la procession du Saint-Esprit *a Patre et a Filio* n'est pas indiquée, ce qui serait de nature à jeter quelque doute sur l'attribution de ce symbole à un concile espagnol du VII[e] siècle. Mais, par contre, on lit des expressions auxquelles les conciles précédents nous ont habitués : tout ce que le Père a d'être est passé dans le Fils sans que, pour autant, le Père ait abandonné de la plénitude de sa divinité; — le Fils est descendu du ciel pour notre salut, sans pour autant cesser d'être présent dans le ciel; — en naissant de l'Esprit-Saint et de la Vierge, le Verbe fait chair n'a rien abandonné de ce qu'il était, n'a éprouvé aucun changement; mais, demeurant Dieu, il est né homme, homme véritable, fait d'os, de chair, de sang, avec des sens et une âme. Il n'est pas question de l'*homo assumptus*.

6° La profession de foi de Nicée-Constantinople est adoptée par plusieurs conciles qui s'en contentent : le VIII[e], cf. Mansi, t. x, col. 1210; le XII[e], t. XI, col. 1027; le XIII[e], *ibid.*, col. 1062; le XV[e], t. XII, col. 10; le XVII[e], *ibid.*, col. 96. Trois conciles n'ont aucune profession de foi, les IX[e], X[e] et XIV[e].

7° *Le symbole du XI[e] concile.* — Le XI[e] concile a laissé une longue profession de foi : des symboles élaborés dans les conciles de Tolède, elle est la plus célèbre. On peut la considérer comme reflétant l'enseignement du magistère infaillible sur la Trinité et l'incarnation. Ce symbole a une valeur dogmatique incontestable. Voir SYMBOLES, t. XIV, col. 2938-2939. Nous en avons donné une idée générale dans le même article, col. 2933. Le texte latin dans Denz.-Bannw., n. 275-287. En voici le résumé, quelques passages essentiels et un bref commentaire. Nous gardons la numérotation de Denzinger.

1. Le symbole débute par l'exposé général du mystère de la Trinité (n. 275). On y retrouve plus particulièrement les formules du VI[e] concile. Dans « la sainte

et ineffable Trinité », nous confessons les trois personnes « qui ne sont naturellement qu'un seul Dieu, d'une seule substance, d'une seule nature et d'une seule majesté et puissance ». Dans cette Trinité, le Père n'est « ni créé, ni engendré; il est inengendré »; il « ne tire son origine de personne »; « il est lui-même source et origine de toute la divinité ». Mais précisément, parce qu'il est l'origine du Fils, il est aussi « le Père de sa propre essence », le Fils n'étant pas autre chose que ce qu'il est lui-même, Dieu.

2. Relativement au Fils, le symbole commente l'article de Nicée : *Genitum, non factum, consubstantialem Patri* (n. 276). Mais le commentaire a son originalité particulière, car il montre, dans l'origine du Fils *ab æterno*, un aspect de la doctrine catholique des relations divines :

Nous confessons que le Fils est né de la substance du Père avant tous les siècles et sans avoir eu de commencement et que cependant il n'a jamais été fait; car ni le Père n'a jamais existé sans le Fils, ni le Fils sans le Père. Et pourtant il n'en est pas du Fils par rapport au Père comme du Père par rapport au Fils, parce que le Père n'a pas reçu la génération du Fils, tandis que le Fils l'a reçue du Père. Le Fils est donc Dieu par le Père; mais le Père est Dieu sans le tenir du Fils. Père du Fils, il n'est pas Dieu par le Fils, tandis que le Fils est à la fois Fils du Père et Dieu par le Père, tout en étant cependant égal en toutes choses au Père, car il n'a jamais commencé ni cessé de naître.

Cette idée générale, où déjà s'esquisse la doctrine de la relation subsistante, se complète par le rappel de la consubstantialité des deux personnes, Père et Fils, l'ὁμοούσιος de Nicée. Puis, elle reçoit encore de nouveaux développements, dont la conclusion est la réprobation de l'adoptianisme priscillien : « Ce Fils est Fils de Dieu par nature *et non par adoption;* et nous devons croire que le Père ne l'a engendré ni par volonté, ni par nécessité; car, en Dieu, aucune nécessité ne s'exerce et la volonté ne prévient pas la sagesse. » Sur cet adoptianisme priscillien, voir l'art. Bonose, t. II, col. 1029.

3. Relativement au Saint-Esprit (n. 277), notre symbole apparaît tout d'abord comme un commentaire du *Quicumque :* « L'Esprit-Saint n'est ni créé, ni engendré; il procède du Père et du Fils. » Mais ensuite, il explique pourquoi le Saint-Esprit ne peut être dit ni engendré, ni inengendré : « Le disant *inengendré,* nous affirmerions deux Pères; le disant *engendré,* nous paraîtrions enseigner deux Fils. » Le Saint-Esprit doit procéder à la fois du Père et du Fils, étant l'amour commun et la sainteté commune des deux. Enfin, on rappelle que, dans ses missions, l'Esprit-Saint doit être envoyé par le Père et par le Fils, tandis que le Fils n'est envoyé que par le Père. Voir plus loin, n. 10.

4. Suit l'exposé dogmatique du mystère (n. 278). Question de terminologie tout d'abord. Dieu ne peut être dit « triple »; il est « trine ». Voir Noms divins, t. XI, col. 792. Il est moins correct de parler de la Trinité *en* un seul Dieu; on doit dire la Trinité *est* un seul Dieu. Pour éviter l'erreur, il faut réserver aux personnes les noms relatifs *(ad invicem)*, toute désignation absolue *(ad se)* se rapportant à la substance divine. Sur les noms proprement personnels, voir Noms divins, col. 790.

Dans les noms relatifs des personnes, le Père est rapporté au Fils, le Fils au Père, le Saint-Esprit aux deux autres. Mais, tandis que les trois personnes sont affirmées relativement, une seule nature ou substance doit être crue. On ne saurait affirmer trois substances comme on affirme trois personnes. Il n'y a qu'une substance, mais il y a trois personnes. Le Père est tel, non par rapport à lui-même, mais par rapport au Fils; le Fils est tel, non par rapport à lui-même, mais par rapport au Père; semblablement le Saint-Esprit n'est pas tel par rapport à lui-même, mais en tant qu'il est rapporté au Père et au Fils. Mais, quand nous disons « Dieu », ce n'est pas d'une manière relative; ...Dieu est affirmé (absolument) d'une manière expresse pour lui-même.

5. Nous saisissons par là la distinction des trois personnes, nonobstant l'unité de la divinité qui fait le fond de leur être (n. 279). Les trois personnes sont, chacune en particulier, Dieu; et cependant il n'y a qu'un Dieu. Chacune est toute-puissante, et il n'y a qu'un Tout-Puissant. C'est que la divinité, la puissance, la majesté appartiennent à l'absolu et, tout en étant pleinement participées par chaque personne, elles ne sont ni multipliées ni augmentées dans les trois personnes, pas plus qu'elles ne sont diminuées en chacune (idée déjà exprimée au VI[e] concile). D'ou cette conclusion : la Trinité n'échappe pas au nombre, mais elle n'est pas dominée par lui, *non recedit a numero, nec capitur a numero.*

6. Ainsi, dans la relation seule, on discerne le nombre des personnes; dans la substance de la divinité, il ne peut y avoir qu'unité (n. 280) : « On n'entrevoit (en Dieu) le nombre des personnes que dans les rapports qu'elles ont entre elles; elles ne peuvent plus être comptées dans ce qu'elles sont en elles-mêmes. » C'est ce que dira plus tard saint Anselme, *De fide Trinitatis et de incarnatione Verbi*, c. VI, *P. L.*, t. CLVIII, col. 279. Le concile de Florence nous en laissera la formule définitive : *(In Deo) omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio.* Denz.-Bannw., n. 703. Voir ici Relations divines, t. XIII, col. 2145 sq.

De ce principe général, le symbole fait une application particulière dans la terminologie à employer, le terme masculin désignant la personne, le terme neutre désignant la substance :

Celui qui est le Père n'est pas le Fils; *celui* qui est le Fils n'est pas le Père; *celui* qui est le Saint-Esprit n'est pas le Père *ou* le Fils; et cependant le Père est *cela* même qu'est le Fils; le Fils, *cela* qu'est le Père; le Père et le Fils, *cela* qu'est le Saint-Esprit, c'est-à-dire un seul Dieu par leur nature. Lorsque nous disons que le Père n'est pas *celui-là* même qu'est le Fils, nous envisageons la distinction des personnes. Mais quand nous disons que le Père est *cela* même qu'est le Fils, nous n'entendons que ce qui appartient à la nature ou substance par laquelle Dieu est Dieu, parce que, dans la substance, (les personnes) n'ont qu'une même réalité. *Nous distinguons les personnes, mais ne séparons pas la divinité.*

Ce texte de Tolède prélude à ce que dira le IV[e] concile du Latran, cap. *Damnamus : Licet alius sit Pater, alius Filius, alius Spiritus sanctus, non tamen aliud; sed id, quod est Pater, est Filius, et Spiritus sanctus idem omnino.* Denz.-Bannw., n. 432. Voir Noms divins, t. XI, col. 792.

7. Il faut donc reconnaître dans la Trinité la distinction des personnes, tout en confessant l'unité en raison de la nature ou substance (n. 281). Mais la distinction des personnes n'entraîne pas leur séparabilité. Aucune n'a existé, n'a réalisé quelque œuvre avant, après ou sans l'autre. Elles sont inséparables en ce qu'elles sont ou ce qu'elles font. Il n'y a pu avoir « aucun intervalle de temps, dans lequel ou le Père aurait précédé le Fils dans l'existence, ou le Fils aurait manqué au Père, ou le Saint-Esprit apparaîtrait, dans sa procession, postérieur au Père ou au Fils ». Vérité si évidente que le nom même qui désigne une personne nous fait connaître l'autre. Le Père ne peut être connu sans faire connaître le Fils; le Fils ne peut être découvert sans que se manifeste le Père. On ne peut entendre un terme personnel, sans être forcé d'y comprendre l'autre. Mais « puisque les *trois* sont *un* et que cet *un* est trois, chaque personne (dans l'unité) garde sa propriété : le Père a l'éternité sans naissance; le Fils a l'éternité avec la naissance; le Saint-Esprit procède sans naissance, mais de toute éternité ».

8. Le symbole propose ensuite le dogme de l'incarnation (n. 282). Seule la personne du Fils a pris un homme (ici encore l'*homo assumptus*) véritable, sans péché, de la sainte et immaculée vierge Marie. Le Fils « paraît dans un ordre nouveau : invisible dans sa divinité, il devient visible dans sa chair ». Il est engendré « dans une nouvelle naissance, et c'est une virginité intacte, ignorant tout contact viril, qui fournit à son corps une matière fécondée par l'Esprit-Saint ». De ce que Marie a conçu du Saint-Esprit, il ne faut pas croire que l'Esprit-Saint est le Père du Fils; il faut s'abstenir de paraître donner deux Pères au Fils.

9. *Le Verbe s'est fait chair* (Joa., I, 14). Comment le comprendre? (n. 283). — Le Verbe ne s'est pas changé en chair, de façon à cesser d'être Dieu; il est demeuré le Verbe de Dieu, mais il a pris non seulement la chair, mais encore l'âme raisonnable de l'homme (*anima et carne perfectum*, disait le IV[e] concile). Dans ce Fils de Dieu fait homme il y a deux natures, la divinité et l'humanité :

L'unique personne du Christ les a unies en elle-même, de sorte que ni la divinité ne puisse jamais être séparée de l'humanité, ni l'humanité séparée de la divinité. Le Christ est Dieu parfait et homme parfait, dans l'unité de son unique personne; et cependant, en affirmant deux natures dans le Fils, nous n'entendons nullement poser en lui le principe de deux personnes, de peur que la Trinité, ce qu'à Dieu ne plaise! ne paraisse devenir une quaternité.

10. Le symbole expose ensuite quelques conséquences de l'incarnation (n. 284). De ce que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont d'une substance unique, il ne suit nullement que la vierge Marie ait enfanté la Trinité : *ex ipsa solus*, disait le symbole du IV[e] concile. Marie n'a enfanté que le Fils qui, seul, a pris notre nature dans l'unité de sa personne. — Il faut aussi admettre que l'incarnation est l'œuvre commune de la Trinité, puisque les œuvres de la Trinité sont inséparables. — Mais « seul, le Fils *a pris la forme d'esclave* (Phil., II, 7) dans la singularité de sa personne, non dans l'unité de la nature divine; il l'a unie à ce qui est propre au Fils, non à ce qui est commun à la Trinité ». — Et, conclusion pour le moins inattendue, après avoir fort correctement affirmé que « le Christ, tout en étant « un » est à la fois Fils de Dieu et fils de l'homme », le concile ajoute cette explication (qui nécessita on le sait, une mise au point ultérieure) : « Le Christ, en ses deux natures, est fait *de trois substances :* celle du Verbe qu'il faut rapporter à la seule essence de Dieu; celles du corps et de l'âme qui appartiennent à l'homme véritable. »

11. La considération de la double substance de la divinité et de l'humanité entraîne d'autres conclusions (n. 285). Par sa divinité, le Fils est né, mais non pas fait ou prédestiné. Par son humanité, on doit le croire et né, et fait, et prédestiné. Ses deux générations sont admirables : du Père, il est engendré sans mère avant tous les siècles; à la fin des temps, il est engendré de Marie, sans le concours d'un père. En tant que Dieu, il a créé Marie; en tant qu'homme, c'est Marie qui l'a fait. La « forme » de la divinité le rend égal au Père et au Saint-Esprit; la « forme d'esclave » le rend inférieur à lui-même. C'est dans sa personne qu'il est à la fois distinct et inséparable de Dieu le Père et de Dieu le Saint-Esprit; et c'est par sa nature divine qu'il se distingue de l'homme qu'il a pris. Il ne fait qu'un avec cet homme dans sa personne; mais c'est dans la nature ou substance de sa divinité qu'il ne fait qu'un avec le Père ou le Saint-Esprit. — Le Fils est envoyé non seulement par le Père, mais encore par l'Esprit-Saint; et il est envoyé aussi par lui-même car, dans la Trinité, volonté et opération sont communes aux trois personnes. — Enfin celui qui est appelé *le Fils unique* en raison de sa génération éternelle dans la divinité, est appelé le *Fils premier-né* en raison de sa nature humaine.

On relèvera dans ce texte une apparente contradiction avec ce qui a été dit de la mission du Fils au n. 3. Le Fils est envoyé par le Père seul dans ses missions invisibles; il est envoyé par le Père et le Saint-Esprit et même par lui-même, en tant que Dieu, dans sa mission visible. Voir ci-dessus l'art. TRINITÉ, *Les missions divines*.

12. Celui qui a été conçu sans péché, qui est né sans péché, est mort sans péché; lui seul *s'est fait péché* pour nous, c'est-à-dire s'est sacrifié pour nos fautes. La passion qu'il a endurée pour nos péchés a laissé sa divinité intacte; il a été attaché à la croix; il est vraiment mort et vraiment ressuscité le troisième jour par sa propre puissance (n. 286).

13. La finale du symbole (n. 287) rappelle notre propre résurrection, le jugement dernier et la rétribution accordée aux bons et aux méchants. La sainte Église catholique que le Fils a achetée au prix de son sang, régnera avec lui pendant l'éternité. Déjà, voir plus haut, col. 1201, le VI[e] concile avait mentionné l'Église appelée à régner sans fin avec son chef. Mais on rappelle ici que le baptême nous y fait entrer. On confesse la rémission des péchés. Telle est la foi qui nous fait aussi croire à la résurrection des morts et nous fait attendre les joies de l'autre vie.

La clausale finale, modelée sur celle du *Quicumque*, ne fait pas ici non plus défaut.

8° *La profession de foi du XVI[e] concile.* — Pour saisir le sens et la portée de la profession de foi du XVI[e] concile, il faut se souvenir de l'incident soulevé par Benoît II à propos de deux formules employées par saint Julien de Tolède. Voir plus haut, col. 1188 : l'une trinitaire, à propos de la génération du Fils : *Voluntas genuit voluntatem*, l'autre, proprement christologique, *tres substantias in Christo... profitemur*. La discussion relative à la seconde formule ayant été exposée à HYPOSTATIQUE *(Union)*, t. VII, col. 507-509, celle de la première devant l'être à l'art. TRINITÉ, nous n'avons pas ici à y insister. Il suffira de relater l'explication du XV[e] concile, explication qui prépare la profession de foi du XVI[e] :

« Selon l'ordre naturel (disait le pape) nous savons que le verbe tire son origine de l'esprit, comme la raison et la volonté; et qu'à l'inverse on ne peut dire : comme le verbe et la volonté procèdent de l'esprit, ainsi l'esprit procède aussi du verbe ou de la volonté. Et c'est de cette comparaison que le pontife romain a conclu qu'on ne pouvait dire : la volonté vient de la volonté. Mais notre affirmation ne partait pas d'une telle comparaison; elle ne visait pas ce qui est relatif en Dieu, mais ce qui est essentiel. Ainsi, la volonté vient de la volonté, comme la sagesse de la sagesse. En Dieu, être est identique à vouloir, et vouloir, à savoir. Ce qui certes ne peut être dit de l'homme. ...En Dieu..., la nature est simple et l'être est en lui le vouloir et le savoir. Denz.-Bannw., n. 294; cf. Mansi, *Concil.*, t. XII, col. 11 A B.

Appuyés sur ce principe, que leur semble corroborer une affirmation de saint Athanase, les Pères de Tolède argumentent ainsi : « Le Fils de Dieu est né de l'essence du Père; il est essence de l'essence, nature de la nature, substance de la substance, sans qu'on puisse dire qu'il y ait en Dieu deux essences, deux natures, deux substances... » Dire « volonté de la volonté » n'implique donc pas deux volontés en Dieu. Et la volonté *essentielle* peut être entendue du Fils aussi bien que du Père et de l'Esprit. Saint Augustin en a expressément admis l'application en ce sens dans le *De Trinitate* (l. XV, c. XX, n. 38, *P. L.*, t. XLII, col. 1087). Mansi, *op. cit.*, col. 12 B. Sur les trois substances dans le Christ, d'après le XV[e] concile, voir J. de J. Pérez, *La Cristologia en los simbolos Toledanos IV, VI y XI*, Rome, 1939, p. 135-137.

La profession de foi du XVI[e] concile est, comme les précédentes, à forme binaire : l'incarnation y a sa place, bien que la foi trinitaire y soit plus spécialement affirmée. Mais elle se complète d'une explication nouvelle concernant la phrase incriminée par Benoît II : *Voluntas genuit voluntatem.*

1. La première partie expose longuement le dogme trinitaire, en s'inspirant des formules déjà émises par le *Quicumque* et le symbole du XI[e] concile : le Père, source et origine de toute la divinité; le Fils, image parfaite de Dieu; le Saint-Esprit procédant, sans avoir jamais commencé, du Père et du Fils. Elle affirme la distinction des trois personnes, inséparables cependant dans la majesté de leur puissance et de leur divinité. Dans cette trinité de personnes égales et distinctes, rien de créé, rien d'inférieur, d'adventice, de subintroduit, rien qui eût jamais pu faire défaut à l'une ou à l'autre. Le Père est Dieu tout-puissant, le Fils est Dieu tout-puissant, le Saint-Esprit est Dieu tout-puissant; mais nous ne confessons qu'un seul Dieu et qu'un seul Tout-Puissant; car la foi nous oblige à ne reconnaître qu'un Dieu, d'une seule nature, d'une seule toute-puissance, d'une seule majesté, d'une seule vertu. Pas de séparabilité possible entre les personnes; mais une simple distinction de leurs propriétés respectives : le Père ayant son principe en lui-même; le Fils étant engendré par le Père; le Saint-Esprit procédant du Père et du Fils; et jamais le Père n'a existé sans le Fils, et jamais le Père et le Fils sans le Saint-Esprit. En ce mystère, *sacramentum*, de la Trinité, rien d'antérieur ou de postérieur : éternellement les trois ont coexisté. Ainsi « nous ne confondons pas les propriétés, mais nous ne séparons pas l'union de la substance » : rien de plus parfait ou de moins parfait dans la Trinité; parfaite et immuable est chaque personne. Mansi, t. XII, col. 64 D-65 C.

Ce qui doit être distingué dans la Trinité, c'est le *relatif*, qui marque les rapports des personnes entre elles. Ce rapport est évident entre le Père et le Fils : les noms seuls suffisent à l'indiquer. Quant au Saint-Esprit, son nom ne marque pas clairement ses rapports au Père et au Fils. Le nom de *don* indique mieux le rapport, car « le don du donateur » implique « le donateur du don ». Et nous devons croire que le même rapport est impliqué dans le terme « Saint-Esprit ». *Ibid.*, col. 65 D-66 A.

2. Seule des personnes, le Fils s'est incarné, selon la parole de l'ange à la vierge Marie; et l'oracle de Gabriel indique la venue de l'Esprit-Saint en Marie. La vertu du Très-Haut qui la couvre, c'est la Trinité tout entière qui se fait la *coopératrice* (c'est-à-dire qui opère ensemble) de l'incarnation en la vierge Mère, Marie, vierge avant, demeurant vierge pendant et après l'enfantement. Ainsi, « le Fils de Dieu engendré du Père inengendré..., Dieu sans commencement, a pris un homme parfait, *perfectum hominem... assumpsit* de la sainte et inviolée Marie toujours vierge ». Col. 66 E. Et, parce que c'est un homme parfait, le concile reconnaît expressément — écho des controverses monothélites — deux volontés, la volonté de sa divinité, la volonté de notre humanité. C'est aussi pour le concile l'occasion de passer, par une transition habile, à la troisième partie de son exposé.

3. La volonté humaine qu'au jardin de l'agonie Jésus oppose à la volonté de son Père, c'est en réalité à sa propre volonté divine qu'il l'oppose. Car, en ce qui concerne la divinité, la volonté du Père n'est autre que la volonté du Fils. Et si, par une sorte de comparaison empruntée aux choses d'ici-bas, nous pouvons rapporter en Dieu la volonté au Saint-Esprit, en réalité, prise substantiellement, la volonté est Père, la volonté est Fils, la volonté est Saint-Esprit, tout comme Dieu est Père, Dieu est Fils, Dieu est Saint-Esprit... Et, puisqu'il est catholique de dire : « Dieu de Dieu, lumière de lumière », ainsi c'est une assertion certainement conforme à la foi de dire « volonté de volonté », comme on dit « sagesse de sagesse, essence d'essence ». De même que Dieu le Père a engendré Dieu le Fils; ainsi la volonté-Père a engendré la volonté-Fils. Aussi, bien que, selon l'essence, le Père soit volonté, le Fils soit volonté, l'Esprit-Saint soit volonté, selon la considération relative on ne peut les croire un, car *un autre* est le Père qui se rapporte au Fils, *un autre* est le Fils qui se rapporte au Père; *un autre* est le Saint-Esprit qui, en tant qu'il procède du Père et du Fils, se rapporte au Père et au Fils. Ils ne sont pas *autre* l'un et l'autre, mais chaque personne est *un autre, non aliud, sed alius.* Aux trois, il n'y a qu'un être dans la nature divine; mais dans la distinction des personnes il y a la propriété de chacune. Denz.-Bannw., n. 296.

C'est, on le voit, substantiellement la même explication qu'avait déjà fournie le XV[e] concile. Explication orthodoxe, qui n'enlève rien cependant à la singularité de l'expression. Du moins l'explication a ce résultat excellent, de fournir aux Pères de Tolède l'occasion d'exposer une fois de plus la doctrine des relations divines et de préluder ainsi à la fois au concile du Latran de 1215 et au concile de Florence.

I. Sources. — En dehors des grandes collections de conciles indiquées au cours de l'article, on doit citer les différentes chroniques recueillies par Florez, continué par Risco et beaucoup d'autres, dans la volumineuse compilation qui a pour titre *España sagrada*, 1747-1886, 51 vol. Parmi ces chroniques, les plus intéressantes ont été depuis éditées d'une manière plus critique; on en trouvera la liste dans la bibliographie dressée par M. Aigrain en tête de son chapitre *L'Espagne chrétienne*, dans Fliche-Martin, *Histoire de l'Église*, t. v, p. 231. Citons particulièrement : saint Isidore de Séville, *Historia Gothorum* (jusqu'en 624), dans *P. L.*, t. LXXXIII, col. 1057-1082, ou mieux dans Mommsen, *Chronica minora*, t. II, dans *Mon. Germ. hist.*, *Auctores antiquissimi*, t. XI, p. 241-293, suivie de diverses continuations, *Chroniques*, avec leur *Epitome*, dans Mommsen, *ibid.*, p. 391-490. La plus intéressante continuation est celle que le P. Tailhan a publiée sous le titre : *Anonyme de Cordoue, Chronique rimée des derniers rois de Tolède et de la conquête de l'Espagne par les Arabes*, Paris, 1885; éditée par Mommsen, *ibid.*, p. 323-368. Voir aussi *Chronicon Albeldense* dans *P. L.*, t. CXXIX, col. 1123-1146 et la continuation de l'œuvre historique d'Isidore également dans *P. L.*, t. LXXIX, col. 1111-1124, rééditée par le P. Garcia Villada, Madrid, 1918. De saint Julien de Tolède, l'*Historia regis Wambæ*, éd. W. Levison dans *Mon. Germ. hist.*, *Scriptores rerum merov.*, t. v, p. 486-535. Dans les mêmes *Mon. Germ. hist.*, *Leges nationum germanicarum*, on consultera le t. I, *Leges Wisigothorum*, éd. Zeumer.

II. Travaux. — P. Gams, *Die Kirchengeschichte von Spanien*, Ratisbonne, 1862-1880, t. II; dom Leclercq, *L'Espagne chrétienne*, Paris, 1906; E. Magnin, *L'Espagne wisigothique au VII[e] siècle*, t. I, Paris, 1912; Garcia Villada, *Historia ecclesiastica de España*, t. I et II, 1929-1932; dom Séjourné, *Saint Isidore de Séville*, Paris, 1929; Ziegler, *Church and State in Wisigothic Spain*, 1930.

Une excellente utilisation de ces documents et travaux a été faite par M. Aigrain, dans son chapitre sur l'*Espagne chrétienne*, dans Fliche-Martin, *Hist. de l'Église*, t. v, p. 230-267 (*L'Espagne wisigothique sous les rois catholiques).* L'essentiel des conciles dans Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. II et III.

Chronologie des symboles dans A. de Aldama, *El simbolo Toledano I, su texto, su origen, su posicion en la historia de los simbolos* (appendice II), Rome, 1934; la théologie de l'incarnation des symboles dans J. de J. Pérez, *La Cristologia en los Simbolos Toledanos IV, VI y XI*, Rome, 1939.

A. Michel.

TOLÉRANCE. — On étudiera ici la tolérance en matière religieuse, non au point de vue apologétique, mais au point de vue doctrinal, en exposant simplement les principes dont s'inspire l'Église.

Bien des définitions ont été données de la tolérance; une des meilleures nous paraît être celle du P. Cap-

pello, *Summa juris publici ecclesiastici*, Rome, 1928, n. 270 : *permissio negativa mali*. Il semble toutefois qu'on doive y ajouter un léger correctif : ce n'est pas seulement un mal *certain*, ce peut être aussi un mal *supposé*, un bien *discutable*, qui est objet de tolérance. Disons donc que la tolérance est « la permission négative d'un mal réel ou supposé ».

La tolérance ne peut avoir pour objet un bien connu comme tel; il serait immoral de permettre seulement le bien sans l'approuver, l'encourager, l'imposer même au besoin; elle ne peut viser qu'un mal réel ou soupçonné que, pour un motif sérieux, on ne peut songer à empêcher. A l'égard de ce mal, elle constitue une simple permission : elle laisse faire. Permission d'ailleurs toute négative, car ce « laisser-faire » n'est qu'un *transeat*, donné parce qu'on ne peut faire autrement, et ne comportant ni une approbation, ni même, strictement parlant, la concession d'une liberté d'agir, la liberté pouvant aussi concerner un bien certain. Le caractère négatif de la permission implique même une nuance de réprobation, au moins intérieure, à l'égard du mal qu'on tolère.

Cette définition montre que la tolérance ne saurait, au sens réel du mot, être décorée du titre de vertu. Pratiquement, sans doute, l'exercice de la tolérance fera appel à d'autres éléments vertueux : charité, prudence, patience, etc., mais, comme telle, la tolérance ayant pour objet un mal, ne peut être rangée au nombre des vertus. Les auteurs qui considèrent la tolérance, respect de la liberté de penser d'autrui, comme un devoir strict, confondent la tolérance au sens propre du mot avec une vertu annexe, par exemple le respect de la sincérité ou de la loyauté d'autrui. C'est surtout Locke, dans sa *Lettre sur la tolérance* (1689) qui a contribué à lui donner un sens favorable.

La tolérance dont il est ici question concerne les choses religieuses, doctrines et pratiques, étrangères ou opposées à l'enseignement de l'Église catholique, ainsi que les personnes qui professent ces doctrines ou se livrent à ces pratiques. Elle peut être le fait de l'Église elle-même; c'est la tolérance qu'on est convenu d'appeler *tolérance religieuse*. Elle peut être le fait de l'État chrétien, c'est ce qu'on appelle *tolérance civile*. Toutefois, puisque leur objet est toujours d'ordre religieux, nous préférons parler : I. de la tolérance religieuse de l'Église; II. de la tolérance religieuse de l'État.

I. Tolérance religieuse de l'Église. — La tolérance religieuse de l'Église peut s'exercer : 1° à l'égard de doctrines jugées hétérodoxes; 2° à l'égard de pratiques contraires à la discipline de l'Église; 3° à l'égard des personnes.

1° *A l'égard des doctrines.* — Envisagée sous cet aspect, la question est essentiellement une question de principe : il s'agit de savoir jusqu'à quel point l'Église catholique, sans manquer à sa mission, peut, dans l'exercice de son pouvoir de gouvernement (magistère), tolérer des doctrines spéculatives (dogme) ou pratiques (morale) opposées, à quelque titre que ce soit, à l'orthodoxie. Ainsi posée, la question est d'une solution relativement facile. Gardienne de la vérité révélée, foi et mœurs, l'Église ne saurait tolérer que se propage un enseignement nocif pour la foi des fidèles. Dès les premiers jours de son existence, il lui a fallu professer cette intolérance : aux princes des prêtres qui lui intimaient l'ordre de se taire, saint Pierre répond : « Jugez vous-mêmes s'il est juste devant Dieu de vous obéir plutôt qu'à Dieu. Pour nous nous ne pouvons pas ne pas parler. » Act., IV, 19-20. Le concile du Vatican a ratifié cette réponse de Pierre : « La doctrine de la foi révélée de Dieu n'a pas été proposée à l'esprit humain comme une doctrine philosophique qu'il avait à perfectionner; mais elle a été confiée à l'épouse du Christ comme un dépôt divin qu'elle devait garder fidèlement et déclarer infailliblement. Aussi l'on doit conserver perpétuellement aux dogmes sacrés le sens fixé par une première déclaration de notre sainte Mère l'Église, et il n'est jamais permis de s'écarter de ce sens sous l'apparence et le prétexte d'une intelligence plus élevée. » Const. *Dei Filius*, c. IV, 5, Denz.-Bannw., n. 1800.

L'Église ne saurait donc rien retrancher aux enseignements qui nous viennent des apôtres; ce ne sont pas, en effet, des questions soumises à ses investigations; c'est un dépôt sacré confié à sa garde. Les mystères divins qu'elle a mission de proposer aux hommes ne peuvent être assimilés aux conclusions, souvent variables et changeantes, de la raison humaine; d'où, pour l'Église, interprète et gardienne infaillible de l'autorité divine, l'obligation stricte de ne jamais tolérer l'hérésie ou l'erreur et de ne point permettre qu'on soumette la doctrine sacrée aux fluctuations et au progrès indéfini des raisonnements humains ou des expériences religieuses. Voir de multiples déclarations en ce sens : Pie IX, bref *Eximiam tuam* (contre Günther), Denz.-Bannw., n. 1656; epist. *Gravissimas inter* (contre Frohschammer), *ibid.*, n. 1669 sq.; cf. epist. *Tuas libenter*, *ibid.*, n. 1682-1683; *Syllabus*, prop. 3, 4, 6, *ibid.*, n. 1703, 1704, 1706; Pie X, décret *Lamentabili*, prop. 5-7, 20-22, 54, 59, 62-64, *ibid.*, n. 2005-2007, 2020-2022, 2054, 2059, 2062-2064.

Il s'en faut néanmoins que l'autorité de l'Église enseignante soit d'une rigidité telle qu'elle ne s'assouplisse d'aucune nuance. On a vu à l'art. Dogme, t. IV, col. 1610, que le dogme comporte un double progrès : progrès dans l'expression ou la formule dogmatique, progrès par un véritable développement dogmatique d'une vérité jusque-là crue ou enseignée d'une manière simplement implicite. Le premier progrès concerne plus spécialement les vérités explicitement révélées; le second est celui des vérités implicitement révélées. Voir, pour plus de développement, l'art. Tradition, col. 1252. Dans l'un et l'autre développement, il peut se présenter des périodes de tâtonnements, de transitions, de recherches ultérieures, dans lesquelles une formule, une doctrine, non conforme à l'idée essentielle du dogme, est cependant encore tolérée, parce qu'aucune décision expresse n'a été prise par l'Église contre elle, ou précisément parce que l'Église, entendant la tolérer, ne veut pas la réprouver, sans cependant l'approuver. Il est facile de multiplier les exemples de tolérances de ce genre.

1. *Quant aux formules.* — Les formules plus ou moins subordinatiennes du IIe et du IIIe siècle, employées pour exprimer la génération du Fils, ont été tolérées et jamais dans la suite aucune réprobation n'a été portée contre elles, parce que, dépouillées de leur gaucherie archaïque, elles tendaient simplement à proposer le dogme de la génération éternelle : « Otez du ministre l'infériorité et la sujétion, il ne restera dans le Fils qu'une personne subsistante, une personne envoyée qui reçoit tout de son Père. » Bossuet, *Sixième avertissement sur les lettres de M. Jurieu*, n. 36. On connaît certaines formules, condamnées chez Baïus par saint Pie V, prop. 25, 27, 28, Denz.-Bannw., n. 1025, 1027, 1028, et qu'on retrouve à peu près textuellement dans saint Augustin. La condamnation de la doctrine du théologien de Louvain n'implique pas celle des doctrines augustiniennes; l'Église tolère, aujourd'hui encore, les formules d'Augustin, en raison de leur sens particulier et tout relatif. Voir ici, t. II, col. 86. Les formules défectueuses, employées par saint Julien de Tolède, soit pour la génération du Fils, soit pour l'union hypostatique, ont été tolérées par le pape saint Serge, en raison du sens orthodoxe qu'en ont fourni les XVe et XVIe conciles de Tolède. Voir Denz.-

Bannw., n. 294; cf. ci-dessus, col. 1189. La plupart des anciens scolastiques exprimaient assez mal la causalité sacramentelle; leur explication fut néanmoins tolérée jusqu'au concile de Trente, lequel se garda bien de la réprouver expressément. Voir SACREMENTS, t. XIV, col. 577 sq. Joachim de Flore fut condamné au IVe concile du Latran pour avoir attaqué le Maître des Sentences qui refusait de parler en Dieu de l'essence génératrice; on est d'accord cependant pour dire que cette condamnation n'atteint pas la formule de Richard de Saint-Victor, *essentia generans essentiam*, laquelle fut et reste tolérée. Voir t. XIII, col. 2694.

2. *Quant aux doctrines.* — La sainte Vierge a toujours été considérée comme « pleine de grâce ». Et cette plénitude de grâce, même à l'époque où la croyance à l'immaculée conception avait fait des progrès presque décisifs, n'a pas empêché certains théologiens d'excellent renom, par exemple Cajétan et Spina et, au concile de Trente, les deux évêques dominicains de Fano et de Bertinoro, d'affirmer, sans encourir de réprobation, la doctrine opposée, déjà peu sûre, mais encore tolérée. Le même phénomène s'est reproduit pour Dœllinger, avant le concile du Vatican, en ce qui concerne l'infaillibilité personnelle du souverain pontife. Voir FOI, t. VI, col. 164. On pourrait citer d'autres exemples de doctrines aujourd'hui simplement tolérables, parce qu'insuffisamment probables et non réprouvées : l'opinion par exemple qui considère le souverain pontificat comme attaché, non en droit, mais seulement en fait, au siège de Rome. A. Vacant cite un trait qui pourrait aussi servir d'exemple : A Trente, « les Pères avaient préparé un décret qui condamnait comme hérétiques, ceux qui affirmeraient que les mariages consommés sont dissous par l'adultère. Les ambassadeurs de Venise firent observer que ce décret frapperait le sentiment soutenu par les Grecs et le rendrait hérétique. Le concile céda à ces représentations et formula ainsi sa définition : « Si quelqu'un dit que l'Église se trompe en enseignant... que le lien du mariage ne peut être dissous à cause de l'adultère, qu'il soit anathème. » Ainsi ce décret... n'atteignait pas directement les Grecs, puisqu'il ne définissait pas que l'enseignement de l'Église était de foi catholique. » *Études sur les constitutions du concile du Vatican*, t. II, p. 117-118.

Nous ne parlons pas ici, évidemment, des opinions vraiment probables et suffisamment fondées, qu'on ne peut cependant considérer comme des certitudes en raison du lien logique simplement probable qui les relie aux vérités de foi. La liberté accordée par l'Église à de telles opinions est plus que de la tolérance; il s'y mêle une nuance d'approbation, l'Église les considérant comme des explications plausibles et valables du dogme. De telles opinions sont nombreuses dans le champ théologique : il suffira de rappeler les diverses explications données de l'union hypostatique, de la liberté du Christ, de la causalité des sacrements, de l'inspiration scripturaire, de la conciliation de la grâce avec la liberté, etc.

3. *Entre le dogme et l'opinion, il y a place pour la vérité théologiquement certaine.* — On peut, toute proportion gardée, raisonner sur ces vérités comme sur les articles de foi. L'Église se montre « intolérante » à l'égard de ceux qui n'admettent pas les vérités théologiques dont la certitude est bien établie; elle ne les traite pas cependant en hérétiques. L'exemple obvie est celui des jansénistes, avant et après le décret d'Alexandre VII. Cf. Denz.-Bannw., n. 1098. Certaines opinions, d'abord probables, puis simplement tolérables, cessent de l'être lorsque l'opinion contraire a pris, dans le magistère ordinaire de l'Église, le caractère de certitude théologique. Un exemple assez récent pourrait être pris dans la doctrine touchant la science limitée ou illimitée du Christ. Denz.-Bannw., n. 2185; voir ici SCIENCE DE JÉSUS-CHRIST, t. XIV, col. 1664.

4. *Une catégorie inférieure de doctrines religieuses doit retenir notre attention :* ce sont les doctrines pratiquement approuvées ou désapprouvées par les congrégations romaines, principalement le Saint-Office et la Commission biblique. Les décisions de ces congrégations ne sont pas garanties par l'infaillibilité doctrinale; elles ne visent pas à établir la vérité ou la fausseté d'une doctrine, mais sa *sécurité* ou sa *non-sécurité* au regard de la foi. Et la décision elle-même suffit à donner cette sécurité ou cette non-sécurité. Sans doute, de telles décisions doivent nous incliner à admettre la vérité de la doctrine approuvée et la fausseté de la doctrine réprouvée; mais une telle conclusion n'est pas nécessaire ni obligatoire. L'obéissance, intérieure et ferme, due à ces décisions n'exclut pas la faculté de continuer de nouvelles recherches qui, apportant des arguments nouveaux, pourront peut-être provoquer une autre décision en sens différent. Ce qui était encore non-sûr en telles circonstances données pourra devenir sûr en de nouvelles circonstances. Ainsi doit-on juger du décret frappant Galilée; ainsi devrait-on penser du décret du Saint-Office (20 janvier 1644) — si toutefois ce décret est authentique — interdisant le titre de fête de l'immaculée *conception* et demandant qu'on y substitue celui de fête de la Vierge *immaculée*. Voir t. VII, col. 1174. Le décret du Saint-Office du 13 janvier 1897, interdisant de révoquer en doute l'authenticité du *comma johanneum* a été modifié le 2 juin 1927; et le texte du Saint-Office rappelle, pour les écrivains catholiques, en des cas analogues, la possibilité de continuer, nonobstant la décision antérieure contraire, les recherches qu'ils croient utiles pour modifier le sens d'une décision déjà portée, *modo profitentur se paratos esse stare judicio Ecclesiæ*. Denz.-Bannw., n. 2198. On voit par ces exemples la véritable tolérance accordée aux écrivains et savants catholiques.

5. *Toujours dans l'ordre doctrinal, mais sur le plan de la raison pure*, l'Église, sans rien retrancher de son intransigeance dogmatique, peut tolérer des attitudes qui ne sont pas pleinement conformes à l'esprit chrétien. Les rapports de la foi et de la raison ont été exposés principalement par le concile du Vatican, sess. III, c. IV, Denz.-Bannw., n. 1795. Voir ici RAISON, t. XIII, col. 1648. Tout en maintenant la distinction fondamentale des champs d'investigation de l'une et de l'autre, de la méthode rationnelle et de la méthode d'autorité, l'Église demande à la raison de ne jamais se laisser entraîner dans une opposition aux enseignements de la foi. Une telle disposition implique, de la part du savant ou du philosophe, non un renoncement à son champ normal d'études, à sa méthode, à sa liberté de recherche, mais un respect sincère des enseignements révélés lorsqu'il les rencontre sur son chemin. Cependant, l'Église « tolère et peut-être admet » que le philosophe s'abstienne de manifester dans son enseignement ce respect et cette soumission, si, par cette attitude négative, il entend simplement se confiner dans l'objet et la méthode propres de sa science : philosophie et sciences doivent pouvoir user de leurs droits. *Tolerandum et forte admittendum*, dit expressément Pie IX, epist. *Gravissimas inter*, Denz.-Bannw., n. 1674.

De ces nuances apportées à l'intransigeance doctrinale, voire de ces tolérances, nous trouvons comme un écho dans la recommandation faite par Innocent XI aux théologiens sur la manière de discuter entre eux des opinions non encore censurées par le Saint-Siège. Décret du Saint-Office, 2 mars 1679, Denz.-Bannw., n. 1216. Applications plus actuelles encore, les tolérances prévues par le code en ce qui concerne la fré-

quentation des écoles neutres ou mixtes. Voir ici Scolaire *(Législation)*, t. xiv, col. 1677-1679.

2° *A l'égard des pratiques.* — On entend ici par pratiques les cérémonies extérieures du culte, les coutumes religieuses et civiles étrangères ou opposées à la discipline catholique. La tolérance de l'Église à leur égard n'est pas la même s'il s'agit de la part qu'y peuvent prendre les fidèles ou s'il s'agit uniquement de ces pratiques considérées par rapport à leurs propres adeptes.

1. *Par rapport aux fidèles.* — L'Église a reçu du Christ la mission de conduire les hommes au ciel en leur indiquant les voies de la sainteté. Voir ici Sainteté, t. xiv, col. 846. L'Église doit donc mettre ses fidèles en garde contre tout ce qui, autour d'eux et particulièrement chez les non-catholiques, pourrait être un obstacle à leur salut.

a) Toute pratique contraire au droit divin naturel ou positif ne peut être tolérée. — Ainsi, la suppression de la vie humaine, sous toutes les formes qu'elle peut revêtir, depuis le simple onanisme solitaire ou conjugal jusqu'à l'homicide volontaire et aux sacrifices humains; la polyandrie et la polygamie; la fornication et l'adultère et toutes sortes d'impudicités graves; la révolte contre l'autorité légitime; les actes impliquant en soi une adhésion formelle à l'idolâtrie, à l'infidélité, à l'hérésie, au schisme, etc.; toutes ces transgressions de la loi divine doivent être sévèrement réprouvées par l'Église : aucune transaction n'est possible. Par devoir, les martyrs ont préféré la mort aux sacrifices païens et même à la simple simulation de ces sacrifices; par devoir encore, l'Église est intransigeante sur l'unité et l'indissolubilité du mariage. Si elle interdit sévèrement aux catholiques la communication active *in divinis* avec les non-catholiques, c'est parce que participer effectivement à l'exercice d'un culte dissident équivaut à adhérer à la religion qui s'exprime par ce culte. Can. 1258, § 1; cf. Hérésie, t. vi, col. 2232-2235.

Parfois cependant, quand un cas de communication active se présente en des circonstances telles que l'adhésion au culte dissident n'y apparaît pas incluse, l'Église, pour des raisons graves, peut occasionnellement le tolérer. Voir, en ce qui concerne les hérétiques, un certain nombre de cas prévus par le droit, Hérésie, col. 2233-2234; en ce qui concerne les schismatiques, Schisme, t. xiv, col. 1310-1311.

b) Toute pratique qui, de sa nature ou en raison des circonstances, est connexe à l'infidélité, à l'idolâtrie, à l'hérésie, au schisme, ne saurait être normalement tolérée par l'Église. Cette connexion, en effet, inclut presque déjà une adhésion à l'erreur et un danger de scandale pour autrui. C'est ainsi que Tertullien, à tort sans doute, voyait dans le port de la couronne un rite idolâtrique et un hommage aux faux dieux et, dans le serment militaire, un reniement du service du Christ. *De corona*, c. xii-xiv, c. xi, *P. L.*, t. ii (éd. de 1844), col. 94-101, 92 AB. Ce fut le cas des rites chinois et malabares, d'abord tolérés, puis, après une étude plus approfondie de leur cas, interdits, les premiers par Clément XI, les autres par Clément XII et finalement les uns et les autres par Benoît XIV. Voir les articles qui leur sont consacrés, t. ii, col. 2364 sq.; t. ix, col. 1704 sq. Et voici que, après plus de deux cents ans, la question a rebondi et la tolérance s'est substituée à l'interdiction, parce que, déclare la S. C. de la Propagande, décret du 8 décembre 1939, « il est actuellement prouvé que ces cérémonies, qui autrefois étaient connexes avec les rites païens, aujourd'hui, sous l'influence des changements apportés par le temps aux usages et aux sentiments, n'ont plus conservé qu'une signification de piété pour les ancêtres, d'amour pour la patrie, d'urbanité pour les proches ». *Acta apost. Sedis*, 22 janvier 1940, p. 24. Cette dernière décision montre bien que, la connexion avec l'idolâtrie et le danger de scandales étant désormais inexistants, l'Église tolère aux catholiques ces pratiques communes à tout un peuple païen, sans pour autant les approuver, et cela dans le but louable de supprimer un obstable à la conversion des païens bien disposés. Cf. A. Brou, *Le point final à la question des rites chinois*, avec la bibliographie, dans les *Études*, 5 février 1940, p. 275 sq., et note. Un autre exemple : en 1906, Pie X jugeait inacceptables les associations cultuelles prévues par la loi de Séparation « tant qu'il ne constera pas, d'une façon certaine et légale, que la divine constitution de l'Église, les droits immuables du Pontife romain et des évêques... seront irrévocablement... en pleine sécurité ». Encycl. *Gravissima*, éd. Bonne Presse, *Actes de S. S. Pie X*, t. ii, p. 221. La jurisprudence ayant toujours tranché les conflits dans le sens de l'autorité épiscopale et pontificale, Pie XI tolère aujourd'hui leur acceptation, sous la forme des associations diocésaines.

C'est en raison d'un danger de perversion presque inévitable que l'Église frappe d'excommunication ceux de ses enfants qui, sciemment, lisent ou conservent des livres d'apostats, d'hérétiques et de schismatiques, propageant l'apostasie, l'hérésie et le schisme. Can. 2318, § 1. Et cependant, certaines circonstances de personnes ou des autorisations spéciales atténuent cette disposition canonique dans le sens de la tolérance. Voir ici Hérésie, col. 2249-2250. Remarque qui doit être étendue, toute proportion gardée, aux livres simplement prohibés par l'Index.

C'est toujours le même principe qui pousse l'Église à interdire les mariages mixtes, can. 1060, cf. can. 1064, les mariages entre catholique et infidèle, can. 1071, entre catholique et apostat, can. 1065, § 1, tout en laissant une possibilité de tolérance en des cas exceptionnels, pour des raisons graves et sous certaines conditions en vue d'éliminer le danger de perversion et de scandale. Can. 1061, § 1; 1063, § 2; 1065, § 2.

c) La communication « in divinis » purement passive entre catholiques et non-catholiques est plus facilement tolérée. Cette tolérance est justifiée par des raisons extérieures sérieuses qui, par elles-mêmes, suffisent à exclure danger de scandale et danger de perversion. Can. 1258, § 2. Voir Hérésie, col. 2232-2234. A cette tolérance plus facile peut se rattacher l'autorisation accordée de célébrer dans la même église les offices catholiques et les offices non catholiques. Voir Hérésie, col. 2234.

d) L'Église tolère parfois la coopération matérielle à des actes en soi répréhensibles. Voir, pour la coopération aux cultes hérétiques, Hérésie, col. 2235; à l'aliénation des biens ecclésiastiques, Coopération, t. iii, col. 1764-1765; au divorce, Divorce, t. iv, col. 1475-1478. On pourrait citer bien d'autres exemples qui tous rentrent dans les principes formulés par la théologie morale à propos de la coopération. Mais souvent une telle coopération matérielle n'est plus seulement tolérée; elle est licite.

e) Dans sa propre discipline, enfin, l'Église tolère parfois des dispositions moins parfaites, par exemple, le mariage des prêtres dans les rites orientaux; quelques pratiques bizarres (pour ne citer qu'un cas : la procession dansante d'Esternach); l'ostension de reliques d'authenticité douteuse ou la lecture de légendes pieuses historiquement controuvées. Tout cela parce que finalement la piété chrétienne y trouve son compte. Non que l'Église entende fonder la piété sur le mensonge : pasteurs et fidèles savent distinguer culte relatif et culte absolu, occasion extérieure de piété et piété elle-même. En s'agenouillant dans la basilique de Sainte-Marie-Majeure, on va vénérer la Vierge et non commémorer le miracle de la neige tombée au mois

d'août. Le document historique de valeur douteuse n'est qu'un accessoire; le principal est l'acte de foi religieuse dont la légende est, pour beaucoup, l'occasion providentielle. L'Église ne bénit que la piété et la foi et non les occasions et les accessoires.

2. *Par rapport aux non-catholiques.* — Il ne peut être question ici que des cas où l'Église peut intervenir soit par elle-même (ainsi l'autorité ecclésiastique dans les anciens États pontificaux), soit par des gouvernements chrétiens qui lui prêtent l'appui de leurs lois.

Nous ne donnerons ici que des principes très généraux, étant donné que les cas concrets se compliquent toujours de questions de personnes et qu'on étudiera au paragraphe suivant la tolérance de l'Église par rapport aux personnes elles-mêmes.

Saint Thomas a posé les principes qui régissent la question, *Sum. theol.*, IIª-IIæ, q. x, a. 11 : « Doit-on tolérer les rites des infidèles? » La réponse est sage et prudente : « Les gouvernements humains doivent se conformer au gouvernement divin dont ils sont une émanation. Or, malgré sa puissance et sa bonté infinies, Dieu laisse exister dans le monde certains maux qu'il pourrait empêcher, parce que leur suppression entraînerait la perte de plus grands biens ou même provoquerait des maux plus grands encore. Saint Augustin n'a-t-il pas écrit : « Enlevez du monde les courtisanes, les passions jetteront le trouble partout. » (*De ordine*, l. II, n. 12, *P. L.*, t. xxxii, col. 1000). Ainsi donc, quoique les infidèles pèchent dans leurs rites, on peut les tolérer, soit à cause d'un bien qu'on en retire, soit à cause du mal qu'on évite en les tolérant. » La première de ces deux alternatives se vérifie, pour saint Thomas (comme pour la plupart des théologiens), en ce qui concerne les Juifs. L'Église retire un véritable bienfait de la conservation de leurs pratiques religieuses, parce que ces pratiques constituent un témoignage vivant de la vérité de notre religion; le Christ en qui nous croyons est plus vivement affirmé par la dispersion et la persistance du peuple qui l'a fait mourir, dont la conversion finale à la fin des temps attestera magnifiquement le triomphe du christianisme. C'est en se plaçant à ce point de vue que saint Grégoire dit en parlant des Juifs : « Qu'ils soient libres d'observer et de célébrer toutes leurs fêtes comme l'ont fait leurs pères durant un si long temps, et comme ils l'ont fait jusqu'à ce jour. » *Décret*, dist. XLV, cap. 3, *Qui sincera*, *P. L.*, t. clxxxvii, col. 233. La seconde alternative se vérifie pour les rites des autres infidèles et pour ceux des hérétiques : théoriquement, ils ne devraient être tolérés d'aucune manière; on peut néanmoins et on doit les tolérer « pour éviter quelque mal, le scandale par exemple, ou une scission pouvant provenir de l'intolérance, ou même un obstacle au salut de certains infidèles qui, après avoir été ménagés et tolérés par l'Église, finissent par se convertir à la foi. C'est dans ce but que l'Église, même alors qu'elle aurait pu les empêcher, a toléré les rites des hérétiques et des païens, quand le nombre des infidèles était encore très grand ».

A ce principe général de saint Thomas, dont personne ne contestera la largeur de vues, Suarez apporte une utile précision, *De fide*, disp. XVIII, sect. iv, n. 9. Parmi les pratiques contraires à la foi chrétienne, certaines sont uniquement opposées à l'enseignement surnaturel de la vraie foi (Suarez cite en exemple les pratiques juives); d'autres sont contraires aux préceptes naturels, par exemple l'homicide, l'offrande de victimes humaines, l'adultère, etc. On tolèrera plutôt les premières sur lesquelles des non-catholiques peuvent être en état d'ignorance; les secondes étant des crimes de droit commun doivent être réprimées même par l'Église, non en tant que société surnaturelle; mais en tant que société tout court. Toutefois, ici encore, Suarez admet que la tolérance puisse avoir quelque place. Il s'appuie sur la recommandation du Sauveur dans la parabole de la zizanie, Matth., xiii, 30. Saint Augustin dit lui-même que l'Église tolère chez ses propres fils des fautes graves, de crainte qu'en sévissant ne s'ensuivent de plus grands schismes. *Contra epist. Parmeniani*, l. III, n. 15, *P. L.*, t. xliii, col. 94.

Une application du principe de la tolérance prudente et sage a été faite par l'Église elle-même, déjà sortie des persécutions et cherchant à adapter plusieurs pratiques et plusieurs fêtes païennes à la croyance et aux souvenirs chrétiens. Si l'Église s'était montrée intolérante à l'égard de ces rites païens, elle n'aurait peut-être pas si facilement conquis certains peuples. Nous ne nions pas cependant que les applications concrètes de ce principe général de la tolérance n'aient accusé une grande variété d'aspects et n'ait subi, au cours des siècles, de considérables modifications. Questions de circonstances, de personnes et surtout d'ambiance, comme on le rappellera incessamment.

3° *A l'égard des personnes.* — 1. *Principe général.* — Quelles que soient les applications concrètes qu'au cours des siècles l'Église ait cru devoir faire ou de son pouvoir de répression ou de sa volonté de tolérance, c'est un principe admis de tous que l'autorité de l'Église doit toujours se tempérer de bonté et de charité même à l'égard des pécheurs qu'elle ne doit atteindre qu'en leur ménageant des possibilités de conversion.

Le concile de Trente a admirablement tracé la ligne de conduite qui s'impose en pareille matière aux dirigeants de l'Église : Ils doivent, dit-il, « se souvenir qu'ils sont établis pour être pasteurs et non persécuteurs; ils doivent se conduire à l'égard de leurs inférieurs de sorte que leur supériorité ne dégénère pas en une domination hautaine; mais qu'ils les aiment et les considèrent comme leurs enfants et leurs frères et qu'ils mettent toute leur application à les détourner du mal par leurs exhortations et leurs bons avis pour n'être point obligés d'en venir aux châtiments nécessaires à l'égard de ceux qui tomberaient dans des fautes. S'il arrivait cependant que leurs subordonnés se fussent laissés aller au péché par fragilité humaine, les évêques doivent, à leur égard, observer ce précepte de l'Apôtre, de les reprendre, de les conjurer, de les redresser avec toute force de bonté et de patience (II Tim., ii, 24-25); car les témoignages d'affection font souvent plus d'effet pour la correction des pécheurs que la rigueur, l'exhortation plus que la menace, et la charité plus que la force. Mais, si la faute est grave au point de rendre nécessaire la verge, alors ils tempéreront l'austérité de douceur, la justice de miséricorde, la sévérité de bénignité, de façon que la discipline utile soit maintenue parmi les peuples et que cependant ceux qui auront été châtiés s'amendent ou, s'ils ne le veulent pas, que les autres soient détournés du vice par l'exemple salutaire des punitions. Il est, en effet, du devoir d'un pasteur vigilant et charitable tout ensemble, d'employer, pour guérir les maladies de ses brebis, tout d'abord les remèdes doux, puis, si la grandeur du mal l'exige, d'en arriver aux remèdes plus forts et plus violents; et enfin, si ceux-ci ne servent de rien, il devra empêcher, par la séparation tout au moins, la contagion des autres ». *Conc. de Trente*, sess. xiii, *de reform.*, c. i.

2. *Applications.* — *a) A l'égard des infidèles.* — Les infidèles ne sont pas soumis à la juridiction de l'Église, puisqu'ils ne sont pas baptisés. Cf. *Conc. Trid.*, sess. xiv, *de pænitentia*, c. ii, s'appuyant sur I Cor., v, 12; Denz.-Bannw., n. 895. Voir aussi, dans le code, le canon 87. N'ayant aucun pouvoir direct sur les infidèles, l'Église ne saurait les contraindre à embrasser

la foi chrétienne. Le IVe concile de Tolède est formel sur ce point et déclare, à propos des Juifs : *Non enim tales inviti salvandi sunt, sed volentes, ut integra sit forma justitiæ... Ergo non vi, sed liberi arbitrii facultate ut convertantur suadendi sunt, non potius impellendi.* Can. 57, *P. L.*, t. LXXXIV, col. 379 D. C'est d'ailleurs la doctrine courante chez les Pères et les théologiens. Cf. S. Thomas, IIa-IIæ, q. x, a. 8. C'est la raison pour laquelle, hors le péril de mort, l'Église interdit de baptiser les enfants des infidèles malgré leurs parents. Can. 750, § 1. Cf. S. Thomas. *loc. cit.*, a. 12 : « Il est de droit naturel que l'enfant, tant qu'il n'a pas l'usage de la raison, soit sous la tutelle du père. Par conséquent il serait contraire à la justice naturelle qu'un enfant encore privé de raison fût soustrait aux soins de ses parents ou qu'on en disposât malgré eux pour quoi que ce pût être. » Cette remarque de saint Thomas ne s'applique plus en droit strict si l'enfant d'infidèles, baptisé en péril de mort, recouvre la santé. Son caractère de chrétien le place sous la juridiction de l'Église. On se souvient, à ce propos, de l'affaire Mortara.

Toute contrainte directe sur des infidèles, même sujets civils (comme ce pouvait être le cas dans les États de l'Église) est considérée par Suarez comme un acte intrinsèquement mauvais. *De fide*, disp. XVIII, sect. III, n. 5-11. Si l'Église ne peut contraindre les infidèles à embrasser la foi chrétienne, elle peut cependant, soit par elle-même, soit en recourant au bras séculier, contraindre des infidèles placés sous sa juridiction à observer les préceptes évidents de la loi naturelle. L'Inquisition poursuivait ainsi autrefois, même contre les Juifs et les « Sarrasins », les crimes de droit commun. Voir INQUISITION, t. VII, col. 2034.

Sans manquer à la tolérance, l'Église peut et doit, en vertu de sa mission même, faire connaître aux infidèles la lumière de l'Évangile. Les moyens employés pour accomplir cette mission ont varié. Certains théologiens affirment la licéité d'une contrainte véritable pour forcer les infidèles à entendre des instructions. Suarez n'admet cette licéité qu'en ce qui concerne les infidèles soumis à l'autorité du pouvoir chrétien qui les oblige à s'instruire ainsi. *Op. cit.*, sect. II, n. 3, 6. Bañez dit que ce procédé n'a jamais été mis en pratique. *In IIam-IIæ*, q. x, a. 8. Il faut toutefois excepter les États pontificaux, dans lesquels les Juifs, sous peine d'amende, étaient obligés de se présenter une fois par semaine à l'instruction chrétienne. Nicolas III, bulle *Vineam;* Grégoire XIII, bulle *Sancta mater Ecclesia*. Aujourd'hui, personne n'accusera l'Église d'intolérance parce qu'elle envoie ses missionnaires dans toutes les parties de la terre pour « enseigner les nations et les baptiser ».

Si l'évangélisation des infidèles est un droit et un devoir pour l'Église, il n'y a de sa part aucune intolérance à faire appel à la force des États chrétiens pour faire respecter son droit et lui permettre de remplir pacifiquement son devoir. Sans doute, des circonstances de prudence, des raisons d'opportunité, quelquefois l'impossibilité morale ou matérielle exigeront que ce recours ne se produise pas; mais il est concevable, sans qu'on puisse, à son sujet, accuser l'Église d'intolérance. N'avons-nous pas vu, au cours du dernier siècle, des puissances européennes et notamment la France prendre les armes pour venger des massacres de missionnaires? Cette conception, fort raisonnable en soi, permet à saint Thomas de dire que « les fidèles doivent employer, s'ils sont en état de le faire, la force contre les infidèles, pour les empêcher de mettre obstacle au progrès de la foi par les blasphèmes, les discours impies ou même par la persécution ouverte. Telle est la cause des guerres que les chrétiens entreprennent contre les infidèles, non certes, pour les forcer à croire (puisqu'une fois soumis, ces infidèles restent libres d'embrasser la foi ou non), mais uniquement pour les réduire à l'impossibilité d'empêcher le développement de la foi chrétienne ». IIa-IIæ, q. x, a. 8.

C'est de l'idée de la préservation de la foi des fidèles que s'inspirait le statut spécial donné jadis aux Juifs par les papes et certains États chrétiens. L'Église n'a jamais approuvé l'antisémitisme et, quand certains gouvernements civils se montraient d'une rigueur exagérée à l'égard des Juifs, ceux-ci ont toujours trouvé asile et protection dans les États de l'Église. Mais, tout en évitant des excès regrettables, les souverains pontifes entendaient éloigner des chrétiens un péril de perversion qui n'était pas imaginaire, vu le prosélytisme des Juifs et, à cette fin, ils s'efforcèrent de restreindre, dans la vie civile, les contacts trop étroits entre Juifs et chrétiens. De là les costumes et les quartiers spéciaux imposés aux juifs, l'interdiction de certaines professions et de certains services domestiques où l'intimité eût été vite excessive. Voir les diverses constitutions pontificales et les dispositions des congrégations romaines dans Ferraris, *Prompta bibliotheca*, au mot *Hebræus*, édit. Migne, t. IV, col. 159-173. Il ne s'agit pas ici de justifier tous les détails de ces prescriptions : il suffit de montrer que ce n'est pas l'intolérance qui les a inspirées. Il ne serait pas difficile non plus de montrer qu'il est au moins exagéré, sinon faux d'affirmer que ces prescriptions ont provoqué la haine contre les Juifs et ont obligé ceux-ci à se livrer à une cupidité sans frein. On lira avec profit l'article *Juifs et chrétiens* de M. Vernet dans le *Dictionnaire apologétique*, t. II, spécialement col. 1694 sq., 1715-1718.

b) A l'égard des apostats, hérétiques et schismatiques. — Le problème ne se pose plus ici sous le même aspect. Il s'agit, en effet, de personnes qui, ayant été validement baptisées, sont par là même soumises à la puissance législative, judiciaire et même coercitive de l'Église. Théoriquement il n'existe entre eux et les catholiques aucune différence à cet égard. Toutefois il s'en faut que l'Église veuille user de son droit strict.

Pour bien comprendre certaines attitudes passées de l'Église, en regard des tolérances présentes, il faut, non pas se faire une « âme d'ancêtre », mais se placer en face des réalités d'alors et dans l'ambiance des siècles de foi. Au Moyen Age, la société était en totalité, officiellement du moins, chrétienne; l'apostasie, l'hérésie et le schisme n'étaient que le fait d'individualités relativement peu nombreuses. L'Église pensait devoir exercer son droit de répression en toute rigueur, afin d'enrayer et de supprimer le péril de perversion; elle le fit à certains moments du Moyen Age et à l'époque de la Réforme, non seulement en frappant les sujets coupables, mais en résistant ouvertement aux rois en révolte contre elle.

C'est en se replaçant dans cette ambiance qu'il faut lire, dans saint Thomas d'Aquin, IIa-IIæ, q. XI, l'article 3, si dur au premier abord, mais qui traduit exactement la pensée de l'Église dans l'institution de l'Inquisition. Voir le texte de cet article à INQUISITION, col. 2050. M. Vacandard a discuté la valeur de l'argumentation de saint Thomas relativement à la peine capitale infligée aux hérétiques obstinés : nous reconnaîtrons avec lui que cette peine ne répondait pas à l'esprit de mansuétude et de bonté que doit être l'esprit évangélique. Le fait de livrer le coupable au bras séculier ne dégage pas la responsabilité des tribunaux d'Inquisition. Mais on se souviendra — ce que ne dit pas l'article de saint Thomas, qui n'étudiait qu'un aspect des sanctions contre les hérétiques obstinés — que la peine de mort était infligée assez rarement et que bien d'autres peines s'échelonnaient en décroissance de gravité pour frapper les coupables. Voir ici l'art. INQUISITION, col. 2018 sq.; et comparer Jean Guiraud, *L'Inquisition médiévale*, Paris, 1928. De cette sévérité

périmée il ne reste plus aujourd'hui, dans le droit ecclésiastique, que de lointains vestiges : excommunication, refus de sépulture ecclésiastique, privation des bénéfices, et encore seulement au cas où il y a notoriété dans l'apostasie, l'hérésie ou le schisme. Les peines sont proportionnées au délit et demeurent, pour la plupart, dans l'ordre spirituel. Voir Hérésie, col. 2245 sq.

A la fin de son article sur la tolérance des rites des infidèles, IIa-IIae, q. x, a. 11, voir ci-dessus, col. 1215, saint Thomas note expressément que l'Église n'a pas empêché les rites des hérétiques et des païens quand les dissidents étaient trop nombreux, et ce, pour éviter un plus grand mal. C'est que l'attitude de l'Église, au point de vue de la tolérance, n'est plus la même quand le schisme ou l'hérésie sont consommés et qu'il n'y a plus espoir de réduire, par la force, les dissidences. Sans perdre le droit strict qu'elle possède sur tout baptisé, l'Église sait alors user de tolérance. Cette tolérance lui paraît nécessaire ou opportune parce qu'elle constitue un moindre mal. Elle n'est une reconnaissance, ni de droit, ni de fait, d'une situation répréhensible en droit et que l'Église continue à déplorer, se réservant uniquement le droit avec le devoir d'évangéliser des égarés et de les convertir par la persuasion. La tolérance de l'Église à leur égard va même si loin qu'elle exempte, d'après une opinion autorisée, les dissidents de certaines lois positives portées soit pour le bien des particuliers, voir ici Lois, t. viii, col. 894, soit même pour le bien commun, par exemple la forme juridique du mariage, can. 1099, § 2. Est-il besoin d'ajouter que, selon l'avis d'excellents théologiens, l'Église catholique considère encore comme ses enfants les hérétiques occultes. Voir Hérésie, col. 2228, et Église, t. v, col. 2161-2163.

Si, quittant la région des principes, pour descendre sur le terrain des faits, on voulait porter un jugement sur les actes d'intolérance qui se sont produits, au cours de l'histoire de l'Église, en matière religieuse, on s'apercevrait bien vite que ces actes furent assez souvent le fait de l'ingérence politique dans le domaine ecclésiastique, qu'à certains moments les hérétiques ne produisirent leurs idées que pour justifier une révolte contre la société et l'État; cf. Jean Guiraud, *Histoire de l'Inquisition au Moyen Age*, Paris, 1935; qu'enfin les hérétiques eux-mêmes, lorsqu'ils ont détenu le pouvoir, comme Calvin à Genève et Élisabeth en Angleterre, ont montré une semblable intolérance. On se reportera à l'art. *Tolérance* du *Dict. apol.*, t. iv, col. 1719-1721.

c) A l'égard des pécheurs publics et des excommuniés. — A l'égard des pécheurs publics, l'Église, sous peine de faillir à sa mission moralisatrice, doit se montrer sévère. Qui osera l'accuser d'intolérance, parce qu'elle frappe de ses pénalités spirituelles le suicide volontaire, le duel, le concubinage notoire (doublé de bigamie s'il succède à un divorce civil), l'adultère ou l'inceste notoire, la sodomie et le trafic des prostituées, la violation des sépultures, la profanation des saintes espèces, les attentats contre la personne du pape ou des évêques? On remarquera que la sévérité de l'Église, déclarant infâmes ceux qui commettent ces crimes publics, vise avant tout la préservation de la société. Sur plus d'un point, elle se rencontre ici avec la législation civile ou criminelle des pouvoirs séculiers. Si les criminels veulent s'amender, ils trouveront toujours dans leurs juges ecclésiastiques des trésors de bonté et de mansuétude pour les aider à se relever; et si, après l'absolution, certaines pénalités sont encore maintenues (privation de droits que désigne le code), c'est non un acte d'intolérance, mais un souci de préservation pour les fidèles. La perte des droits civiques, perpétuelle ou pour un temps déterminé, n'entre-t-elle pas également dans le code des sanctions des tribunaux séculiers?

D'ailleurs, en dehors des cas où, de toute évidence, une peine vindicative s'impose immédiatement, le juge ecclésiastique, depuis le nouveau code, reste toujours libre, pour un premier crime, de suspendre la peine infligée par sentence condemnatoire, pourvu que pendant trois ans le coupable ne retombe pas dans la même faute. Can. 2288. Et, en toutes choses, la pensée du scandale à éviter ou à réparer dirige l'Église dans ses répressions : elle tolérera la non-exécution d'une peine portée par le droit plutôt que livrer à l'infamie publique le coupable qui se ferait connaître en s'y soumettant. Can. 2290. Voir Peines ecclésiastiques, t. xii, col. 650-651.

L'excommunication est un des moyens de répression et de pénalité employés par l'Église pour punir, corriger et empêcher les plus graves fautes extérieures. La tolérance de l'Église apparaît ici surtout dans le souci qu'elle a de ne frapper qu'à bon escient et après avoir épuisé les autres moyens de correction. Voir Excommunication, t. v, col. 1736. Et, quand les coupables sont frappés, la tolérance de l'Église apparaît encore ici dans la distinction classique des excommuniés notoires et des excommuniés tolérés. Voir *ibid.*, col. 1737 et 1743.

II. Tolérance religieuse de l'État. — La question de la tolérance de l'État en matière religieuse a déjà été équivalemment traitée aux articles Libéralisme, t. viii, col. 611-618, a propos de Léon XIII et du libéralisme religieux et politique, et Liberté, *ibid.*, col. 689-703, à propos de la liberté de conscience et de la liberté des cultes. On se bornera donc à rappeler brièvement les principes en les coordonnant aux tolérances de fait dont ces principes s'accommodent.

1° *L'État en face de la religion catholique.* — 1. *L'État chrétien.* — Tout en exerçant son activité d'une manière souveraine et indépendante dans l'ordre temporel qui est sa sphère propre, l'État doit tenir compte de ce fait que, les citoyens étant catholiques et appelés par leur vocation même à faire leur salut *dans* et *par* l'Église catholique, et non pas au gré de leur « liberté de penser », cf. *Syllabus*, prop. 15, 16, voir Liberté, col. 699, il lui incombe de les protéger et de les défendre dans l'accomplissement de leur devoir de chrétiens. Bien plus, la société comme telle doit reconnaître les droits que Dieu possède sur elle et donc professer sa dépendance à l'égard de Dieu. Voir Liberté, col. 699-700, et le texte de Léon XIII, encycl. *Immortale Dei*, col. 700-701. Il est donc logiquement impossible qu'un État qui commande à des citoyens catholiques se proclame indifférent en matière religieuse et ne laisse à l'Église catholique que la liberté des cultes comme il l'accorde à d'autres religions non catholiques. Voir les prop. 77, 78, 79 du *Syllabus*, à Liberté, col. 702. Il est mal d'accorder aux citoyens la liberté de conscience, non pas entendue aux sens acceptables du mot, voir Liberté, col. 689-692, mais en tant qu'elle est synonyme de libre pensée absolue ou relative, surtout par rapport à l'ordre surnaturel imposé dans le christianisme. *Ibid.*, col. 692-697. Théoriquement, l'État chrétien devrait donc faire de la religion catholique, sa religion, sans que cette religion d'État puisse devenir pour lui un obstacle ou un asservissement dans l'exercice de ses droits souverains, les questions mixtes étant réglées d'un accord commun, principalement par concordats.

2. *L'État indifférent ou hostile.* — Par son indifférence religieuse, à plus forte raison par son hostilité déclarée, l'État crée une atmosphère qui n'a rien de conforme aux exigences des principes qu'on vient de rappeler. Si un concordat ne vient pas, dans la mesure du possible, corriger cette difformité morale et sociale,

l'État et l'Église vivent côte à côte sous le régime de la séparation. Ce régime a été maintes fois condamné par les souverains pontifes. Cf. Grégoire XVI, encycl. *Mirari vos*, Denz.-Bannw., n. 1615; Pie IX, *Syllabus*, prop. 55, *ibid.*, n. 1755; Léon XIII, encycl. *Immortale Dei*, *ibid.*, n. 1867; Pie X, encycl. *Vehementer*, *ibid.*, n. 1995; encycl. *Pascendi*, *ibid.*, n. 2092. Manière d'être anormale, au point de vue chrétien, mais qui, « si elle a de nombreux et graves inconvénients, offre aussi quelques avantages, surtout quand le législateur, par une heureuse inconséquence, ne laisse pas de s'inspirer de principes chrétiens; et ces avantages, bien qu'ils ne puissent justifier les principes de la séparation, ni autoriser à le défendre, rendent cependant digne de tolérance un état de choses qui pratiquement n'est pas le pire de tous ». Léon XIII, encycl. *Au milieu des sollicitudes*.

Un état de choses pire serait l'état de luttes et de persécutions soit sourdes, soit déclarées. Cet état de choses n'est plus tolérable, parce que les droits imprescriptibles de l'Église y sont directement méconnus, parce que l'Église ne peut plus normalement exercer ses devoirs à l'égard des hommes qu'elle doit instruire et conduire au ciel. L'Église, en cette situation, patientera, souffrira, tirant, dans la mesure du possible, le bien du mal; mais elle ne reconnaîtra jamais comme tolérable l'hostilité dont elle est l'objet.

2° *L'État en face des autres religions.* — Nous avons parlé tout à l'heure de l'État chrétien, dont tous les citoyens appartiendraient à la religion catholique. Cet état de choses est purement idéal et, aujourd'hui surtout, ne se trouvera jamais réalisé. On peut toutefois, même aujourd'hui, concevoir un État chrétien, dont les sujets, appartenant en majorité à l'Église catholique, vivraient cependant en communauté civile avec d'autres citoyens relevant de religions dissidentes. Les condamnations portées par le *Syllabus* (prop. 77, 78, 79) ne doivent pas nous empêcher d'examiner les situations de fait, qu'il faut régler, non pas une application brutale et aveugle de principes émis pour des situations bien différentes, mais par une adaptation prudente et raisonnée de ces mêmes principes, conformément aux directives générales de l'Église sur certaines tolérances indispensables au bon ordre de la société et au moindre mal pour les âmes.

Tout en reconnaissant que l'Église catholique a seule théoriquement tous les droits et en lui manifestant, de ce chef, une déférence toute particulière, le législateur civil a le droit et le devoir, pour des motifs suffisants de bon ordre et d'intérêt général, de ne pas empêcher le libre exercice d'autres cultes. Il s'agit ici, non de cultes qui prescriraient des actes contraires à la morale la plus élémentaire, par exemple les sacrifices humains ou des actes d'immoralité, mais de cultes qui respectent l'honnêteté et la morale couramment reçues. Ce n'est d'ailleurs qu'une application particulière du principe général émis par saint Thomas à propos des rites des infidèles. Mais à quel titre le législateur chrétien accordera-t-il cette tolérance? Ce ne peut être au titre du culte à rendre à Dieu, puisque les cultes dissidents sont fondés sur une erreur, tout au moins partielle. « Cette espèce de liberté ou tolérance *civile* de certains cultes... leur est octroyée soit pour un plus grand bien, soit pour empêcher un plus grand mal. En décrétant cette tolérance, le législateur est censé ne pas vouloir créer au profit des dissidents le droit ou la faculté morale d'exercer leur culte, mais seulement le droit de n'être pas troublés dans l'exercice de ce culte. Sans avoir jamais le droit de mal agir, on peut avoir le droit de n'être pas empêché de mal agir, si une loi juste prohibe cet empêchement pour des motifs suffisants. » J. Baucher, art. Liberté, col. 701.

L'expression « loi juste », dont se sert l'auteur qu'on vient de citer, montre que la tolérance à l'égard des cultes dissidents peut faire (et il est bon qu'il en soit ainsi pour éviter tout désordre) l'objet d'une disposition législative. Une telle légalité ne signifie pas nécessairement que l'Église catholique soit mise, par la loi civile, sur le même pied que les autres religions : « L'Église juge qu'il n'est pas permis de mettre les divers cultes sur le même pied légal que la vraie religion; elle ne condamne pas pour cela les chefs d'État qui, en vue d'un bien à atteindre ou d'un mal à empêcher, tolèrent dans la pratique que ces divers cultes aient chacun leur place dans l'État. C'est d'ailleurs la coutume de l'Église de veiller avec le plus grand soin à ce que personne ne soit forcé d'embrasser la foi catholique contre son gré, car, ainsi que l'observe sagement saint Augustin, l'homme ne peut croire que de plein gré. » Léon XIII, encycl. *Immortale Dei.*

A propos de cette tolérance légale, Cappello fait remarquer que la liberté accordée aux autres cultes pour éviter un plus grand mal, doit admettre des degrés différents d'extension, selon qu'elle s'étend à un nombre plus ou moins grand de religions dissidentes. Il n'est pas requis, il n'est même pas souhaitable que la « liberté des cultes » s'étende d'office et indistinctement à toute espèce de religions passées, présentes ou à venir, même si ces religions présentent les garanties de morale indispensables. La tolérance n'est excusable que par une réelle et présente nécessité : lorsque la nécessité n'existe pas encore ou qu'elle n'existe plus, la tolérance doit être restreinte en conséquence. *Op. cit.*, n. 270.

Est-il nécessaire, en terminant, de rappeler que cet exposé est un exposé de principes et que, dans nos temps modernes, les applications exigent un doigté, une prudence, une adaptation de tous les instants, que commandent les circonstances et les situations? Il suffit néanmoins à montrer quelle est la pensée fondamentale de l'Église en pareille matière. Nous trouvons d'ailleurs cette pensée fort bien résumée à la fin de l'art. *Tolérance* du *Dict. apol. de la foi cath.*, col. 1718, et cette conclusion sera aussi la nôtre.

« Supprimer la haine, le mépris ou le dédain pour les égarés d'autres cultes, autrement dit les infidèles; mais, par ailleurs, entrer dans les intentions du Christ qui veut amener tous les hommes à la connaissance de la vérité. L'intolérance ecclésiastique peut être un mot impopulaire, mais la réalité sympathise avec ce que nous avons en nous de plus élevé et de plus généreux. Elle dit conviction et confiance, là où la tolérance dit scepticisme et désespoir; elle prouve une force, là où la tolérance n'accuse que faiblesse et impuissance; elle inspire un zèle sauveur tandis que la tolérance engage plutôt à une indifférence égoïste. L'Église catholique ne peut haïr personne ni passer indifférente à côté d'une seule misère. Elle est la plus intransigeante, la plus intolérante des Églises, mais aussi la plus aimante. Suivant l'expression d'un archevêque français, « l'Église a l'intransigeance de la vérité et de la charité ».

L'article, tel que nous l'avons conçu, ne comporte guère de bibliographie pour sa première partie, laquelle relève surtout de la théologie sur l'évolution du dogme. On consultera donc, sur ce point, l'art. Église, t. iv, col. 2175-2220 et la bibliographie de l'art. Tradition. Quant à l'attitude de l'Église à l'égard des infidèles et des hérétiques, on se reportera aux commentateurs de saint Thomas, IIa-IIae, q. x, a. 8 et a. 11; notamment à Suarez, *De fide*, disp. XVIII, et disp. XIX-XXIV, à la bibliographie de l'art. Hérésie, partie morale et canonique, et l'art. Schisme.

Pour la seconde partie de l'article, voir les traités de droit public de l'Église : Cavagnis, Cappello, De Luca, Rivet, Rossi, Scavini, Tarquini; Liberatore, *Del diritto pubblico ecclesiastico*, Prato, 1887; *La Chiesa e lo Stato*, Naples, 1872;

Hergenröther, *Katholische Kirche und christlicher Staat*, Fribourg-en-B., 1872; L. Billot, *De Ecclesia*, t. II, Rome, 1910, p. 101-113; Bouché-Leclercq, *L'intolérance religieuse et la politique*, Paris, 1911; N. Paulus, *Protestantismus und Toleranz im XVI. Jahrhundert*, Fribourg-en-B., 1911; Vermeersch, *La tolérance*, Louvain-Paris, 1912; *Ami du clergé*, 1914, p. 149-153; 504-506, et la bibliographie indiquée à l'art. LIBÉRALISME, sur la doctrine ou la « thèse », col. 629.

A. MICHEL.

TOLET (TOLEDO) François, cardinal et théologien jésuite espagnol (1533 (?)-1596).

I. VIE. — François Toledo naquit à Cordoue vers 1533-1534. Sur son enfance et son éducation on sait fort peu de choses. Les diaires de l'université de Salamanque mentionnent qu'il étudia quelques années à Saragosse, où il devint maître ès arts. En 1556, il paraît à la fameuse université de Salamanque, centre alors de la rénovation scolastique inaugurée par Vitoria; il y suit les cours du grand théologien Dominique Soto, en occupant lui-même une chaire des arts avec le renom de brillant professeur. Entré dans la Compagnie de Jésus, le 5 juin 1558, il fit quelques mois de noviciat à Simancas, mais se vit bientôt envoyé au Collège romain, où il débuta par l'enseignement de la métaphysique. Il avait pour collègues Mariana, Ledesma et Sa. Durant tout un triennium, il professa la philosophie avec un très grand succès, puis il passa à la théologie. En 1569, saint Pie V le choisit pour théologien de la Sacrée Pénitencerie et de l'Inquisition et prédicateur ordinaire du pape et du collège des cardinaux. Il le fit encore consulteur du Saint-Office et de presque toutes les Congrégations romaines. Celles-ci, selon le mot de Grégoire XIII, « ne résolvaient rien sans consulter Tolet ».

Du fait de cette situation, Tolet eut à intervenir ou à dire son mot dans nombre d'affaires sous les pontificats de Grégoire XIII, Sixte-Quint et Clément VIII. C'est ainsi qu'en 1580, il fut envoyé à Louvain par Grégoire XIII en vue d'obtenir la soumission de Baius (voir BAIUS, t. II, col. 54). On conserve à Rome, dans les bibliothèques Barberini, Angélique et Casanate, des copies des brefs et instructions qu'emportait le négociateur. Une relation de la négociation, rédigée pour le roi d'Espagne Philippe II, se trouve aux archives de Simancas (État, *350*). Plus tard, il fit partie de la commission chargée de corriger l'édition sixtine de la Vulgate. Mais son activité et sa prudence eurent aussi à se déployer dans le domaine de la politique religieuse, au cours des divers voyages qu'il fit pour accompagner les légats apostoliques en Autriche, en Pologne, en Bavière; plus encore lorsqu'il se trouva mêlé à l'affaire de la réconciliation d'Henri IV avec l'Église, et qu'il réussit à faire prévaloir à la cour pontificale la thèse — passablement contestée dans les milieux romains — de la sincérité du roi de France.

Tant de services décidèrent Clément VIII à lui donner la pourpre, malgré les répugnances de Tolet et l'opposition de l'ordre, (17 septembre 1593). Il était le premier jésuite élevé au cardinalat. Dans sa nouvelle condition, Tolet n'interrompit pas ses travaux. C'est en écrivant son commentaire sur saint Luc, entrepris, nous dit-on, pour le plaisir de parler de la sainte Vierge, qu'il mourut à Rome, en septembre 1596, demandant à être inhumé à Sainte-Marie-Majeure. Le magnifique éloge gravé sur sa tombe fut en grande partie composé par Clément VIII lui-même.

II. ŒUVRES. — La production littéraire de Tolet est tout entière de caractère ecclésiastique, sauf un ou deux écrits négligeables. Elle est néanmoins très variée.

Les *œuvres philosophiques* viennent en tête, fruit du premier enseignement du jésuite au Collège romain. Ce sont naturellement des commentaires d'Aristote. *Introductio in Dialecticam Aristotelis*, Rome, 1561; *Commentaria... in universam Aristotelis Logicam*, Rome, 1572; *Commentaria... in VIII libros de physica auscultatione*, Venise, 1573; *...in tres libros de anima*, Venise, 1574; *...in duos libros de generatione et corruptione*, Venise, 1575. Les supérieurs de Tolet jugèrent ces livres si bien adaptés aux besoins des étudiants, qu'il fut question de les prendre comme texte ordinaire pour les classes de philosophie dans les collèges de l'ordre. Certaines difficultés retardèrent la mesure, et finalement l'empêchèrent d'aboutir. Aussi bien, ces commentaires d'Aristote ne sont-ils pas tous d'égale valeur. On préfère généralement le *De anima*. Mais en tous on remarque une louable tendance à éviter les vaines subtilités, ainsi qu'une sympathie prononcée pour les idées du Docteur angélique.

Les *œuvres théologiques* présentent les mêmes caractères, de même qu'elles se rattachent, elles aussi, à la carrière professorale de l'auteur; mais ce sont des œuvres posthumes. Tolet songeait peut-être à faire imprimer ses leçons de théologie scolastique, mais elles n'ont vu le jour qu'au XIXe siècle, grâce au P. J. Paria, qui en a édité le recueil en 1869 sous le titre *In Summam theologiæ sancti Thomæ Aquinatis enarratio.* L'édition reproduit un ensemble de cahiers autographes laissés par l'ancien professeur et gardés après sa mort dans les archives du Collège romain. En comparant ces cahiers avec une copie faite par Bellarmin du cours dicté par Tolet au début de son enseignement théologique (copie qui se conserve également à Rome), on constate que la rédaction primitive a été notablement remaniée. Cf. S. Tromp, *Gregorianum*, 1933, p. 333-338. Il est regrettable que les volumes du P. Paria ne contiennent aucune indication qui permette de discerner les remaniements. D'ailleurs, l'*Enarratio* n'est pas un libre commentaire de saint Thomas à la manière de Valentia ou de Suarez. C'est une œuvre beaucoup plus succincte et scolaire, où se manifeste, avec un grand don de clarté, un sens peu commun de la méthode théologique. *Observabimus modum hunc*, lit-on dans le Prologue, *ut prius sanctum Thomam pro viribus explanemus; consequenter Cajetanum; loco autem tertio, quæ difficiliora fuerint, juxta aliorum insignium theologorum sententias discutiamus, quæ fide tenenda sunt semper ostendentes, ac quantum nobis fuerit concessum, sanctorum Patrum dicta et placita proponentes.* Bien que Tolet ait certainement « lu » au Collège romain toute la *Somme* de saint Thomas, l'exposition de la Ia-IIæ ne se retrouve pas dans ses cahiers autographes : de là vient que l'édition du P. Paria n'a pas cette partie du cours de théologie scolastique.

Par contre, des leçons de morale pratique — ou, comme on disait alors, de « cas de conscience » — que l'actif professeur fit régulièrement dès 1562, nous avons la substance intégrale dans le volume intitulé selon les éditions, *Summa de instructione sacerdotum* ou *Instructio sacerdotum.* L'ouvrage parut pour la première fois en 1599, sous le titre que nous avons donné en premier lieu, chez l'éditeur lyonnais Cardon. Mais, préparé sans beaucoup de soin et, semble-t-il, d'après des notes d'élèves, il dut être corrigé. Un ami de Tolet, le P. Vasquez de Padilla, se chargea de le faire. Après collationnement avec le manuscrit du cardinal, il donna une meilleure édition sous le titre *Instructio sacerdotum*, Rome, 1601. Cette Somme de 1056 pages in-4° était appelée à une belle diffusion, puisqu'on en compte 72 éditions, des traductions espagnoles, françaises, italiennes, sans parler de nombreux *épitomés* et *compendia* en divers idiomes.

C'est cependant par son *œuvre exégétique* que Tolet s'est acquis le renom le plus durable et le mieux mérité. Il publia lui-même à Rome, en 1588, un commentaire de saint Jean qui est resté longtemps classique et qui

aujourd'hui encore peut être consulté avec fruit : *In sacrosanctum Joannis Evangelium commentarii*. L'abondance des digressions théologiques donne à cette œuvre quelque chose d'un peu prolixe au gré de notre goût moderne; mais on y trouve partout les clartés d'un esprit pénétrant, avec un sens critique bien rare à l'époque. Nous avons en outre de Tolet un commentaire inachevé de saint Luc, *Commentaria in XII capita sacrosancti... evangelii secundum Lucam*, Rome, 1600, et un autre, fort développé, de l'épître aux Romains : *Commentarii et annotationes in epistolam B. Pauli Ap. ad Romanos*, Rome, 1602. Tous deux se recommandent par les mêmes mérites que le commentaire sur saint Jean. L'exposition de l'épître aux Romains, en particulier, passe à bon droit pour un des monuments les plus représentatifs de l'exégèse biblique antiprotestante. Et ce sera assez dire pour qualifier Tolet comme exégète et comme théologien que de rappeler qu'on voit généralement en lui un digne émule de son contemporain Maldonat.

Signalons en terminant qu'il nous reste beaucoup des *sermons* prononcés par le prédicateur du pape. Ils sont écrits en latin. Des copies en subsistent dans plusieurs bibliothèques, notamment à Salamanque et à Paris, mais surtout à Rome (Barberini, Victor-Emmanuel, Pia, Casanate).

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VIII, col. 64-83; *Monumenta historica Societatis Jesu*, les t. IV, V, VI des *Monumenta Lainii*; A. Astrain, *Historia de la Compañia de Jesus en la Asistencia de España*, t. III et IV; E. Esparabé, *Historia de la universidad de Salamanca;* L. Pastor, *Histoire des papes* (Pontificats de Pie V et suivants); Pérez Goyena, *Catedraticos de teologia españoles en Roma*, dans *Estudios ecclesiasticos*, 1926, p. 26-43; R. de Scoraille, *François Suarez;* J. Paria, *Francisci Toleti... in Summam theologiæ sancti Thomæ Aquinatis enarratio*, Introduction; F. Cereceda, *En el cuarto centenario del P. Francisco Toledo*, dans *Estudios ecclesiasticos*, 1933; du même, *La predestinacion post prævisa merita en la Compania de Jesus, ibid.*

F. CERECEDA.

TOLOMÉE ou **PTOLÉMÉE DE LUCQUES,** voir LUCQUES *(Barthélemy de)*, t. IX, col. 1062 sq.

TOLOMEI Jean-Baptiste, cardinal et théologien jésuite italien (1653-1725). — Il naquit le 3 décembre 1653, à Gamberaja, près Florence, d'une famille qui se glorifiait de compter vingt bienheureux. Après avoir commencé ses études chez les jésuites de sa ville natale, il alla, à quinze ans, étudier le droit à Pise, puis gagna Rome, où il acheva sa philosophie au Collège clémentin. De retour à Pise, il reprit l'étude du droit et commença celle de la théologie; il désirait dès lors entrer dans la Compagnie de Jésus, mais se heurtait à l'opposition de sa famille. Son père mort, il entra au noviciat de Rome le 18 février 1673. Professeur de grammaire, d'humanités et de rhétorique au collège de Raguse, il fut ensuite chargé des cours d'Écriture-Sainte au Gesù de Rome. Procureur général de son ordre à trente-cinq ans, il fut, cinq ans plus tard, chargé du cours de philosophie au Collège romain. Il publia alors son grand ouvrage, *Philosophia mentis et sensuum secundum utramque Aristotelis methodum pertracta, metaphysice et empirice*, Rome, 1696, in-fol. L'ouvrage comprend avec la philosophie proprement dite, les sciences physiques et naturelles. Sa parution fit quelque bruit et l'auteur fut loué par les *Acta eruditorum Lipsensium*, 1698, p. 367, d'avoir su « très heureusement confronter Aristote et les auteurs récents ». Peu après, il reprenait, au même Collège romain, comme professeur de théologie, la chaire de controverses, presque abandonnée depuis la mort de Bellarmin. Recteur du Collège romain, puis du Germanique, il fut, en 1709, nommé par le pape Clément XI conseiller de plusieurs Congrégations romaines et, le 18 mai 1712, fait cardinal du titre de Saint-Étienne au Mont-Celius. Membre des Congrégations de l'Index, des Rites, des Indulgences, de l'examen des évêques — membre aussi de l'Académie des Arcades sous le nom de Filoteo Aridio — il fut employé par le pape dans la plupart des affaires de son règne, intervint dans la question des rites chinois et eut à s'occuper en particulier du P. Quesnel et des querelles jansénistes. Obligé par ses fonctions de louer un palais, le cardinal Toloméi n'y voulut installer que ses services, et continua d'habiter deux pauvres cellules du Collège romain; il y mourut le 19 janvier 1725.

L'érudition du P. Toloméi était prodigieuse. Dans une lettre latine adressée en 1702 au Père général, Thyrse Gonzalez, qui l'avait interrogé sur ses aptitudes, il déclare savoir « le grec, l'hébreu, le chaldaïque, le syriaque, l'arabe, l'illyrien, le français, l'espagnol et l'anglais ». Sa réputation était grande parmi ses contemporains, en Italie et à l'étranger. Dans son *Essai de Théodicée*, Amsterdam, 1710, Leibnitz écrit : « J'espère que le R. P. Ptoloméi *(sic)*, ornement de la Compagnie, occupé à remplir les vuides du célèbre Bellarmin, nous donnera sur tout cela des éclaircissements dignes de sa pénétration et de son savoir, et j'ose ajouter de sa modération. » Le nom du P. Toloméi — Ptolomæus — revient souvent dans les lettres du même Leibnitz au P. des Brosses, S. J., et nous y trouvons plusieurs allusions à une correspondance directe entre le théologien catholique et le philosophe protestant. De celle-ci nous ne possédons plus, malheureusement que la lettre où Leibnitz, le 16 juin 1712, félicite le P. Toloméi de son élévation au cardinalat. Quelques années auparavant, comme le bruit avait couru, puis avait été démenti, de l'élection de Toloméi au généralat de la Compagnie, Leibnitz écrivait au P. des Brosses : « Je félicite le P. Ptolomæus d'avoir recouvré la tranquillité... s'il avait été élu, ce n'est pas lui qu'il eût fallu féliciter, mais votre ordre... J'espère à présent qu'il va renouveler et accroître par sa doctrine et son talent le grand œuvre de Bellarmin. » (1er février 1707).

Cet espoir ne fut réalisé qu'en partie, car le supplément aux controverses de Bellarmin que préparait le cardinal, est resté inédit, six volumes manuscrits, in-fol.; un autre inédit fut publié dans le courant du XIXe siècle : *Miscellaneorum ex manuscriptis libris bibliothecæ Collegii romani S. J. series altera. J.-B. Ptolomæi e S. J., S. R. E. Cardinalis, de Romano B. Petri pontificatu dissertationes polemicæ*, Rome, 1868, in-8°.

Sommervogel, *Biblioth. de la Comp. de Jésus*, t. VIII, col. 86-89; de Guilhermy, *Ménologe de la Comp. de Jésus. Assistance d'Italie*, 19 janvier; *Biographie universelle*, Paris, 1826, t. XLVI, p. 215; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. IV, col. 1034-1038; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, Amsterdam, 1740, t. VIII, p. 158; Leibnitz, *Opera*, 1768, t. V, p. 561, t. VI, *passim* (lettres au P. des Brosses).

H. JALABERT.

TOLOSANI Antoine, né à Toulouse en 1555, abbé de Saint-Antoine en Dauphiné en 1597, décédé en 1615.

Écrits : *Démonstration que ce que l'Église enseigne de la présence réelle du précieux corps de Jésus-Christ au Saint-Sacrement de l'Autel n'est que pure parole de Dieu, en laquelle, tant s'en faut que la Religion réformée puisse trouver un seul mot pour vérifier ce qu'elle tient de la cène*, etc., Lyon, 1608, in-8°; *L'adresse du salut éternel et antidote de la corruption qui règne en ce siècle et fait perdre continuellement de pauvres âmes*, Lyon, 1612, in-8°; *Prétextes de la Religion prétendue réformée desquels elle s'est servie pour subtilement et comme insensiblement faire glisser ses pernicieuses erreurs dans les*

cœurs de ceux qui n'ont su s'en apercevoir, et du vrai et infaillible moyen pour bien entendre la parole de Dieu, etc., Lyon, 1614, in-12.

Gallia christiana, éd. Hauréau, t. xvi, 1865, col. 203; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, 1759, t. x, p. 233; Michaud, *Biographie universelle*, nouvelle éd., t. xli, p. 649.

J. Mercier.

TOMMASI Joseph-Marie, cardinal italien (1649-1713). — Joseph-Marie Tommasi, né à Alicata, en Sicile, le 12 septembre 1649, appartenait à une famille qui a donné à l'Église de nombreux ecclésiastiques et des religieuses parmi lesquelles il convient de citer la propre sœur de Tommasi, la bienheureuse Marie-Crucifiée de la Conception, moniale bénédictine de Girgenti. Théatin à Palerme, Tommasi se livra avec fougue aux études, principalement à celle des liturgies orientales; il y acquit une grande érudition qui lui valut d'être nommé consulteur de la Congrégation des Rites. Créé cardinal du titre des Saints-Martin-et-Sylvestre-aux-Monts le 18 mai 1712, Tommasi jouit peu de temps de sa dignité; il mourut en effet le 1er janvier de l'année suivante. La sainteté de sa vie lui mérita, dès 1714, le titre de vénérable; Pie VII le béatifia en 1803.

La plupart des ouvrages publiés par Tommasi sont des éditions importantes de textes liturgiques : *Codices sacramentorum nongentis annis vetustiores*, Rome, 1680 (Sacramentaire gélasien; — Sacramentaire grégorien; — *Missale gothicum; — Missale Francorum; — Missale gallicanum vetus*); *Responsalia et antiphonaria romanæ Ecclesiæ a sancto Gregorio Magno disposita*, Rome, 1686; *Antiqui libri Missarum romanæ Ecclesiæ*, Rome, 1691; citons aussi *Sacrorum bibliorum tituli, sive capitula ante mille annos in occidente usitata*, Rome, 1680, in-4°. Tommasi intéresse plus particulièrement la théologie par ses *Institutiones theologiæ antiquorum Patrum quæ sparso sermone exponunt breviter theologiam, sive theoreticam, sive practicam*, Rome, 1709, 1710 et 1712, 3 vol. in-8°. Tommasi a écrit également divers opuscules ascétiques, publiés par Joseph Barbieri, sous le titre *Opere ascetiche del venerabile cardinale Giuseppe Maria Tommasi cherico regolare teatino*, Ferrare, 1735, in-8°. Une édition des œuvres complètes entreprise par Joseph Bianchini a été limitée au t. Ier, Rome, 1741, in-fol.; elle devait comprendre 6 volumes. Une autre édition, menée à bonne fin, mais qui ne mérite pas le titre de *completa* car il y manque certains écrits, entre autres le *Libellus orationum* de rit mozarabe qu'on trouve par contre dans l'unique volume de l'édition Bianchini, a été donné par le théatin Vezzozi, Rome, 1747-1754, 7 vol. in-4°. J. Wickham Legg a publié un projet de bréviaire pour l'usage privé, dû à la plume du saint cardinal, Londres, 1904.

Borromée, évêque de Capo d'Istria, biographie de Tommasi dans *Vite degli Arcadi illustri*, t. iii; *I scrittori de' Cherici regolari detti Teatini*, Rome, 1780, p. 380 sq.; D. Bernini, *Vita del card. Tommasi*, Rome, 1722, in-4° (rééditée à Rome, 1803, in-4°); Ciaconio, *Historiæ pontificum romanorum et S. R. E. cardinalium*, t. ii, Rome, 1751, col. 223-230; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. iv, col. 17-18; Hergenröther-Kaulen, *Kirchenlexikon*, t. xi, 1899, col. 1874-1876; Feller, *Dictionnaire historique*, t. viii, 1850, p. 167; *Nouvelle biographie générale*, 1866, t. xlv, col. 480-481; Michaud, *Biographie universelle*, nouv. éd., t. xli, p. 654-655; Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, t. lxxvii, 1856, p. 63-70; *Venerable Mary Crucifixa of the Conception*, dans *Spicilegium benedictinum*, t. ii, 1898, p. 227-229.

J. Mercier.

TONGIORGI Sauveur, né à Rome le 25 décembre 1820, entra le 4 novembre 1837 dans la Compagnie de Jésus, professa la rhétorique à Reggio, les humanités à Forli et la philosophie au Collège romain, où il eut pour élève et disciple le P. Palmieri. Il mourut à Rome, le 12 novembre 1865. Il avait donné à Rome, 1861-1862, les trois volumes de ses *Institutiones philosophicæ*, qu'il édita en deux, morale comprise, en 1863.

Vu le rôle important qu'il joua dans la restauration de la philosophie scolastique et, partant, de la théologie, l'auteur des *Institutiones philosophicæ* trouve ici place normale. Deux thèses le caractérisent : celle des « trois vérités primitives » et celle de l' « atomisme chimique ».

Publiée à Rome, en 1861, *ibid.*, t. i, p. 236-241, sa thèse *De veritatibus primitivis* se trouve discutée par Mgr Mercier, en 1895, dans la *Revue néo-scolastique*, p. 7-26. Le futur cardinal commence par rappeler qu'elle consiste à requérir *a priori*, pour sauvegarder la valeur du connaître humain : « un fait premier, l'existence personnelle; un premier principe, celui de contradiction; une condition première, l'aptitude de notre raison au vrai. » Puis il lui reproche de ne pas satisfaire aux légitimes exigences de la philosophie critique et de laisser sans réponse l'objection sceptique. Car le Père s'octroie, comme donnée fondamentale nécessaire dans l'ordre de la connaissance, un ensemble de vérités qui n'est requis que dans l'ordre de l'être. Faute d'avoir su distinguer entre les données primordiales de l'ordre *ontologique* et celles de l'ordre *logique*, Tongiorgi préjugerait d'emblée comme accordé ce qui doit résulter d'un examen philosophique. En 1897, Mgr Mercier reprit, pour répondre à une mise au point des *Annales de philosophie chrétienne*, signée par le R. P. Potvain, p. 68-78 du t. cxxxiii, la « discussion de la théorie des trois vérités primitives ». Ainsi préparait-il le terrain pour sa position et sa solution, à lui, du problème critique, *Rev. néo-scol.*, p. 56-72.

Après les essais critériologiques de Tongiorgi et de Mgr Mercier, d'autres suivirent, nombreux. Leur usure fut rapide. Ils contribuèrent néanmoins, chacun pour sa part, à substituer aux intellectualismes statiques, d'hier, cet intellectualisme plus souple, d'aujourd'hui, qui consiste à suivre jusqu'au bout, sans rien nier ni affirmer par avance, les implications de la pensée pensante et du vouloir voulant : bref, le dynamisme foncier de l'esprit humain.

Initiateur, en ce qui concerne le problème de la connaissance, Tongiorgi le fut aussi, en cosmologie et en psychologie, sur la conception de l'*hylémorphisme*. Adversaire vigoureux et convaincu du thomisme strict du R. P. Liberatore, son confrère, il combattit, dans son cours du Collège romain, les « théories exposées dans la *Civiltà* sur la matière et la forme »; cf. R. Jacquin, *Taparelli*, Paris, Lethielleux, 1943, p. 116. Conscient de s'écarter, en ceci, de l'aristotélisme thomiste, Tongiorgi admet, comme physiquement certain, et enseigne, en cosmologie et en psychologie, un hylémorphisme assez large pour respecter les données de l'atomisme chimique : *Institutiones*, éd. de Bruxelles, 1877, t. ii, *Cosmologia*, p. 232-239 et t. iii, *Psychologia*, p. 91-92. L'âme humaine est forme substantielle car, écrit-il, *et ipsa substantia est, non accidens, et sui communicatione corpus collocat in certa substantiæ specie, nempe in specie viventis, ibid.*, p. 92.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Comp. de Jesus*, t. viii, col. 96 : dates, lieux, nombre et modalités des éditions des *Institutiones philosophicæ* et des *Institutiones philosophiæ moralis;* Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. v *a*, col. 1196; sur l'hylémorphisme voir, *ici même*, l'art. Forme du corps humain, t. vi, col. 579-581 et *Le Père Henri Ramière*, Apostolat de La Prière, 1934, p. 194-199.

B. Romeyer.

TONSURE. — I. Histoire. II. Symbolisme. III. Législation actuelle.

I. Histoire. — 1° *La tonsure des laïques.* — Le mot « tonsure » n'a pas eu toujours la signification précise

qu'il possède aujourd'hui. Chez les Latins, il désigne toute action de tondre. La coupe des cheveux marquait chez les païens l'esclavage, la sujétion. Par extension, elle désigna la prise en protection par la personne à qui les cheveux étaient offerts : aux divinités protectrices on consacrait une touffe de cheveux pour attirer leur bienveillance. C'est ainsi qu'à Didon mourante fut faite une « tonsure » pour lui ménager dans l'autre monde la protection de Pluton :

« Hunc ego (crinem) Diti
Sacrum jussa fero, teque isto corpore solvo. »
Sic ait, et dextra crinem secat...
(Virgile, *Enéide*, l. IV, v. 702-704).

L'Église a-t-elle emprunté aux païens cette coutume pour l'adapter à la consécration de ses clercs à Dieu? Ce qu'on peut dire de certain, c'est qu'à la base de ces rites, païens ou chrétiens, « on retrouve une même idée symbolique, celle de l'appartenance à telle ou telle personne par le sacrifice qu'on lui fait de sa chevelure ». Dom P. de Puniet, *Le pontifical romain*, t. I, Paris, 1930, p. 121. Cf. Ph. Gobillot, *Sur la tonsure cléricale et ses prétendues origines païennes*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, 1925, p. 399-435. Le naziréat chez les juifs comportait, après la période d'initiation, quelque chose d'analogue. Voir *Dictionnaire de la Bible* de Vigouroux, art. *Nazaréat*, t. IV, col. 1516.

Au Moyen Age, couper les cheveux aux enfants ou même aux adultes et en faire hommage à un personnage de marque était un signe de déférence et de sujétion. Le pape Benoît II († 685) reçut l'offrande des boucles de cheveux des enfants impériaux, Justinien et Héraclius : il les prenait ainsi sous sa protection; sous Hadrien Ier († 795), les habitants de Spolète se firent tondre *more romanorum* en signe de déférence vis-à-vis du pape. Cf. *Liber pontificalis*, édit. Duchesne t. I, p. 363, 364, n. 5; p. 495; cf. p. 420. De même, Charles Martel envoya son fils Pépin au roi Liutprand († 744) pour que, selon la coutume, le roi reçût de lui « l'offrande » de sa chevelure; Liutprand la lui fit couper et devint ainsi comme son père. Paul Diacre, *De gestis Longobardorum*, l. VI, c. LIII, *P. L.*, t. XCV, col. 659 B.

A l'offrande des cheveux faite à Dieu, soit au nom des enfants par leurs parents, soit spontanément par les adultes, l'Église ajoutait sa bénédiction : pour les enfants (et même pour les adultes), bénédiction *ad capillaturam* (sous-entendez *deponendam*); pour les adultes seuls, *ad barbam tondendam*. Dans le Sacramentaire grégorien, les deux formules sont unies à l'*ordo* de la tonsure *ad clericum faciendum*. *P. L.*, t. LXXVIII, col. 233 BC; cf. col. 520 BC. Les Grecs avaient une tonsure analogue pour les petits enfants au moment de leur baptême. Cf. Syméon de Thessalonique, *De sacramentis*, c. LXVII, *P. G.*, t. CLV, col. 232 C.

Ces tonsures pour les laïques, enfants et adultes, étaient facultatives. Il n'en était pas de même de la tonsure des clercs et des moines.

2° *La tonsure cléricale et monacale.* — Aux premiers siècles, il n'y eut aucune forme de tonsure : les cheveux courts étaient la marque (non exclusive d'ailleurs) des clercs et des moines, aussi bien en Orient qu'en Occident. Cf. Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église*, Paris, 1725, t. I, l. II, c. XXXVII, p. 714-721; cf. c. XXXIX, n. 16. C'était conforme à la recommandation de saint Paul, I Cor., XI, 14. Sur la tonsure des moines, voir Martène, *De antiquis Ecclesiæ (monachorum) ritibus*, Bassano-Venise, 1788, t. IV, l. V, c. VII, p. 236-240. Il est donc inutile de chercher, avec nombre d'anciens auteurs, l'origine de la tonsure dans une institution positive de saint Pierre. Les principaux auteurs qui ont défendu cette origine sont Grégoire de Tours, *De gloria martyrum*, l. I, c. XXVIII, *P. L.*, t. LXXI, col. 728 A; Isidore de Séville, *De ecclesiasticis officiis*, l. II, c. IV, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 779-780; Bède, *Hist. eccl. Angl.*, l. V, c. XXI, *P. L.*, t. XCV, col. 278 B; Amalaire, *De ecclesiasticis officiis*, l. II, c. V, *P. L.*, t. CV, col. 1082 B; Raban Maur, *De institutione clericorum*, c. III, *P. L.*, t. CVII, col. 298; le pseudo-Alcuin, *De divinis officiis*, c. XXXV, *P. L.*, t. CI, col. 1288 B; Ratramne, *Contra opposita Græcorum*, l. IV, c. V, *P. L.*, t. CXXI, col. 322-324; Honorius Augustodunensis, *De gemma animæ*, c. CXCV, *P. L.*, t. CLXXII, col. 603 CD (au c. CXCIII, Honorius fait remonter la tonsure aux nazaréens, col. 602 B). Martène hésite en face de cette origine difficile à soutenir, mais dont il ne rejette cependant pas l'hypothèse d'une façon absolue. *Op. cit.*, c. VII, n. 7, p. 14-15. Un commentateur plus récent du pontifical, Joseph Catalano, s'efforce d'en démontrer le bien-fondé. *Pontificale romanum*, t. I, Paris, 1801, tit. III, § 4, n. 15 sq., p. 142. Mais Thomassin est opposé à une telle origine qu'aucun document n'appuie. *Op. cit.*, c. XXXVII, n. 2, p. 715. Voir également Hallier, *De sacris electionibus et ordinationibus*, appendice : *de ritu tonsuræ*, a. 2, n. 4, dans Migne, *Curs. theol.*, t. XXIV, col. 1594.

La *corona episcoporum* dont on rencontre de fréquentes mentions du IVe au VIe siècle doit être entendue non au sens d'une tonsure réelle, mais au sens figuré de la dignité éminente des évêques. Cf. P. Batiffol, *La « corona » des évêques du IVe au VIe siècle*, dans *Questions liturgiques et paroissiales*, Louvain, 1923, p. 16-22; Thomassin, *loc. cit.*, n. 9, p. 718. Il semble donc difficile d'admettre avec L. Musy, que c'était la tiare pontificale ou la mitre épiscopale. L. Musy, *Origine et signification de la tonsure cléricale* dans *Revue du clergé français*, 1902, p. 158-159.

Dès le VIe siècle apparaît l'habitude de laisser une couronne de cheveux non coupés, comme en témoignent les fresques et les mosaïques des basiliques romaines. Voir Gobillot, *op. cit.*, p. 431-432; dom de Puniet, *op. cit.*, p. 124. Grégoire de Tours raconte que Nicétius († vers 566), évêque de Trèves, semblait désigné dès sa naissance pour la cléricature, sa tête étant entourée d'une légère couronne de cheveux. *Vitæ Patrum*, c. XVII, n. 1, *P. L.*, t. LXXI, col. 1078 C. Le IVe concile de Tolède (633) en fit une obligation générale : *Ut omnes clerici vel lectores, sicut levitæ et sacerdotes, detonso superius toto capite, inferius solam circuli coronam relinquant, non sicut hucusque in Galliæ partibus facere lectores videntur, qui prolixis, ut laici, comis in solo capitis apice modicum circulum tondunt.* Can. 41, *P. L.*, t. LXXXIV, col. 577 B. (Au can. 55, col. 579 B, le même concile parle de la tonsure des pénitents et de ceux qui ont été consacrés à la vie monastique). Telle fut donc la tonsure cléricale en Occident, celle que nos auteurs du Moyen Age appelaient « la tonsure de saint Pierre ».

Les moines paraissent avoir conservé l'usage primitif de porter les cheveux courts, ce qu'on désignait ordinairement sous le nom de « tonsure de saint Paul »; cf. Bède, *op. cit.*, l. IV, c. I, *P. L.*, t. XCV, col. 172 C, attribution apostolique également sans fondement sérieux. Thomassin, *loc. cit.*, n. 3-5, p. 716-717. Quand les moines entrèrent dans la cléricature, ils adoptèrent la tonsure cléricale en l'agrandissant simplement. Mabillon, *Acta sanctorum O. S. B.*, t. I, Paris, 1668, *Præf. sæc. III*, p. 106-111; Martène, *op. cit.*, t. IV, l. V, c. VII, p. 236 sq.; le clergé séculier au contraire et les religieux de l'époque moderne ont simplifié la tonsure et l'ont ramenée aux proportions minimes que le IVe concile de Tolède condamnait dans l'usage français : « Prodigieuse diminution aux XIVe et XVe siècles », écrit Thomassin, *loc. cit.*, c. XLI, n. 4, p. 749-750.

En Orient, les Grecs n'ont connu, même après le v[e] siècle, que la tonsure totale dite de saint Paul, sans couronne. Bède rapporte que le moine Théodore, envoyé par le pape Vitalien pour occuper le siège de Cantorbéry dut laisser pousser ses cheveux quatre mois pour recevoir la tonsure cléricale romaine, car « il avait la tonsure à la mode orientale, dite de saint Paul ». *Hist. eccl.*, l. IV, c. I, *P. L.*, t. XCV, col. 172 C. Il semble bien qu'une tonsure cléricale était, chez les Grecs, conférée avec la remise de l'habit noir, indépendamment de l'ordre du lectorat, lequel impliquait toujours une tonsure faite par l'évêque en coupant les cheveux en forme de croix avec l'invocation de la sainte Trinité. La première tonsure ne comportait aucun pouvoir, mais une simple destination à l'état ecclésiastique. Voir le can. 14 du II[e] concile de Nicée, ici, t. XI, col. 434-435, avec le commentaire de Balsamon, *P. G.*, t. CXXXVII, col. 960 BC. Sur le rite de la tonsure jointe au lectorat, voir Syméon de Thessalonique, *De sacris ordinationibus*, c. CLVIII-CLIX, *P. G.*, t. CLV, col. 364 D-365 C. Sur le port de la barbe chez les orientaux, voir Thomassin, *loc. cit.*, c. XLII, n. 4 sq., p. 754.

Les Celtes prétendaient avoir conservé la « tonsure de saint Jean », appelée à Rome par dérision « tonsure de Simon le magicien ». Thomassin, *op. cit.*, c. XXXVIII, n. 13, p. 727. Cette tonsure consistait à couper au ras le dessus de la tête et à laisser les cheveux longs sur les côtés (de là peut-être est venue la coupe des cheveux dite aux enfants d'Édouard). Cet usage disparut après le VIII[e] ou le IX[e] siècle. Sur cette tonsure et sur les âpres discussions qu'elle souleva, voir les notes de Smith, en appendice à l'*Hist. eccl.* de Bède, app. VIII, *De tonsura clericorum*, *P. L.*, t. XCV, col. 328, 330 C-331 D. Cf. dom Gougaud, art. *Celtiques (Liturgies)*, dans le *Dict. d'archéol. chrét.*, t. II, col. 2997.

3° *Anciennes prescriptions.* — Sur les anciennes prescriptions de l'époque carolingienne et du siècle postérieur, voir Thomassin, *loc. cit.*, c. XL, XLI, XLII. A partir de l'an mille, la règle devint générale. En 1031, le concile de Bourges oblige les clercs à raser la barbe et à porter la couronne, faisant consister en ces deux choses la tonsure cléricale : *Tonsuram ecclesiasticam habeant, hoc est barbam rasam et coronam in capite.* Des statuts semblables sont portés aux conciles de Coyac en Espagne (1050), Rouen (1072), Lillebonne (1080), Poitiers (1100), Londres (1102 et 1175), Toulouse (1119), York (1194), Paris (1212), Montpellier (1214), Oxford (1222), Nîmes (1284), etc. Au concile de Worcester (1240) sont mentionnées, pour la première fois, les dimensions à donner à la tonsure suivant la dignité de chaque ordre : *Ne comam nutriant, sed circulariter et decenter tondeantur, coronam habentes decentis amptitudinis secundum quod exegerit ordo quo fuerint insigniti.* La même règle se trouve dans les actes du concile de Cologne (1260) : *Habeant coronas competentes et eas radere non omittant.* Le concile de Château-Gontier (1232) demande qu'on rase entièrement les clercs débauchés; les conciles de Lambeth (1261) et Pont-Audemer (1279) déclarent déchus des privilèges ecclésiastiques les clercs qui ne porteraient pas la couronne. Peu à peu tous les synodes frappèrent de la même peine les délinquants. A Palencia (1338) on détermina les dimensions exactes de la tonsure et on en fit afficher le modèle à la porte des églises : quatre doigts de diamètre. D'après le synode de Tolède (1473), elle doit avoir la largeur d'un réal. Le V[e] concile de Milan (1579) ordonna que la couronne des prêtres aurait quatre pouces de diamètre, celle des diacres trois, ainsi que celle des sous-diacres, celle des ordres mineurs et de la tonsure, deux.

La barbe rasée que les anciens conciles du XI[e] siècle considéraient comme faisant partie de la tonsure, fut aussi l'objet de minutieuses réglementations. Interdit par le V[e] concile du Latran, can. 24, le port de la barbe est également défendu aux clercs par les conciles de Sens (1528), Mayence (1549), Narbonne (1551); mais il est simplement déconseillé par les ordonnances d'Eustache du Bellay, évêque de Paris au temps du concile de Trente, et par le concile de Reims (1583). Saint Charles Borromée, dans son V[e] synode diocésain, fit une ordonnance contre le port de la barbe, alléguant l'usage ancien de l'Église latine, depuis les décrets du concile de Carthage et les décisions de Grégoire VII. Sur tous ces points, voir Thomassin, *loc. cit.*, c. XLI, p. 747-752.

Le port des cheveux courts, de façon à dégager les oreilles, fait aussi partie de la discipline ecclésiastique de la tonsure. Voir les décrets des conciles de Londres (1248), Albi (1254), Salzbourg (1274), Bude (1279), Ravenne (1314, 1318), Gnesen (1417), Bâle (1431), Mayence (1451), Cologne (1452), les statuts synodaux de Turin (1514), Paris (1514), Chartres (1526), les synodes de Faënza (1569) et de Lescar (1637). Dans ses statuts synodaux, le vénérable Alain de Solminihac, évêque de Cahors (1638), prescrit : « Les ecclésiastiques porteront la tonsure large et apparente, chacun selon l'ordre où il sera promu, portant de petits rabats, le poil court et les oreilles découvertes. » Cf. Martène, *op. cit.*, t. II, p. 16-17.

II. Symbolisme. — L. Musy sépare radicalement le symbolisme de la tonsure faite par l'évêque au jeune clerc qu'il accueille au service de l'Église et celui de la tonsure que les clercs doivent porter « et qui n'est, après tout, qu'un mode de coiffure *sans effet ni droit*, sans rien qui, de près ou de loin, puisse la rattacher à la première ». *Art. cit.*, p. 167. N'y a-t-il pas ici quelque exagération? Sans doute, l'évêque se contente d'après le rite du pontifical, d'enlever au clerc cinq mèches de cheveux; mais cette première tonsure, pour être marquée publiquement, a besoin d'un signe visible et la couronne rasée au sommet de la tête, exprime bien l'idée d'offrande à Dieu et de service à la cause du Christ et de l'Église. « Il y a eu dans l'Église, écrit dom de Puniet, différentes manières de pratiquer le rite de la tonsure; mais il n'y avait au fond qu'une pensée commune à tous; faire à Dieu par amour l'offrande de sa chevelure, en signe d'appartenance à son service, *qui ad deponendum comas capitum suorum pro ejus amore festinant* (*Pontifical*, oraison préliminaire). En sacrifiant sa chevelure, le clerc ou le moine, disons également la moniale, fait acte de religion envers Dieu; c'est un renoncement, un dépouillement, déjà une sorte de consécration. Cette pensée exprimée dans l'ancien formulaire du grégorien, s'applique aussi bien à la tonsure primitive qu'à la tonsure cléricale. Au Moyen Age on a pensé que la forme de couronne donnée à la tonsure avait surtout pour but d'imiter la couronne d'épines de Notre-Seigneur. » *Op. cit.*, p. 133. Voir sur le symbolisme de la couronne, Amalaire, *De eccl. officiis*, l. II, c. V; l. IV, c. XXXIX, *P. L.*, t. CV, col. 1081-1082, 1234; Raban Maur, *De cleric. inst.*, l. I, c. III, *P. L.*, t. CVII, col. 298; Bède, *Vita S. Cuthberti*, c. VI, *P. L.*, t. XCIV, col. 742, note 2.

Saint Thomas consacre quelques lignes au symbolisme de la tonsure, *In IV[um] Sent.*, dist. XXIV, q. III, a. 1, qu. 1. Pour lui la couronne est un signe de royauté; la forme circulaire, un signe de perfection; ceux qui sont appliqués aux divins mystères acquièrent une dignité royale et doivent être parfaits en vertu. Les cheveux qu'on coupe rappellent au clerc qu'il ne doit pas laisser son esprit se détourner de la contemplation divine par des soucis temporels et ses sens s'absorber dans les attraits terrestres. Ces symbolismes et d'autres similaires se retrouvent également chez plusieurs auteurs du Moyen Age signalés plus haut et notamment chez Hugues de Saint-Victor, *De*

sacramentis, l. II, part. III, c. I et II, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 421-422.

Enfin, la dernière oraison du pontifical affirme bien la liaison intime que l'Église établit entre la tonsure faite par l'évêque et la couronne cléricale : « Préservez de la servitude du monde ceux que vous venez de choisir pour en faire vos serviteurs; ...donnez-leur...de mériter par la figure de votre sainte couronne dont nous venons d'orner leur tête, l'héritage de la couronne du ciel. »

La cérémonie de la tonsure se complète par la vêture cléricale, ici symbolisée par le surplis blanc passé sur la soutane noire : naissance à une vie nouvelle et mort au monde. C'est vraiment la marque suprême de l'appartenance à Dieu.

En coupant les cheveux du futur clerc, l'évêque lui fait prononcer ce verset du ps. XV, 6 : *Dominus pars hæreditatis meæ et calicis mei; tu es qui restitues hæreditatem meam mihi.* Ces paroles suffisent à indiquer ce qui s'accomplit pour le nouveau clerc : pour lui, il y a, comme au baptême, comme dans la profession religieuse, un renoncement au monde, une promesse de suivre le Christ; dépouillement du siècle et des superfluités du monde, symbolisés par la chevelure; renoncement au vieil homme pour revêtir l'homme nouveau et porter les insignes de l'appartenance au Maître que l'on a choisi. Cf. S. Jérôme, *Epist.*, LXII, *ad Nepotianum, De vita clericorum et monachorum*, *P. L.*, t. XXII, col. 531-540; M. Olier, *Traité des saints ordres*, I, *De la cléricature*, c. I-IX.

III. LÉGISLATION ACTUELLE. — Elle peut se résumer en trois points : 1° Obligation de porter la tonsure; 2° Conditions requises pour la conférer et la recevoir; 3° Effets canoniques.

1° *Obligation.* — Tous les clercs, voir ce mot, t. III, col. 225 sq., doivent porter la tonsure ou couronne cléricale, à moins que les habitudes locales n'en disposent autrement; ils apporteront une grande simplicité au soin de leur chevelure. Can. 136, § I.

Les clercs mineurs qui, de leur propre autorité et sans cause légitime, abandonnent l'habit ecclésiastique et la tonsure et qui, dûment avertis par l'Ordinaire, ne se sont pas corrigés dans le mois, sont *ipso jure* déchus de l'état clérical. Can. 136, § 3. Les clercs majeurs qui agissent de la même façon, malgré une grave monition de l'évêque (can. 2379), sont considérés comme ayant renoncé à leurs charges, can. 188, 7°; ils sont suspens des ordres reçus et, s'ils ne viennent pas à résipiscence, sont déposés dans les trois mois, après une nouvelle monition. Can. 2379.

2° *Conditions requises.* — 1. *Ministre.* — La tonsure est conférée par l'évêque propre, mais aussi par les cardinaux, même simples prêtres, pourvu que le sujet soit muni de lettres dimissoriales de son Ordinaire, can. 239, § 1, 22°, par un abbé régulier, prêtre et ayant reçu la bénédiction abbatiale, en ce qui concerne ses propres sujets. Can. 964, 1°.

2. *Temps et lieu.* — La tonsure peut être conférée n'importe quel jour et à n'importe quelle heure, can. 1006, § 4; même dans un oratoire privé, can. 1009, § 3; cf. Pontifical, tit. *De ordinibus*, 1° *De clerico faciendo.*

3. *Sujet.* — Aujourd'hui la tonsure, tout au moins dans l'Église latine, ne peut être conférée qu'à un sujet se proposant de devenir prêtre et dont on peut déjà conjecturer qu'il sera digne du sacerdoce. Can. 973, § 1. Aussi le can. 976, § 1, a-t-il précisé qu'aucun séculier ou régulier ne peut être admis à la tonsure s'il n'a pas commencé son cours de théologie. On devra donc corriger et compléter ce qui a été dit ici, avant la publication du code, sur la science compétente exigée du futur clerc. Voir t. III, col. 611. Le sacrement de confirmation est requis pour la réception licite de la tonsure. Can. 974, § 1, 1°.

3° *Effets canoniques.* — L'effet direct de la tonsure est de faire passer le sujet de l'ordre des laïques à celui des clercs. Can. 108, § 1. De plus, par la réception de la première tonsure, le clerc est inscrit ou, comme on dit, incardiné au diocèse pour le service duquel il est promu. Can. 111, § 2. Enfin, à la cérémonie d'ordination, l'évêque avertit ses « fils bien-aimés » qu'à partir de ce jour ils relèvent du tribunal de l'Église et participent aux privilèges des clercs. Ces privilèges sont énumérés par le code, can. 118-122.

Le canon 118 représente la discipline traditionnelle de l'Église : *Soli clerici possunt potestatem sive ordinis sive jurisdictionis ecclesiasticæ et beneficia ac pensiones ecclesiasticas obtinere.* Mais, du moins dans l'Église latine, les clercs étant tenus d'aspirer au sacerdoce, ne sont plus stabilisés dans des fonctions inférieures. Plus radicalement encore est éliminé l'abus de la collation de bénéfices attachés à de hautes charges ecclésiastiques conférées à de simples tonsurés, abus qui s'était répandu dans l'Église, à Rome et en France notamment, surtout avant le concile de Trente.

Les autres canons peuvent être résumés, en ce qui concerne les simples clercs, en trois points : 1. Privilège de l'*exemption : Clerici omnes a servitio militari, a muneribus et publicis civilibus officiis a statu clericali alienis immunes sunt.* Can. 121. Le clerc est ainsi dispensé, en droit, de certains impôts communs, en particulier du service militaire, en raison du principe de l'équivalence des charges; cf. *Syllabus*, prop. 32, Denz.-Bannw., n. 1732. — 2. Privilège du *for : Clerici in omnibus causis sive contentiosis sive criminalibus apud judicem ecclesiasticum convenire debent, nisi aliter pro locis particularibus legitime provisum fuerit*, can. 120, § 1 : en principe donc, sauf exceptions légitimes aujourd'hui prévues par le droit canonique, le clerc est soustrait aux tribunaux séculiers pour relever exclusivement de la juridiction des juges ecclésiastiques; voir ici FOR, t. VI, col. 527-536, complété par IMMUNITÉS, t. VII, col. 1220-1262 (en ce qui concerne les modifications apportées par le code à l'art. FOR, voir t. VII, col. 1225-1226); cf. *Syllabus*, prop. 31, Denz.-Bannw., n. 1731. — 3. Privilège du *canon*, qui doit son nom au célèbre canon d'Innocent II, *Si quis...* et qui entraîne l'excommunication pour quiconque ose lever la main, avec une intention coupable *(suadente diabolo)*, sur un clerc pour l'insulter et le frapper. Le can. 119 ne renferme qu'implicitement ce privilège en proclamant le respect que les fidèles doivent aux clercs *pro diversis eorum gradibus et muneribus;* si les fidèles infligent une réelle injure aux clercs, *se sacrilegii delicto commaculant.* Mais l'excommunication demeure et frappe ceux *qui violentas manus... in personam aliorum* (dans les trois paragraphes précédents le canon parle du pape, des cardinaux et des évêques) *clericorum vel utriusque sexus religiosorum*, can. 2343, § 4; et le texte précise qu'il s'agit d'une excommunication réservée à l'Ordinaire du coupable. D'autres peines peuvent également être infligées. Le can. 122 règle la manière dont les clercs peuvent être contraints d'acquitter leurs dettes. Les privilèges sont perdus par le clerc qui est privé du port de l'habit ecclésiastique ou réduit à l'état laïque; ils sont récupérés, si le sujet est rétabli dans l'ordre clérical. Can. 123.

Le titre suivant du code, tit. III, traite des obligations des clercs. L'essentiel a été dit à CLERCS, t. III, col. 227-232. Nous n'avons pas à y revenir.

Il suffira, en guise de conclusion, de rappeler que l'admission à la tonsure avec les prières et les bénédictions qui l'accompagnent et la sorte de consécration au service divin qu'elle constitue, vérifie pleinement la définition du sacramental, « chose ou action dont l'Église se sert pour obtenir des effets surtout spirituels ». Can. 1144. Voir SACRAMENTAUX, t. XIV, col. 471.

Dom Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, 4 vol. in-fol., Bassano-Venise, 1788 (le 4e vol. constitue le *De antiquis monachorum ritibus*), t. II, l. I, c. VIII, a. 7, *De tonsura clericali*, p. 14 *b*-17 *a;* t. IV, l. V, c. VII, *De tonsura et rasura fratrum*, p. 236 *b*-240 *b;* Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église...*, 3 vol. in-fol., Paris, 1725, t. I, l. II, *Du second ordre des clercs*, c. XXXVII-XLII, col. 714-758; J. Catalano, *Pontificale romanum*, 3 vol., Paris, 1801, vol. I, tit. III, *De clerico faciendo*, p. 131 *a*-151 *b*.

Parmi les auteurs insérés dans la Patrologie : Amalaire, *De ecclesiasticis officiis*, l. II, c. V, t. CV, col. 1081-1082; Raban Maur, *De clericorum institutione*, l. I, c. III, t. CVII, col. 298-299; Ratramne, *Contra Græcorum opposita*, l. IV, c. V, t. CXXI, col. 322-324; Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, l. II, part. III, c. I et II, t. CLXXVI, col. 421-422, et surtout, en appendice à l'*Histoire* de Bède le Vénérable, la dissertation de Smith, *De tonsura clericali*, t. XCV, col. 327-332.

La plupart des théologiens traitant du sacrement de l'ordre consacrent au moins un paragraphe à la tonsure cléricale. Signalons de préférence l'appendice *De tonsuræ clericalis conferendæ ritu*, au traité *De sacris electionibus et ordinationibus* de Hallier, dans Migne, *Cursus theologicus*, t. XXIV, col. 1587-1616. Parmi les auteurs contemporains : Ph. Gobillot, *Sur la tonsure cléricale et ses prétendues origines païennes*, dans la *Rev. d'hist. eccl.*, Louvain, 1925, p. 399-455; dom Pierre de Puniet, *Le pontifical romain*, t. I, Paris, 1930, part. II, c. III, p. 120-134; et, avec les réserves que nous avons faites, L. Musy, *Origine et signification de la tonsure cléricale*, dans *Rev. du clergé français*, 1902, p. 150-168.

A. MICHEL.

1. TORQUEMADA (Jean de), ou Jean de TURRECREMATA, dominicain espagnol (1388-1468). — Turrecremata est la traduction latine de Torquemada. Ce dominicain est une des plus belles figures de l'ordre des frères prêcheurs. I. Vie. II. Œuvres.

I. VIE. — Jean de Torquemada, né à Valladolid en 1388, mourut à Rome en 1468. Au concile de Constance, l'envoyé de Jean II, Louis de Valladolid, l'emmena comme assistant (1414). Torquemada prit ses grades académiques à Paris et peut-être même y professa-t-il quelque temps. Il revint en Espagne où il fit l'admiration de tous par la solidité de sa doctrine, par sa prudence, par la pureté de ses mœurs. Prieur du couvent de Tolède, il fut appelé à Rome par Eugène IV qui, en 1431, le nomma maître du Sacré-Palais. Théologien pontifical au concile de Bâle (1432), il est chargé d'examiner quelques propositions malsonnantes d'Augustin de Rome, ainsi que les révélations de sainte Brigitte, dont quelques passages semblaient suspects. Quand Eugène IV rompit avec le concile, Torquemada quitta Bâle, mais continua à s'occuper des Bohémiens et des Grecs, se montrant en toutes circonstances le défenseur résolu des droits et de la dignité du Saint-Siège. Il fut envoyé comme ambassadeur auprès du roi de France Charles VII, pour le persuader de faire la paix avec l'Angleterre. Après la publication, par Torquemada, de son traité de l'Église, Eugène IV lui adressa un bref (30 octobre 1436), louant sa science, ses vertus, sa probité, si profitables au Siège apostolique, et lui décernant le titre de *Defensor fidei*. Cf. Ughelli, *Italia sacra*, Rome, 1644, t. I, p. 180. Au concile de Florence (1438-1443), Torquemada travailla activement à l'union avec les Orientaux.

Créé cardinal du titre de Saint-Sixte par Eugène IV (18 décembre 1439), il opta bientôt pour le titre de Sainte-Marie du Transtévère. Évêque de Palestrina sous Calixte III, il devint évêque de Sabine sous Pie II. En 1461, ce dernier pape lui confia le soin d'examiner les magnats de Bohême pour leur faire abjurer les erreurs manichéennes dont ils étaient imbus. Le titre de « Défenseur de la foi » que lui avait décerné Eugène IV lui fut conservé par de nombreux admirateurs, notamment Bessarion et Blondo, son historien. Torquemada établit à la Minerve la pieuse association de l'*Annunziata*, dont le but est de doter chaque année des jeunes romaines sans ressources, afin de leur permettre un mariage honnête. Il fut inhumé à la Minerve, dans la chapelle de l'Assomption, reconstruite et décorée avec magnificence par son ordre; ce qui a donné lieu à la publication de l'opuscule *Meditationes Joannis de Turrecremata positæ et depictæ de ipsius mandato in ecclesiæ ambitu S. M. de Minerva*, Rome, 1498.

II. ŒUVRES. — Le catalogue des œuvres de Torquemada a été dressé avec soin par Quétif-Échard, qui s'inspire fréquemment des indications fournies par Nicolas Antonio, *Bibliotheca hispana vetus*, l. X, c. X, n. 515 sq. Les œuvres de Torquemada sont aussi nombreuses que variées. Les plus importantes ont été éditées; d'autres sont encore manuscrites.

1° *Œuvres éditées*. — 1. *Commentarii in Decret. Gratiani* (dédiés à Nicolas V), Lyon, 1516, 6 vol.; Rome, 1555; Venise, 1578, 4 vol. — 2. *Gratiani decretorum libri V secundum gregorianos decretalium libros titulosque Decreti* (également dédié à Nicolas V), demeuré longtemps manuscrit et publié seulement en 1727, à Rome, par Fontanini, archevêque d'Ancyre, qui y joignit ses notes. Mais l'ouvrage est-il bien authentique? — 3. L'œuvre qui a le plus contribué à la réputation théologique de Torquemada est la *Summa de Ecclesia*, qui vit le jour en 1448-1449 et fut imprimée pour la première fois à Cologne, 1480; puis à Lyon, 1496; Salamanque, 1560; Venise, 1561; les l. II et III sont dans Rocaberti, *Bibliotheca maxima pontificia*, t. XIII, col. 283-574. Elle est divisée en quatre livres : l. I, *De universali Ecclesia;* l. II, *De Ecclesia romana et pontificis ejus primatu* (il y revendique pour le pape la plénitude du pouvoir et l'infaillibilité); l. III, *De universalibus conciliis;* l. IV, *De schismaticis et hæreticis*. Le troisième livre a été dans la suite fréquemment utilisé par les apologistes du pouvoir pontifical et de son indépendance à l'égard du concile. Le manuscrit de la *Summa de Ecclesia* est à la Vaticane, cod. *2577*, *2578*, *2701*. L'ouvrage est essentiellement polémique et dirigé *contra Ecclesiæ et primatus apostoli Petri adversarios*. Les partisans de la « théorie conciliaire » sont pour Torquemada des inspirés du diable, des disciples de Marsile et d'Occam. Les décrets de Constance ne l'embarrassent guère, moins encore ceux de Bâle. Devant le concile l'autorité pontificale s'élève, seule omnipotente, supérieure à celle de l'Église universelle. Hors le cas d'hérésie, aucun pape vrai, indubitable ne peut être mis en jugement. Le pontife romain n'a au-dessus de lui dans l'Église que Jésus-Christ. Dès lors le pape n'est lié par aucun décret conciliaire, rentrant dans le cadre du droit positif. Il n'est tenu que par les lois de droit divin ou de droit naturel. Le concile ne peut annuler aucun acte du chef de l'Église. Que si un pape était vraiment scandaleux, il faudrait prier, patienter, l'admonester, au besoin faire convoquer, en dehors de ce pape, un concile général qui lui adresserait des remontrances, mais se garderait de le juger ou de le déposer, de crainte d'excéder ses droits. — 4. *Contra decreta concilii Constantiensis*, en faveur d'Eugène IV, édité dans Mansi, *Concil.*, t. XXX, col. 550-590; mais aussi à Venise, 1563. — 5. *Tractatus factus contra avisamentum quoddam Basileensium, quod non licet appellare a conciliis ad papam, Vatic. 5606;* édité dans Mansi, *ibid.*, col. 1072-1094. — 6. *Tractatus notabilis de potestata papæ et concilii generalis auctoritate*, Cologne, 1480; Venise, 1563; édité sous le titre : *Apologia Eugenii papæ IV, sive de summi pontificis et generalis concilii potestate ad Basilensium oratorem in Florentina responsio...*, Venise, 1563; Louvain, 1688; se trouve aussi dans Labbe, *Concil.*, t. XIII, col. 1661-1719 et dans Rocaberti, *op. cit.*, t. XIII. On rattachera à cette littérature polémique deux discours de Torquemada, l'un à la diète

de Mayence (1439), dans Mansi, t. XXXI *a*, col. 41-62, l'autre au roi Charles VII, à Bourges, *ibid.*, col. 63-126; cf. Rocaberti, *op. cit.*, t. XIII. — 7. *Apparatus super decreto unionis Græcorum* (au concile de Florence), édité avec la *Summa de Ecclesia*, Venise, 1561. — 8. *Flores sententiarum D. Thomæ Aquinatis de auctoritate summi pontificis*, Augsbourg, 1496, Lyon, 1496 (dans l'édition de la *Summa de Ecclesia*); Naples, 1715. — 9. *Meditationes in vitam Christi*, Cologne, 1607; Anvers, 1607. — 10. *Expositio brevis et utilis super toto psalterio*, Rome, 1470, 1476; Mayence, 1474 (édition rare); Strasbourg, 1485; souvent rééditée, à Venise et ailleurs. — 11. *Quæstiones spiritualis convivii delicias præferentes super evangeliis tam de tempore quam de sanctis*, Nurenberg, 1478; Brescia, 1498; Lyon, 1498. — 12. *Flos theologiæ et quæstiones de tempore et de sanctis* (titre résumant le titre original beaucoup plus long) (questions et réponses sur le texte des épîtres et des évangiles), Bâle, 1481. — 13. *Tractatus contra principales errores perfidi Mahumetis et Turcarum sive Saracenorum*, Paris, 1465; Rome, 1606. — 14. *Tractatus 50 veritatum contra 50 errores Manichæorum jussu Pii papæ*, rapporté par Nicolas Antonio comme étant édité, sans indication de lieu ni de date d'édition; existe, d'après le même auteur en manuscrit à la Vaticane, cod. *974*. — 15. *Tractatus de corpore Christi adversus Bohemos*, Lyon, 1578. — 16. *Tractatus de veritate conceptionis beatæ Virginis* (écrit présenté au concile de Bâle en 1437), édition revue par Albert Duimius de Gliricis (de Cataro, O. P.), Rome, 1517. — 17. *Tractatus de efficacia aquæ benedictæ contra Petrum anglicum*, Rome, 1475; Augsbourg, 1480; Rome, 1524, 1559. — 18. A cette dernière édition (1559) est ajouté le *Tractatus de defectibus missæ adversus Petrum anglicum*. — 19. Les actes du concile de Florence contiennent deux discours de Torquemada : *Orationes seu dissertationes duæ in concilio Florentino lectæ*. La première, contre les Grecs, soutient, dans la controverse du pain azyme ou fermenté, que le Christ aurait consacré avec du pain azyme. La seconde, sur la forme de la transsubstantlation, enseigne que les paroles mêmes du Christ réalisent la conversion du pain et du vin au corps et au sang (controverse de l'épiclèse). Texte dans Mansi, *Concil.*, t. XXXI *b*, col. 1671 et 1683. Quant à son mémoire sur la question du purgatoire, voir ici PURGATOIRE, t. XIII, col. 1256-1259. — 20. *Revelationes beatæ Brigittæ, cum epistola pro iisdem apologetica* (qu'on trouve dans Mansi, t. XXX, col. 699-814), Rome, 1557; Cologne, 1628; Lucques, 1750. Certains auteurs attribuent à Torquemada un ouvrage similaire, *Expositio regulæ B. Brigittæ laudatur*; mais N. Antonio doute qu'il soit différent du précédent. — 21. *Repetitiones quædam Joannis de Turrecremata, cum esset in minoribus constitutus Basileæ, super quibusdam propositionibus Augustini de Roma*. Quétif indique cet ouvrage comme manuscrit; mais c'est à tort : on le trouve imprimé à la suite du traité *De aqua benedicta*, Rome, 1475; cf. Mansi, t. XXX, col. 979-1034. — 22. Enfin, on attribue à Torquemada plusieurs autres ouvrages : *Expositio litteralis omnium S. Pauli epistolarum*, Bâle, 1490; *Quodlibetalica*, Strasbourg, 1490 (édité avec les sermons et les traités de Pierre d'Ailly); *De pontificatu Petri*, sans indication d'éditeur; *Regula S. Benedicti cum doctissimis et piissimis commentariis... ad Arsenium monachum*, Cologne, 1575; *Tractatus de reformatione seu decisiones in regulam S. Benedicti pro conscientia prælatorum et subditorum*, Venise, 1618; *De salute animæ* ou encore : *Salus animæ seu stabilimentum fidei catholicæ*, Londres, 1509.

2° *Œuvres manuscrites*. — Antonio et, après lui, Quétif-Échard, indiquent les œuvres suivantes comme manuscrites. 1. *Libellus compositus et editus contra certos hæreticos noviter impugnantes paupertatem Christi et suorum apostolorum*. *Vatic.*, *975*, fol. 55. — 2. *Libellus quidam pro defensione Romani imperii*, *ibid.*, fol. 65. — 3. *Libellus de nuptiis spiritualibus*, *ibid.*, fol. 68. — 4. *Quæstio quædam facta per Rmum D. cardinalem S. Xysti dum erat Magister sacri palatii coram Eugenio papa IV ac Rmis Dnis cardinalibus et prælatis curiæ romanæ*, *Vatic.*, *5606*, discours prononcé en 1439 et probablement le même écrit que le suivant. — 5. *Tractatus contra concilium Basileense*. *Vatic.* *2579;* à identifier, ainsi que le précédent, avec l'écrit porté au n. 6 dans la première série. — 6. *De eodem concilio Basileensi*, *Vatic.* *4135* (renferme plusieurs écrits relatifs à l'activité de Torquemada au concile de Bâle). — 7. *Responsiones quædam breves triginta octo articulorum, qui dicuntur esse Hussitarum*, *Vatic.* *5606*. — 8. *Responsio in blasphemam et sacrilegam invectivam ad sanctissimum canonem justissimæ condemnationis damnatissimæ congregationis Basileensium*. *Vatic.* *5606* (discours prononcé à Bourges, devant le roi de France). — 9. *Collecta per D. cardinalem S. Xysti tempore SSmi Dni papæ Eugenii IV super petitione D. regis Franciæ ne aliud tertium celebraretur generale concilium*, *Vatic.* *5606*. — 10. *Tractatus... quod non liceat appellare...* (voir dans les œuvres éditées le n. 5), *Vatic.* *5606*. — 11. *Votum super avisamento, quod papa debeat jurare servare decreta de conciliis generalibus continuandis et electionibus confirmandis, alias cadat a jure papatus* (réponse négative donnée par Torquemada), *Vatic.* *5606;* est dans Mansi, *Concil.*, t. XXX, col. 599-606. — 12. *Repetitiones quædam ejusdem cardinalis super quibusdam propositionibus Augustini de Roma*, *Vatic.* *5606*. — 13. *Tractatus de decreto irritante, factus in responsione ad hoc quæsitum : An in omni lege licita ad obviandum abusibus curiæ Romanæ multiplicibus possit per generale concilium simpliciter et indistincte poni decretum irritans summis pontificibus* (réponse négative), *Vatic.* *5606* (mais édité à Lyon, 1557). — 14. *Propositio ejusdem cum esset orator ad dictam Moguntinam ex parte SSmi D. N. Eugenii papæ IV super justitia translationis concilii de Basilea in Ferrariam et tandem de Ferraria in Florentiam*, *Vatic.* *5606*. — 15. *Tractatus contra Madianitas et Ismaelitas, adversarios et detractores illorum qui de populo israelitico originem traxerunt*, *Vatic.* *5606*. L'auteur y montre l'injustice des statuts de certaines Églises où ceux qui descendaient de parents juifs ne pouvaient être admis; ce qui a donné lieu à quelques-uns de dire, mais sans raison, que Torquemada lui-même était Juif d'origine. Cf. Quétif-Échard, *Scriptores O. P.*, t. I, p. 842 *b*. — 16. *Quæstiones de Deo et angelis*, dont le manuscrit se trouverait à Venise (bibl. SS. Jean-et-Paul). — 17. Enfin Quétif fait mention d'une dispute théologique *De veritate et adoratione sanguinis Christi* que Torquemada aurait soutenue contre François de la Rovere, le futur Sixte IV. Il s'agissait du sang du Christ conservé à Saint-André-de-Mantoue.

On voit par ces listes d'ouvrages, dont le plus grand nombre est consacré à la défense des prérogatives du Saint-Siège dans la controverse conciliaire, que Torquemada a bien mérité le titre de « Défenseur de la foi ».

Nicolas Antonio, *Bibliotheca hispana vetus*, Madrid, 1778; Quétif-Échard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. I, Paris, 1719, p. 837 *b*-843 *a*; Touron, *Histoire des hommes illustres de l'ordre de saint Dominique*, Paris, 1743-1749, t. III, p. 395-441; Moreri, *Dictionnaire*, Paris, 1759, t. X, col. 249-250; Michaud, *Bibliographie universelle*, t. XLI, p. 688 sq.; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. II, p. 880-884. Voir en outre : St. Lederer, *Der spanische Cardinal Joh. von Torquemada*, 1879; nombreux renseignements épars dans Pastor, *Gesch. der Päpste*, t. I et II, et dans N. Valois, *Le pape et le Concile*, t. I et II. Le P. Beltrán de Heredia, O. P., prépare une étude d'ensemble. Voir déjà *Colección de documentos iné-*

ditos para ilustrar la vida del Card. J. de T., dans *Archivum fratrum præd.*, t. VII, 1937.

A. MICHEL.

2. TORQUEMADA (Thomas de), de l'ordre des frères prêcheurs, neveu du précédent, né en 1420 à Valladolid ou à Torquemada, prieur du couvent de Sainte-Croix à Ségovie pendant vingt-deux ans. Il fut désigné par Sixte IV (bref du 11 février 1482) pour modérer le zèle des inquisiteurs espagnols. Nommé lui-même (bref du 2 août 1483) grand inquisiteur général du royaume de Castille et de Léon, il vit sa juridiction étendue, par le bref du 17 octobre de la même année, à l'Aragon, la Catalogne, Valence et Majorque. Il créa quatre tribunaux subalternes à Séville, Cordoue, Jaen et Villa (Ciudad) Reale, ce dernier transféré ensuite à Tolède. Confesseur en titre, sans en exercer la fonction, de Ferdinand et d'Isabelle, il mourut le 16 septembre 1498. Sous le titre modeste d'*Instruction*, il publia une procédure inquisitoriale en 28 articles (1484), préconisant une action implacable contre les Juifs dont, en 1492, il obtint du roi catholique l'expulsion hors du royaume. L'instruction de 1484 fut complétée en 1490 par 11 nouveaux articles et par 15 autres en 1498. Le tout fut réuni en un volume, par ordre du cardinal Manrique, archevêque de Séville, et inquisiteur général, sous le titre : *Compilación de las instrucciones de l'officio de la santa Inquisición*, Madrid, 1576.

Thomas de Torquemada est resté la personnification de l'intolérance religieuse. Toutefois les accusations portées contre lui et même contre sa vie privée sont ou dénués de fondement ou tout au moins exagérées. On ne peut cependant nier son intransigeance. Dans son *Histoire de l'Inquisition d'Espagne*, t. I, Llorente lui attribue 8 800 victimes brûlées (dont 6 500 en effigie) et 90 000 vouées à l'infâmie, à la prison perpétuelle, à la confiscation des biens ou à l'exclusion des emplois publics. Ces chiffres sont atténués au t. IV. Alexandre VI, sur des plaintes formulées contre Torquemada, voulut, dit-on, le dépouiller de son office; il se contenta (bref du 23 juin 1494) de lui adjoindre quatre collègues « en raison de son âge et de ses infirmités ». Ceux-ci devaient se montrer assez peu scrupuleux dans l'exercice de leurs fonctions, car le pape (brefs du 18 février et du 29 mars 1495) leur interdit de disposer à leur gré des revenus du Saint-Office et chargea le cardinal Ximénès de restituer au trésor royal les sommes dont ils s'étaient emparés.

Torquemada avait sur sa table une défense de licorne, talisman pour neutraliser les poisons.

Sur l'instruction de 1484, voir Reuss, *Sammlung der Instruktionen der spanischen Inquisitionsgerichts*, Hanovre, 1788. Sur Torquemada, voir Llorente, *Hist. critique de l'Inquisition d'Espagne*, trad. fr., Paris, 1817; Quétif-Échard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. I, Paris, 1719, p. 892-893; Hurter, *Nomenclator*, 3ᵉ éd., t. II, p. 880 note.

A. MICHEL.

1. TORRES (François de) (Turrianus), jésuite espagnol. — Il naquit en 1509 (ou 1504?) à Herrera, diocèse de Valence. Ordonné prêtre, il se distingua par sa connaissance exceptionnelle du grec, son érudition patristique et sa science théologique et fut envoyé au concile de Trente en qualité de théologien du pape. A l'âge d'environ 60 ans, en 1566, il entra au noviciat de Rome. Il passa quelques années en Allemagne, où il se livra, comme en Italie, à des recherches dans les bibliothèques. Lorsque la liturgie romaine fut révisée sous le pontificat de Pie V, on voulut supprimer la fête de la Présentation de la sainte Vierge comme trop récente; le P. de Torres put établir son ancienneté et obtint qu'elle fût conservée. C'est en cette même fête qu'il mourut à Rome, en 1584.

Les nombreuses publications du P. de Torres (Sommervogel énumère 59 titres) se rapportent à la patristique, la controverse avec les protestants et le droit ecclésiastique. Il publia, en grec ou en traduction latine, un grand nombre de textes de Pères et auteurs grecs, en y ajoutant des *scholia*. Plusieurs de ces publications sont reproduites dans la *Patrologie* de Migne. Si elles ne répondent pas en tous points aux exigences de la critique, elles témoignent d'une érudition étonnante pour l'époque. On lui a reproché surtout d'avoir manqué de sens critique dans son ouvrage *Adversus Magdeburgenses centuriatores pro canonibus apostolorum et epistolis decretalibus pontificum apostolicorum*, Florence, 1572, in-fol., ouvrage que réfuta le protestant David Blondel, Genève, 1624. Parmi les ouvrages de controverse, notons : *Dogmaticus de justificatione ad Germanos adversus Luteranos. De electione divina*, Rome, 1557; *Dogmatici characteres verbi Dei, ad Catholicos Germaniæ adversus novos evangelicos*, Florence, 1561; *De sanctissima eucharistia*, Florence, 1575; *Defensio locorum S. Scripturæ de Ecclesia catholica et ejus pastore episcopo Romano*, Cologne, 1580. Au droit ecclésiastique se rapportent, parmi d'autres, les dissertations suivantes : *De residentia pastorum jure divino scripto sancita*, Florence, 1551; *De summi pontificis supra concilium auctoritate*, Florence, 1551; *De inviolabili religione votorum monasticorum*, Rome, 1561; *De cœlibatu et de matrimoniis clandestinis*, Venise, 1563.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VIII, col. 112-126; Hurter, *Nomenclator*, 3ᵉ éd., t. III, col. 281-284; Nieremberg, S. J., *Honor del gran patriarca San Ignacio*, Madrid, 1645, p. 537; Pfülf, S. J., dans Wetzer et Welte, *Kirchenlexikon*, t. XII, 1901, p. 151-152; E. de Guilhermy, S. J., *Ménologe de la Compagnie de Jésus, Espagne*, t. III, 1902, p. 435 sq.; A. Astrain, S. J., *Hist. de la Comp. de Jesús en la asistencia de España*, t. I, II, III, Madrid, 1902-1909, voir l'index.

J.-P. GRAUSEM.

2. TORRES (Jérôme de) (Torrensis), jésuite espagnol. — Né en 1527 à Montalban, il entra dans la Compagnie de Jésus en 1551. En 1553, il fut appelé à Rome pour expliquer Aristote. De 1567 à 1575, il résida à Ingolstadt, où il enseigna la théologie et combattit vigoureusement les novateurs. Il mourut à Munich en 1611.

Il est connu surtout par sa *Confessio augustiniana... ex omnibus B. Augustini libris in unum... redacta*, Dillingen, 1567. L'ouvrage fut plusieurs fois réédité, aussi sous le titre *Panoplia manualis adversus omnes apertos occultosque catholicæ religionis hostes*, 3 vol., Vienne, 1717-1720. Comme les novateurs invoquaient volontiers en leur faveur saint Augustin, l'auteur montre que les textes du saint docteur, dans leur teneur exacte et selon leur sens véritable, prouvent la doctrine catholique et réfutent l'hérésie. L'ouvrage provoqua deux essais de réfutation protestante : l'une de Guillaume Bidembach, Tubingue, 1568, l'autre de Thomas Wegelin, Strasbourg, 1607. La *Confessio augustiniana* suscita plusieurs imitations : ainsi, pour saint Augustin, la *Summa augustiniana* du P. Laurent Alticozzi, Rome, 1744, et la *Véritable clef des ouvrages de saint Augustin* de Merlin, Paris, 1732; d'autres publièrent des travaux semblables pour saint Cyprien, saint Jérôme, saint Ambroise.

Le P. de Torres laissa en outre quelques courtes thèses théologiques soutenues par ses élèves : *De peccato originali*, Dillingen, 1566; *De libero hominis arbitrio, gratia et justificatione, ibid.*, 1566; *De indulgentiis, ibid.*, 1573; *De fide, ibid.*, 1574.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VIII, col. 126-129; Hurter, *Nomenclator*, 3ᵉ éd., t. III, col. 404-405.

J.-P. GRAUSEM.

3. TORRES (Louis de) (Turrianus Complutensis), jésuite espagnol. — Né à Alcala en 1562, il entra dans la Compagnie de Jésus en 1582, enseigna pendant quarante ans, surtout à Alcala, la philosophie et la théologie. Il mourut à Madrid en 1655.

Son ouvrage le plus connu a pour titre : *Disputationes in IIam-IIæ D. Thomæ : De fide, spe, charitate et prudentia*, Lyon, 1617; *De justitia*, *ibid.*, 1623. Il publia en outre : *Tractatus de gratia*, Lyon, 1623; *Diversorum opusculorum theologiæ tomus unus*, Lyon, 1625 (pour le contenu : voir Sommervogel ou Hurter); *Disputationes de pænitentia*, Madrid, 1628; *Tractatus de censuris et irregularitate*, Madrid, 1628; *Tractatus de augustissimo Trinitatis mysterio*, *ibid.*, 1630; *Summæ theologiæ moralis partes duæ : de virtutibus et vitiis; de sacramentis et censuris*, Lyon, 1634; *Selectarum disputationum in theologiam scholasticam positivam et moralem partes duæ*, Lyon, 1634. Théologien d'assez médiocre valeur, on lui a reproché à juste titre de condamner trop facilement comme dangereuses les opinions opposées aux siennes, sans se donner la peine de les étudier sérieusement (ainsi, par exemple, de Lugo, *De eucharistia*, d. XXII, n. 26, etc.). C'est pour cette raison que le Père Général Vitteleschi fit retirer du commerce ses *Selectæ disputationes*.

En 1601, le P. de Torres fit défendre par un de ses élèves, le P. Diego de Oñate, la thèse suivante : Il n'est pas de foi catholique que tel homme, par exemple, Clément VIII, est vraiment le successeur de Pierre. On était en plein dans les controverses passionnées *De auxiliis*. Certains adversaires des jésuites dénoncèrent faussement la thèse comme mettant en doute la légitimité du pape régnant Clément VIII. Le pape ordonna de sévir. En avril 1602, l'Inquisition fit incarcérer l'auteur et le défendant de la thèse, ainsi que le recteur du collège d'Alcala et le P. Gabriel Vasquez; ces deux derniers furent d'ailleurs rapidement remis en liberté. En 1603, les deux inculpés furent acquittés, après avoir reçu une réprimande.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VIII, col. 129-131; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. III, col. 883-884; A. Astrain, S. J., *Historia de la Comp. de Jesús en la asistencia de España*, t. IV, p. 316-331, t. V, p. 85.

J.-P. GRAUSEM.

TOSTAT Alphonse, voir ALPHONSE TOSTAT, t. I, col. 921-923.

TOTI François († vers 1350), publiciste du parti pontifical sous Jean XXII. Il appartenait à l'ordre des mineurs et sans doute au couvent de Pérouse. Devenu inquisiteur général pour la Toscane, il fut promu évêque de Sarno, en récompense de ses loyaux services, le 15 mars 1333.

Outre un Commentaire des Sentences resté inédit, on connaît de lui un petit traité de polémique religieuse, intitulé *Contra Bavarum*, qui fut composé, à la demande du légat pontifical Jean Gaétani, pour justifier la cause du pape Jean XXII au moment où Louis de Bavière venait de procéder à la déposition de celui-ci (18 avril 1328). En dehors des invectives qu'il contient contre le Bavarois, cet opuscule est consacré à défendre, non seulement l'indépendance du pape à l'égard de l'empereur, mais encore sa supériorité suivant la formule, alors communément reçue, du pouvoir direct : *Apud papam residet utriusque potestatis et jurisdictionis plenitudo; sed potestatem secularem concedit imperatori, mediante ipso eam exercet, sibi ipsi eam non aufferendo sed ipsam integre ac ejus exequutionem in certis casibus reservando.* Édit. Scholz, p. 79. L'auteur défend cette thèse contre les décrétistes, c'est-à-dire les canonistes anciens : ce qui prouve combien étaient de fraîche date ses racines dans la tradition. Avec son compatriote et confrère André de Pérouse, voir t. XII, col. 1251, François Toti est un des premiers témoins qui attestent la reprise sous Jean XXII de ces doctrines excessives que firent naître, à la génération précédente, les prétentions antagonistes de Boniface VIII et de Philippe le Bel. Elles allaient trouver dans les attentats de l'empereur un nouvel aliment.

Étude littéraire dans R. Scholz, *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern*, t. I, Rome, 1911, p. 30-37 et 232-234. Le texte du *Contra Bavarum* est publié, avec des coupures, au t. II, Rome, 1914, p. 76-88, d'après le *ms. lat. 2795* de la bibliothèque Ottoboni, fol. 160-186. A la suite, sous le titre de *Tractatus tertius*, ce même ms. contient un opuscule *De cessione personali et sedium fundacione seu mutacione*, qui est l'œuvre d'Alexandre de Saint-Elpide, t. I, col. 786, et se trouve édité dans Rocaberti, *Bibl. maxima pontificia*, t. II, p. 30-40.

J. RIVIÈRE.

TOULOUSE (Arnauld de). — Il appartint, comme Gilles de Rome et Jacques de Viterbe, dont il dut être le disciple, à l'ordre des ermites de Saint-Augustin. Après avoir conquis la licence en théologie à Paris, il succéda, sans doute en septembre 1300, à Jacques de Viterbe, comme maître régent dans la chaire de l'ordre. On le trouve, en juin 1303, au couvent de Paris signataire de l'appel au concile. Plus tard, en 1311, il reparaît encore comme un des trois examinateurs des thèses de P.-J. Olieu. Une question disputée par lui voisine (dans le ms. *Avignon 1071*, fol. 113 sq.) avec des questions d'Eckhart et de Gonzalve, O. M., au cours de l'année 1301-1302 ou 1302-1303. Peut-être aussi faut-il lui attribuer un sermon prêché à Paris le 17 juin 1302.

P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle*, t. II, 1933, notice 403.

P. GLORIEUX.

TOULOUSE (THÉOLOGIE DE). Voir THÉOLOGIE DE TOULOUSE, ci-dessus, col. 503.

TOURNAI (Nicolas de). — Théologien de Paris, du début du XIIIe siècle. On l'a assez fréquemment confondu avec Nicolas de Gorham; mais celui-ci est un frère prêcheur, tandis que l'autre est un maître séculier. Il semble qu'il ait enseigné à Paris avant la grande grève scolaire de 1229-1231 et il se peut qu'on doive l'identifier avec le doyen de Tournai dont la présence est attestée en cette ville, de 1230 à 1239.

Il y a lieu d'attribuer à notre auteur (en particulier sur la foi de trois manuscrits de Douai) des Commentaires ou *Moralia* sur la Genèse, rapportés par cinq mss; sur l'Évangile de saint Luc (2 mss); puis des *Distinctiones : de sapientia et lege dominica* (dans *Douai 434*, III). D'autres Commentaires sur l'Exode, les Proverbes et Judith, que certaines rubriques mettent sous son nom, appartiennent selon toute vraisemblance à Étienne Langton. Un ms. d'Oxford, *Magdalen Coll. 168*, a conservé quelques sermons de lui.

P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle*, t. I, 1933, notice 131.

P. GLORIEUX.

TOURNELY Honoré (1658-1729) naquit à Antibes d'une famille pauvre, le 28 août 1658; grâce à un oncle prêtre, il fit des études très brillantes à Paris. Docteur en théologie en 1688, il devint la même année professeur de théologie à Douai. Pendant son séjour en cette ville, il aurait, dit-on, pris part à la célèbre mystification connue sous le nom de « fourberie de Douai ». En 1692, il revint en Sorbonne, où il enseigna la théologie, avec beaucoup de succès, jusqu'en 1716. Il combattit avec énergie les thèses jansénistes et il travailla activement, en Sorbonne, pour que la Faculté acceptât la condamnation du jansénisme, portée par la bulle *Unigenitus*. Il mourut

le 26 décembre 1729, regardé comme un des plus habiles théologiens de son temps.

De 1725 à 1729, Tournely a publié un cours de théologie, qui jouit d'une grande réputation au XVIIIe siècle. Ce cours comprend 16 volumes, dont le premier porte le titre : *Prælectiones theologicæ de gratia Christi, quas in scholis sorbonnicis habuit Honoratus Tournely*, 2 vol. in-12, Paris, 1725 (voir *Mémoires de Trévoux* de juillet 1725, p. 1157-1199 et 1230-1296). Cet ouvrage qui abordait une question vivement débattue souleva d'ardentes polémiques : après avoir attaqué les thèses pélagiennes, Tournely fait l'histoire du jansénisme, qui reproduit les erreurs de Baius, refondues et réduites à un système plus captieux; il expose longuement les diverses théories sur la grâce suffisante et la grâce efficace. Celle-ci, chez Jansénius, ne doit point son efficacité à la délectation céleste, mais à la faiblesse relative de la concupiscence : elle l'emporte, parce que la force de la délectation terrestre est moins grande que celle de la délectation céleste. Des lettres anonymes attaquèrent la doctrine de Tournely sur l'équilibre : *Lettre à M. Tournely, où l'on montre que l'équilibre qu'il soutient être nécessaire pour la liberté n'est ni moins absurde, ni moins pernicieux que celui qu'il rejette* (voir *Mémoires de Trévoux* de février 1727, p. 384-487); *Première lettre d'un théologien à l'auteur des deux lettres écrites à M. Tournely, professeur royal de théologie, au sujet de l'équilibre* (*Mém. de Tr.*, mars 1727, p. 597-601); *Seconde lettre d'un théologien pour servir de réponse à la seconde écrite à M. Tournely, au sujet de l'équilibre*, in-4°, 1727. Ce sont des réponses aux objections contre l'équilibre estimé nécessaire pour expliquer la liberté (*ibid.*, p. 601-602). — *Prælectiones theologicæ de Deo et divinis attributis...*, 2 vol. in-8°, Paris, 1725 (*Mém. de Tr.*, février 1726, p. 332-380, et *Journal des savants*, mars 1726, p. 86-96). — *Prælectiones theologicæ de Ecclesia Christi...*, 2 vol. in-8°, Paris, 1726 (*Mém. de Tr.*, octobre 1726, p. 1821-1858, et *Journal des savants*, février 1727, p. 156-172, et mars, p. 384-405); Tournely étudie longuement la question du chef de l'Église; pour l'infaillibilité, il suit la Déclaration du clergé de France de 1682 : le jugement du pape n'est pas irréformable avant le consentement de l'Église; d'autre part, Tournely rejette les droits du sacerdoce sur le temporel des princes. — *Prælectiones de sacramentis in genere*, in-8°, Paris, 1726 (*Mém. de Tr.*, juin 1727, p. 1083-1120, et correction au sujet de l'institution des sacrements en octobre 1727, p. 262-263; *Journal des savants*, septembre 1727, p. 36-49). Tournely attaque les thèses protestantes qui dénaturent les sacrements. — *Prælectiones de mysterio Sanctissimæ Trinitatis*, in-8°, Paris, 1726 (*Mém. de Tr.* de septembre 1727, p. 1655-1694). — *Prælectiones de incarnatione Verbi*, in-8°, Paris, 1727 (*Mém. de Tr.*, mars 1728, p. 426-458, et *Journal des savants*, décembre 1727, p. 616-630). — *Prælectiones de sacramentis baptismi et confirmationis*, in-8°, Paris, 1727 (*Journal des savants*, novembre 1727, p. 409-418, et décembre, p. 630-639). — *Prælectiones de pœnitentia et extrema unctione*, 2 vol. in-8°, Paris, 1728. — *Prælectiones de augustissimo eucharistiæ sacramento*, 2 vol. in-8°, Paris, 1729 (*Mém. de Tr.*, février 1730, p. 342-354, et mai, p. 782-796, et *Journal des savants*, septembre 1729, p. 46-55). — *Prælectiones de sacramento ordinis*, in-8°, Paris, 1729 (*Journal des savants*, septembre 1730, p. 82-88). — Enfin Tournely mourut en 1729, alors qu'il achevait d'imprimer le *Traité du mariage*, qui formait le XVIe volume de sa théologie (*Journal des savants*, juillet 1730, p. 381-382, et mai 1731, p. 25-27).

Comme on le voit, Tournely a publié un cours complet de théologie et ce cours eut une très grande réputation; il eut de nombreuses éditions; de nombreux abrégés furent publiés à l'usage des séminaires, *ad usum seminariorum et examinis ad gradus theologicos prævii contractæ;* les plus célèbres furent publiés par le sulpicien Montaigne et le lazariste Collet, à des dates diverses. Les *Nouvelles ecclésiastiques* du 25 avril 1731 prétendent que l'abrégé théologique à l'usage des séminaires fut imprimé par ordre, *jussu*, du cardinal de Fleury. Le traité *De Deo et divinis attributis* fut publié par De La Fosse, in-12, Paris, 1730, et 2 vol. in-12, Paris, 1746, et réédité par Legrand, 1751. Les autres volumes furent publiés par Montaigne, à diverses dates : le *Traité des sept sacrements*, 2 vol. in-12, Paris, 1729, 1732, 1737, 1742, et Venise, 2 vol. in-12, 1732. L'appendice *De censuris* a été reproduit dans le *Cursus theologicus scholastico-dogmaticus*, in-fol., Cologne, t. IV, p. 345-365. — Le traité *De mysterio Sanctissimæ Trinitatis* et le *De angelis*, in-12, Paris, 1732, 1741, 1750. Le traité *De angelis* est reproduit dans le même *Cursus*, t. V, p. 1-59. — Le traité *De gratia Christi Salvatoris*, publié en 1735, in-12, Paris, ne comprend que les onze *Dissertations historiques* sur les hérésies relatives à la grâce; une autre édition de 1738 comprend une partie historique en huit dissertations et une partie dogmatique; une autre édition en 2 vol. in-12, 1748 et 1755, comprend les huit dissertations historiques auxquelles est ajoutée une dissertation sur le quesnellisme. La partie historique est reproduite dans le *Theologiæ cursus completus* de Migne, t. X, col. 9-816; elle comprend les onze dissertations de l'édition de 1735 et la dissertation sur le quesnellisme des éditions de 1748 et 1755. Ce traité de la grâce est, à juste titre, regardé comme le chef-d'œuvre de Montaigne.

Urbain Robinet, docteur de Sorbonne et vicaire général de Paris, publia un résumé des traités de Tournely, 2 vol. in-8°, Paris, 1731; un ouvrage anonyme fut publié sous ce titre : *Medulla theologiæ Tournelianæ sive prælectionum theologicarum de gratia Christi, quibus damnata Baii, Jansenii ac Quesnelii dogmata clare et nervose refutantur*, 2 vol. in-4°, Cologne, 1735. Mougenot publia une violente attaque contre Tournely dans un écrit intitulé : *Tournely convaincu d'erreurs et de mauvaise foi dans ce qu'il a écrit sur les matières de la grâce*, 3 vol. in-12, Cologne, 1761-1771. Les jansénistes ont prétendu que Tournely rédigea les ouvrages de quelques évêques opposés au jansénisme, en particulier, les ouvrages de Languet de Gergy, évêque de Soissons; mais cette accusation ne repose sur aucun fondement et on a remarqué qu'après la mort de Tournely, les écrits de Languet contre le jansénisme furent plus nombreux qu'auparavant.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XLII, p. 47; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. XXV, p. 196; Glaire, *Dictionnaire des auteurs ecclésiastiques*, t. II, p. 2307; Feller, *Biographie universelle*, t. VIII, p. 184; J. Hild, *Honoré Tournely und seine Stellung zum Jansenismus, mit besonderer Berücksichtigung der Stellung der Sorbonne zum Jansenismus. Ein Beitrag zur Geschichte des Jansenismus und der Sorbonne*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1911; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. IV, p. 1111-1113; Feret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Époque moderne*, t. VII, p. 207-216.

J. CARREYRE.

TOURNEMINE (René-Joseph de), jésuite français (1661-1739). — Il naquit à Rennes en 1661, d'une ancienne et noble famille bretonne. Après avoir étudié les humanités dans sa ville natale, il entra au noviciat en 1680. Il enseigna à Rouen pendant six ans les humanités, pendant deux ans la philosophie et pendant six ans la théologie. Vers la fin de 1701, il fut envoyé au collège Louis-le-Grand à Paris, afin de prendre la direction des *Mémoires de Trévoux* fondés au début de cette même année; il fut chargé également de la célèbre bibliothèque du collège. En 1719, il fut nommé bibliothécaire de la maison professe de

la rue Saint-Antoine, il quitta la direction du journal, mais continua jusqu'à sa mort à y collaborer activement. Chargé, à partir de 1725, de la continuation de la *Bibliotheca scriptorum S. J.*, il rassembla des matériaux pour cette œuvre, mais n'en publia rien. Il mourut à Paris, le 16 mai 1739.

Ses contemporains font les plus grands éloges de son érudition étonnante dans les domaines les plus variés, de son jugement sûr et nuancé, de sa critique bienveillante, mais loyale et pénétrante, de son style naturel, nerveux et clair. C'est à lui que les *Mémoires de Trévoux* durent pour une très grande part leur succès rapide (voir l'art. Trévoux). Ses qualités exceptionnelles, ses fonctions de directeur du journal et de la bibliothèque, son inlassable complaisance lui assurèrent une influence très étendue, bien qu'il n'ait publié aucun ouvrage important. Il était en correspondance avec les plus grands savants de tous les pays. Ses conseils étaient très recherchés par les débutants littéraires et il ne se lassait jamais d'aider ceux qui avaient du talent. C'est ainsi qu'il fut en particulier le conseiller et l'ami du jeune Voltaire, élève au collège Louis-le-Grand. Jusqu'à la fin de sa vie, il témoigna à son ancien protégé une affection sincère; encore en 1738, un an avant sa mort, il parle dans une lettre au P. Brunoy de « l'amitié paternelle qui m'attacha à lui depuis son enfance ». En 1735, Voltaire lui écrivit deux fois pour avoir son avis sur certaines opinions qu'on lui reprochait, en particulier sur la proposition de Locke que Dieu peut communiquer la pensée à la matière. Après lui avoir répondu personnellement, le P. Tournemine publia dans les *Mémoires de Trévoux* une critique extrêmement courtoise, mais ferme : *Lettre à M. de XX sur l'immortalité de l'âme et les sources de l'incrédulité* (octobre 1735 : reproduite dans Grosier, *Mémoires d'une Société célèbre*, 3 vol., Paris, 1792, t. II, p. 306). Dans une troisième lettre, Voltaire essaya de répondre à ces critiques. Voir *Œuvres complètes de Voltaire*, Paris, Delangle, t. LXII, *Mélanges littéraires*, p. 75-107. Visiblement le philosophe attache le plus grand prix à l'approbation de son ancien maître. Il lui témoigne la plus affectueuse vénération : « L'inaltérable amitié dont vous m'honorez... me sera chère toute ma vie », etc. Mais, froissé dans son amour-propre, il usa ailleurs à l'égard du Père de procédés mesquins, jusqu'à dénigrer ses talents et à attribuer aux jésuites ces deux méchants vers : « C'est notre Père Tournemine, Il croit tout ce qu'il imagine. » Voir A. Pierron, *Voltaire et ses maîtres*, Paris, 1866, p. 121-137.

« Le P. Tournemine est un de ceux qui eussent pu écrire des chefs-d'œuvre, et dont les journaux ont séché la sève et atrophié les fruits. » Pierron, *op. cit.*, p. 132. Il avait formé et même publié plusieurs projets d'ouvrages; aucun n'aboutit, trop absorbé qu'il était par ses fonctions de rédacteur et de critique et par l'intérêt très actif qu'il portait aux travaux d'autrui. Il a cependant laissé une œuvre d'une érudition et d'une variété stupéfiantes; mais elle est disséminée dans des brochures, des ouvrages d'autres auteurs, dans le *Mercure de France* et surtout dans les *Mémoires de Trévoux*. Sommervogel énumère 84 titres, auxquels il faudrait certainement ajouter un grand nombre d'articles anonymes; de ces 84 travaux, 12 sont dans le *Mercure de France* (de 1725 à 1739), 53 dans les *Mémoires de Trévoux* (de 1702 à 1736). Les sujets traités sont extrêmement variés : Écriture sainte, patrologie, philosophie, histoire et littérature anciennes et modernes, numismatique, etc., jusqu'à une *Dissertation où il prouve que l'inclination pour la chasse est dans un jeune prince le présage d'une vertu héroïque* (*Mercure de France*, mai 1725), ou la charmante *Histoire des étrennes, à Monseigneur le Prince* (*Mém. de Tr.*, janvier 1704, dans Grosier, *op. cit.*, t. I, p. 355). Nous indiquons les travaux les plus intéressants qui se rapportent aux sciences sacrées.

1° *Écriture sainte.* — En 1709, le P. Tournemine réédite les *Commentarii totius Scripturæ* du P. Menochius, en y ajoutant d'importants suppléments. — Dans l'édition de la Vulgate de J.-B. Duhamel (Paris, 1706), il publie des *Tables chronologiques* basées sur un nouveau système de chronologie, auquel il avait travaillé pendant dix-huit ans. Voir *Mém. de Tr.*, août 1706 : *Défense du nouveau système de chronologie du P. Tournemine.* — *Conjecture sur l'origine de la différence du texte hébreu, de l'édition samaritaine et de la version des Septante dans la manière de compter les années des patriarches.* Outre plusieurs conjectures de détail, l'auteur énonce cette règle, qu'il emprunte à Salmeron (*Proleg.* 6) : « Je me sers des trois documents... pour expliquer et corriger l'un par l'autre, supposant toujours que la conformité qui se trouve entre deux de ces monuments est une preuve de l'altération du troisième », *Mém. de Tr.*, mars 1703; objections de l'abbé Roger et réponse de l'auteur, août 1703; le tout est reproduit dans Grosier, *op. cit.*, t. I, p. 1-44. Le travail, repris et développé, a été inséré par Tournemine dans son édition de Menochius. — *Sur la ruine de Ninive et la durée de l'empire assyrien; Sur l'autorité des livres de l'Ancien Testament que les protestants n'admettent pas dans leur canon*, dans la traduction française de l'*Histoire des Juifs* de Prideaux (Paris, 1726, 6 vol.). — *Réflexions critiques sur la dissertation du R. P. D. Pezron touchant l'ancienne demeure des Chananéens, Mém. de Tr.*, juillet 1704; la dissertation de dom Pezron, *ibid.*, juillet 1703. — *Dissertation sur la prophétie de Jacob* (Gen., XLIX, 10). L'auteur traduit comme suit : « La houlette (de Dieu) ne sera point ôtée de dessus Juda et celui qui le conduit (Dieu) ne s'éloignera point... jusqu'à ce que de sa famille vienne Schiloh... » Pour *Schiloh*, il dégage, des diverses étymologies proposées, plusieurs sens également voulus par l'Esprit-Saint pour désigner le Messie, car « rien n'est au hasard dans l'Écriture et ce qui paraît une négligence est une prédiction » : celui de qui Juda est le peuple, celui à qui l'accomplissement des promesses est réservé, né d'une vierge, pacificateur et sauveur, Dieu. *Mém. de Tr.*, mars 1705; reproduit dans Grosier, *op. cit.*, t. I, p. 51-66 et, en latin, dans Zaccaria, *Thesaurus theologicus*, t. IX. Tournemine revient sur le même sujet dans *Mém. de Tr.*, octobre 1719 et février 1721; objections et discussions : janvier et février 1724. — Discussions avec M. Mallemans, chanoine de l'église royale de Sainte-Opportune, *Sur quelques passages de saint Luc, Mém. de Tr.*, juillet, septembre, décembre 1708 et novembre 1709. — *Lettre sur la question si Jésus mangea l'agneau pascal la dernière année de sa vie.* Elle est adressée au P. Honoré de Sainte-Marie, carme, qui la publia à la fin de ses *Réflexions sur la critique*, 2 vol., Paris, 1717, en la faisant suivre de sa réponse; les deux pièces sont traduites en italien dans Zaccaria, *Raccolta di dissertazioni di storia ecclesiastica*, Rome, 1792, t. II. Tournemine veut prouver que Jésus n'a pas mangé l'agneau pascal la dernière année de sa vie.

2° *Patrologie.* — *Dissertation où l'on fait voir que le catalogue des hérésies qui se trouve à la fin du livre de Tertullien des prescriptions est véritablement de cet auteur, Mém. de Tr.*, août 1702; traduit en italien dans Zaccaria, *Raccolta*, t. VIII. — *Sur la dissertation de M. Allix touchant Tertullien, Mém. de Tr.*, novembre 1702; critique de certaines affirmations du ministre protestant Allix dans sa *Dissertation critique touchant Tertullien et ses ouvrages*, insérée par M. Giry dans son édition, avec traduction française, de l'*Apologeticum*, Amsterdam, 1701. — *Conjecture sur l'auteur des Ex-*

traits de la doctrine orientale attribués à Clément d'Alexandrie, ils sont l'œuvre d'un valentinien anonyme qui résume les écrits du valentinien Théodote le banquier, qu'il faut distinguer de Théodote de Byzance, *Mém. de Tr.*, mars 1717; reproduit dans Grosier, *op. cit.*, t. I, p. 205-209, et, en italien, dans Zaccaria, *Raccolta*, t. VIII. — *Conjectures sur la supposition de quelques ouvrages de saint Cyprien et de la lettre de Firmilien.* Dans une intention apologétique, mais avec des arguments qui ne font guère honneur à son sens critique, Tournemine conteste l'authenticité des textes se rapportant à la controverse avec Rome sur le baptême des hérétiques, en particulier de la lettre de Cyprien à Jubaianus, de celle à Pompéius et de celle de Firmilien à Cyprien. *Mém. de Tr.*, décembre 1734; voir la réponse sévère de l'abbé Maleville dans son ouvrage *La religion naturelle et révélée*, Paris, 1756, traduite en italien dans Zaccaria, *Raccolta*, t. VIII.

3° *Philosophie.* — *Nouvelle preuve de l'existence de Dieu*, *Mém. de Tr.*, juillet 1702. L'auteur résume comme suit son argument : « Il est évident que l'Être entièrement parfait est possible (car les termes « ne « renferment aucune contradiction; ils ont même beau- « coup de rapport et de convenance »). (Or) il serait impossible, s'il n'existait pas actuellement. Donc il existe actuellement. » Cet argument, ajoute-t-il, prouve en même temps tous les attributs de Dieu. — Une autre dissertation eut un retentissement considérable : *Conjectures sur l'union de l'âme et du corps*, *Mém. de Tr.*, mai et juin 1703. Tournemine rejette la théorie de la « plupart des philosophes de l'École » : union par une entité unitive indéfinissable : « le système commun de l'École ne consiste qu'en termes obscurs. » Il écarte aussi la théorie cartésienne, perfectionnée par Leibniz, de l'harmonie préétablie entre le corps et l'âme : « la réponse est fort dévote; je ne sais pas si vous la trouverez assez philosophique. » Puis, il propose sa « conjecture » : « Tel corps est uni à telle âme, ou pour parler plus juste encore, il est le corps de telle âme, parce qu'il a un besoin essentiel de cette âme... Son action (de l'âme) sur le corps est d'un côté si essentielle au corps que sans cela il ne serait pas un corps humain, et d'un autre côté elle est si propre à l'âme que nulle autre créature ne peut la produire par ses forces naturelles. » Dans la deuxième partie, il montre comment s'expliquent, dans son système, le plaisir et la douleur, les passions, les idées. Pour ces dernières, « on a eu raison d'abandonner tout à fait » les espèces corporelles; il faut rejeter aussi la théorie, « qui devient à la mode », de la vision intuitive de Dieu en cette vie, de même l'opinion que l'âme connaît les objets eux-mêmes. « L'âme ne connaît, ne voit que soi-même, et tout ce qu'elle connaît n'est connu d'elle que par l'impression qu'il fait sur elle. » « L'âme se voit intuitivement. » La première idée, innée, est celle du moi, qui inclut celle de Dieu (comme cause) et celle de perfection entière. L'article provoqua de nombreuses questions et objections, auxquelles l'auteur s'efforça de répondre : octobre 1703. Leibniz envoya aux *Mémoires* de mars 1708 une *Remarque* aussi courtoise que l'avait été la critique du P. Tournemine; celui-ci répondit brièvement dans le même numéro; voir dans l'édition des œuvres philosophiques de Leibniz par Gerhardt, t. VI, p. 595-597. En 1741, le P. Daniel Stadler, S. J., professeur à l'université de Fribourg, publia un opuscule intitulé *Commercium inter corpus et animam, potissimum juxta mentem R. P. Tournemine* (Fribourg). — Si le P. Tournemine, comme du reste « la plupart des philosophes de l'École » de son temps, méconnaît totalement la vraie doctrine scolastique sur l'union de l'âme et du corps, il rend pleine justice à saint Thomas dans quelques fort belles pages intitulées : *Idée que l'on doit avoir de saint Thomas et de ses ouvrages.* Dans un long compte rendu de l'ouvrage des PP. Quétif et Échard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, *Mém. de Tr.*, janvier 1722, il écrit : « Heureuse l'École, si elle ne se fût jamais écartée de la route sûre et facile que le saint docteur lui avait tracée... On peut dire hardiment que la *Somme* est le plus grand ouvrage qu'un docteur chrétien pût concevoir. » Saint Thomas « sera toujours le modèle des théologiens ». Sans doute, la théologie doit progresser; « mais ce sera en suivant la méthode de saint Thomas que la théologie fera ces progrès ». — En 1713, le P. Tournemine édita la *Démonstration de l'existence de Dieu* de Fénelon (2ᵉ éd., Paris), en la faisant précéder d'une préface intitulée *Réflexions sur l'athéisme;* cette dissertation (anonyme) fut désavouée par Fénelon, parce qu'elle contenait quelques critiques de son ouvrage.

4° *Sujets divers.* — Le P. Tournemine fut mêlé plusieurs fois aux discussions au sujet du jansénisme. *Lettre d'un abbé provençal à M. Gaufridy, avocat général au Parlement d'Aix*, brochure anonyme, s. l., 1716, insérée dans *Recueil de quelques mémoires concernant les affaires de la Constitution du pape, touchant la morale du P. Quesnel*, s. l., 1717. Une *Défense du discours de M. Gaufridy*, s. l., 1716 (par l'abbé François Gastaud d'Aix) affirme que la lettre est du P. Tournemine; mais le P. Jean d'Autun, recteur du collège d'Aix, dit que les jansénistes la lui ont faussement attribuée. Voir Sommervogel, *Bibl.*, t. VIII, col. 181. — Dans une *Déclaration sur des écrits supposés*, plaquette, Paris, 1732, le P. Tournemine désavoue des lettres qui lui étaient attribuées dans *Anecdotes ou mémoires secrets sur la Constitution Unigenitus*, s. l., 1730-1733 (par Jos.-Fr. Bourgoin de Villefaure). — Dans les *Mémoires de Trévoux*, septembre 1715, le P. Tournemine publia un compte rendu sévère de l'ouvrage de l'abbé de Margon *Jansénisme démasqué*, Paris, 1715, qui n'accusait tout le parti janséniste de rien moins que de spinozisme et d'athéisme. L'irascible abbé déclara la guerre au P. Tournemine et aux jésuites et publia contre eux plusieurs brochures (voir Sommervogel, *op. cit.*, col. 187). — Le dernier travail du P. Tournemine est sa *Dissertation sur le fameux passage de l'historien Josèphe touchant Jésus-Christ*, dans *Mercure de France*, mai et août 1739; en italien, dans Zaccaria, *Raccolta*, t. II. La dissertation, interrompue par la mort du Père, fut achevée par l'abbé de Pompignan. L'auteur défend l'authenticité du fameux texte avec une érudition et des preuves auxquelles les partisans modernes de l'authenticité n'ont rien ajouté d'essentiel. — *Réflexions sur l'athéisme attribué à quelques peuples par les premiers missionnaires*, *Mém. de Tr.*, janvier 1717. — *De la liberté de penser sur la religion*, *Mém. de Tr.*, janvier 1736, reproduit dans Grosier, *op. cit.*, t. II, p. 330-343. — *Panégyrique de saint Louis, roi de France*, prononcé dans la chapelle du Louvre en présence de MM. de l'Académie française, le 25 août 1733, Paris, 1733. — *Mémoire sur une nouvelle édition des œuvres de saint François de Sales*, *Mém. de Tr.*, juillet 1736, inséré dans le t. I des *Œuvres* du saint, Paris, 1823. — *Projet d'un ouvrage sur l'origine des fables*, *Mém. de Tr.*, novembre et décembre 1702, février 1703. — *Instruction pour les régents* (jeunes professeurs des humanités de la Compagnie de Jésus), travail inédit publié par G. Dumas, *Histoire du Journal de Trévoux*, p. 171-181.

Mémoires de Trévoux, sept. 1739, p. 1964-1974 (éloge nécrologique); Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, Paris, 1727-1745, t. XLII, p. 167-183; de Backer, *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus*, t. III, col. 1175-1185; Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VIII, col. 179-194; G. Dumas, *Histoire du Journal de Trévoux*, Paris, 1936, p. 77-84.

J.-P. GRAUSEM.

TOUSSAINT Georges, moine bénédictin de la congrégation de Saint-Vanne, né à Saint-Dié au début du XVIII[e] siècle, profès à Munster en 1734, décédé dans ce monastère le 25 avril 1766. Lecteur de théologie à Ebersmunster, dom Toussaint a laissé plusieurs écrits dont les plus intéressants sont : *Traité dogmatique et moral sur le sacrement de mariage*, Saint-Dié, 1739, 2 vol. in-8°; — *Abrégé de la doctrine et de la discipline de l'Église touchant le sacrement de mariage*, Saint-Dié, in-12.

J. Godefroy, *Bibliothèque des bénédictins de la congrégation de Saint-Vanne*, 1925, p. 194-195.

J. MERCIER.

TOUSTAIN Charles-François, bénédictin français (1700-1754) — Il naquit à Repas, au diocèse de Séez, le 13 octobre 1700, commença ses études de latin dans la maison paternelle, puis les poursuivit au collège de Saint-Germer et entra au noviciat des bénédictins de Jumièges, où il fit profession le 20 juillet 1718. Il fut envoyé au monastère de Bonne-Nouvelle, au diocèse de Rouen, où il s'adonna à l'étude des langues. Esprit très cultivé, il rédigea un grand nombre d'écrits de philosophie, de théologie et de morale. Il fut associé à dom Tassin pour éditer les *Œuvres* de saint Théodore Studite et fit des *Dissertations* et des *Notes* pour éclairer les points restés obscurs de la vie et de la doctrine de ce saint. En 1730, il vint à l'abbaye de Saint-Ouen, puis en 1747, à Paris, d'abord à Saint-Germain-des-Prés et ensuite aux Blancs-Manteaux; enfin, tombé gravement malade, il se rendit à Saint-Denis, où il mourut le 1[er] juillet 1754.

Dom Toustain a publié des *Remontrances adressées aux RR. PP. supérieurs de la congrégation de Saint-Maur assemblés pour la tenue du chapitre général de 1733*, in-4°, Paris, 1733. — *La vérité persécutée par l'erreur* ou *Recueil de divers ouvrages des saints Pères sur les grandes persécutions des huit premiers siècles de l'Église, pour prémunir les fidèles contre la séduction et la violence des novateurs*, 2 vol. in-12, La Haye, 1733. La préface de ce livre est très favorable au jansénisme : la vérité est toujours persécutée par l'erreur; or, le jansénisme est persécuté, il est donc la vérité (*Mémoires de Trévoux*, septembre 1733, p. 1684-1685). Le t. II cite de nombreuses lettres de saint Théodore Studite. — *De l'autorité des miracles dans l'Église*, In-4°, Paris, 1734. — *Dissertatio historica de simoniacis apud Græcos, sæculo octavo, et de turbis quæ eorum occasione concitatæ sunt.* — *Dissertatio qua demonstratur viginti duo canones qui vulgo tribuuntur septimæ synodo generali non fuisse ab eo conditos neque editos.* — *Disquisitio de Paulicianorum origine, nomine, historia, progressu usque ad S. Theodori Studitæ tempora, deque variorum hæreticorum discrimine.* Ces trois écrits n'ont pas été publiés; ils devaient être utilisés dans l'édition des œuvres de saint Théodore (Bibl. nat., fonds Saint-Germain, *12 531*). — *Recherches sur la manière de prononcer les paroles de la liturgie chez les Grecs et les Orientaux, où l'on réfute la dissertation du P. Le Brun, sur le même sujet, et l'on éclaircit la signification de l'ancienne rubrique μυστικῶς, ou Secreto, et des autres termes, qui semblent annoncer le silence et le secret des Saints Mystères.* Cet ouvrage est resté manuscrit. — Il en est de même de l'*Histoire de l'abbaye de Saint-Wandrille depuis l'introduction de la réforme de Saint-Maur*, composée en collaboration avec dom Tassin; elle se trouve à la bibliothèque de Rouen, ms. *1223*. — Dom Toustain travailla très activement pendant plus de vingt ans, avec dom Tassin, à l'édition des œuvres de Théodore Studite, qui n'a pas paru. — Les *Éclaircissements sur la diplomatique*, restés inédits, sont une critique de l'ouvrage de Terrisse, intitulé : *Justification du Mémoire sur l'origine de l'abbaye de Saint-Victor en Caux, contre la Défense des titres et des droits de l'abbaye de Saint-Ouen.* — Enfin et surtout l'ouvrage composé en collaboration avec Tassin sous le titre : *Nouveau traité de diplomatique, où l'on examine les fondements de cet art, on établit des règles sur le discernement des titres, et l'on expose historiquement les caractères des bulles pontificales et des diplômes donnés en chaque siècle. Avec des éclaircissements sur un nombre considérable de points d'histoire, de chronologie, de littérature, de critique et de discipline, et la réfutation de diverses accusations intentées contre beaucoup d'archives célèbres et surtout contre celles des anciennes églises*, par deux religieux bénédictins de la congrégation de Saint-Maur, 6 vol. in-4°, Paris, 1750-1765. Le t. II était à moitié imprimé, lorsque Toustain mourut; le volume parut en 1755, avec un *Éloge historique* de dom Toustain.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XLII, p. 72; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. XLV, col. 557; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. XXV, p. 204-206; Glaire, *Dictionnaire des sciences ecclésiastiques*, t. II, col. 2309; Tassin, *Histoire littéraire de la Congrégation de Saint-Maur*, p. 704-715; François, *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de Saint-Benoît*, t. III, p. 145-154; Le Breton, *Biographie normande*, 3 vol. in-8°, Paris, 1856-1861, t. III, p. 501; Frère, *Manuel du bibliographe normand*, 2 vol. in-8°, Rouen, 1860, t. II, p. 570; Oursel, *Nouvelle biographie normande*, 2 vol. in-8°, Paris, 1888, t. II, p. 525; Sauvage, *L'école de Bonne-Nouvelle*, in-12, Rouen, 1872, p. 17-18; De Lama, *Bibliographie des écrivains de la congrégation de Saint-Maur*, avec le concours des bénédictins de l'abbaye de Solesmes, in-12, Paris, 1882, p. 523-528; Gigas, *Lettre des bénédictins de la congrégation de Saint-Maur*, 2 vol. in-8°, Copenhague, 1892-1893, t. II, p. 236-237, 307-320; *Nouveau supplément à l'histoire littéraire de la congrégation de Saint-Maur, Notes de Henry Wilhelm*, 3 vol. in-8°, Paris, 1908-1932, t. II, p. 245-246; Hurter, *Nomenclator*, 3[e] éd., t. IV, col. 1592-1594; *Kirchenlexicon*, t. XI, col. 1918-1919.

J. CARREYRE.

TRADITEURS. — C'est le nom dont furent flétris, durant la grande persécution, les chrétiens qui livrèrent au gouvernement romain soit les Livres saints, soit les objets du culte. En février 303, Galère avait obtenu de Dioclétien le premier édit de persécution générale : les assemblées chrétiennes seraient interdites, les églises démolies et les magistrats devraient rechercher, pour les détruire, les livres saints des chrétiens et les objets servant à leur culte. Sauf dans la région des Gaules et en Espagne, domaine de Constance Chlore, ces mesures furent exécutées dans tout l'empire avec beaucoup de rigueur et les dignitaires ecclésiastiques, évêques ou diacres, mis en demeure de livrer les livres et les autres objets dont ils avaient la garde.

L'attitude de ceux qui étaient sommés d'agir ainsi fut assez variable. Il ne semble pas qu'une ligne générale de conduite eût été prescrite. Les enquêtes faites postérieurement à la grande persécution, quand le donatisme eut mis à l'ordre du jour cette question des traditeurs, montrent les réactions fort diverses qui suivirent les réquisitions des magistrats. Les uns refusèrent de rien livrer, s'exposant aux peines graves prévues par l'édit; quelques-uns allèrent même jusqu'à se dénoncer comme détenteurs des objets recherchés, déclarant que, sous aucun prétexte, ils ne les livreraient, recherchant ainsi une occasion d'être confesseurs de la foi. D'autres se crurent habiles en donnant le change aux inquisiteurs et en leur remettant des papiers sans valeur ou même des livres hérétiques, bien dignes d'être brûlés. Ainsi fit par exemple l'évêque de Carthage, qui en témoigne lui-même dans sa lettre à Secundus de Tigisi. D'autres enfin, par manque de courage et d'esprit chrétien, remirent aux autorités, pour être détruits, tout ou partie des livres et des objets sacrés dont ils avaient le dépôt. C'est à

ces derniers que fut appliqué le nom de traditeurs. Il fut étendu, un peu plus tard, à ceux qui avaient livré le nom de leurs frères et entraîné des poursuites contre ceux-ci.

Dès le début de la persécution l'acte des traditeurs fut considéré comme une faute grave, s'apparentant jusqu'à un certain point à l'idolâtrie : si ce n'était pas un hommage rendu aux faux dieux, c'était d'abord une atteinte portée à l'honneur du vrai Dieu dont l'Écriture était la parole authentique. C'était à tout le moins un manque de courage dans la confession du nom du Christ. Ces défaillances ne furent pas rares. L'enquête impériale menée en 319 à propos de Silvanus de Cirta révéla qu'un certain nombre d'évêques, réunis en 305 à Cirta pour procéder à une élection épiscopale, s'étaient convaincus mutuellement d'avoir commis le crime de « tradition » et s'étaient mutuellement absous de cette faute. Cela n'empêcha pas ces singuliers prélats de clabauder peu après contre Mensurius de Carthage, qu'ils accusèrent de tradition, à cause des révélations faites par celui-ci dans sa lettre à Secundus de Tigisi. S'il était loisible d'ergoter sur le cas de Mensurius, qui s'était donné l'apparence d'obéir à des ordres impies, ce n'était pas à des traditeurs avérés qu'il appartenait de le faire. Plus coupable encore fut l'attitude de ces évêques quand, après l'élection de Cécilien au siège de Carthage, ils contestèrent violemment la validité de son ordination, sous prétexte qu'elle lui avait été conférée par Félix d'Aptonge, qu'ils accusèrent ouvertement de tradition.

A ce moment, en effet, s'était formée en Afrique une opinion erronée, qui semblait devoir s'imposer à tous les esprits. Faute grave contre le Saint-Esprit, le crime de tradition retirait à celui qui s'en rendait coupable les pouvoirs qu'il tenait de cet Esprit même. C'était, en somme, le prolongement sur le plan moral des vues que Cyprien et l'Église d'Afrique avaient fait valoir dans la question de la validité du baptême des hérétiques. « Comment, disait Cyprien, le ministre hérétique pourrait-il donner l'Esprit-Saint qu'il ne possède pas, puisque dans l'Église seule se trouvent, avec la vraie foi, les charismes qui l'accompagnent? » Et l'on disait maintenant : « Comment le traditeur pourrait-il conférer l'Esprit qu'il ne possède plus, l'ayant chassé de son âme par son crime? » Sans avoir été fait au début d'une manière très explicite, ce raisonnement spécieux était certainement sous-jacent à l'action entreprise contre Cécilien par les 70 évêques qui, se rassemblant à Carthage en 312, prononcèrent la déchéance de Cécilien, parce que la consécration lui avait été donnée par le « traditeur » Félix d'Aptonge. Les premières réactions de Cécilien et de ses partisans montrent bien que tous admettaient implicitement la majeure du raisonnement des adversaires : le crime de tradition fait perdre au coupable ses pouvoirs d'ordination. Ce qu'ils contestaient, c'était la mineure : Félix s'est rendu coupable du crime de tradition. C'est autour de la question de fait que se multiplieront les discussions et les enquêtes, lesquelles se renouvelleront encore après que la question de droit aura été soulevée et tranchée dans le sens que nous allons dire. La *purgatio Felicis* en 315 mit en lumière la parfaite innocence de Félix, le consécrateur de Cécilien, et cette *purgatio* fut considérée comme un succès considérable par les partisans du primat de Carthage.

Mais, entre temps, la question de droit avait reçu de la part de l'Église d'Occident une solution décisive. Du fait même des appels successifs des « donatistes » à une intervention étrangère dans le conflit africain, des points de vue allaient être découverts qui allaient changer tout l'aspect du problème. Les idées de l'Afrique relatives à la répercussion sur la validité des sacrements de l'indignité du ministre n'étaient pas celles de l'Église romaine, ni, en général, de l'Église d'Occident. Porté devant le pape Miltiade qu'assistaient des prélats d'Italie et des Gaules, le différend entre Cécilien et son concurrent Majorin fut tranché une première fois en faveur de l'archevêque en possession. Mais la procédure ne fait pas encore mention de l'invalidité prétendue du sacre de Cécilien, à cause du crime de tradition reproché à son consécrateur. C'est seulement une année plus tard, en août 314, que, sur nouvel appel des adversaires de Cécilien, la question de fond fut abordée au concile d'Arles, qui doit être considéré comme un concile général de tout l'Occident. Il reste peu de choses des procès-verbaux de cette assemblée, mais les canons montrent bien que l'on y traita non pas seulement du crime de tradition et de ses conséquences, mais, de manière plus générale encore, de l'influence sur la validité des sacrements des dispositions du ministre qui le confère. Le can. 13 condamne à la peine de déposition tout clerc convaincu par un acte public d'avoir livré les Écritures, les vases sacrés ou le nom de ses frères. Telle est la sanction canonique prononcée contre le crime en question. Mais en même temps il déclare valide l'ordination conférée par un traditeur. *De his qui Scripturas sanctas tradidisse dicuntur vel vasa dominica vel nomina fratrum suorum placuit nobis ut quicunque eorum ex actis publicis fuerit detectus, non verbis nudis, ab ordine cleri amoveatur. Nam si iidem aliquos ordinasse fuerint deprehensi et de his quos ordinaverint ratio subsistit, non illis obsit ordinatio.* Mansi, *Concil.*, t. II, col. 472. La question de droit était ainsi réglée et le canon 8ᵉ, qui traite de la validité du baptême conféré par les hérétiques et s'élève contre la coutume africaine à ce sujet qui doit être corrigée, montre bien que les deux décisions du concile en matière de sacrements s'inspirent d'une donnée plus générale sur l'efficacité des rites sacrés.

Les décisions on ne peut plus sages du concile d'Arles ne devaient pas amener la fin du schisme donatiste. S'exaspérant dans son opposition, le « parti de Majorin », devenu le « parti de Donat » continuera pendant des siècles à accabler de ses sarcasmes et de ses malédictions « l'Église des traditeurs », alors qu'il se présente lui-même comme l' « Église des martyrs ».

Tout l'essentiel de la bibliographie aux art. DONAT et DONATISME, t. IV, col. 1687 sq., 1701 sq.

É. AMANN.

TRADITION — Les mots *traditio*, *tradere*, présentent, dans le langage profane comme dans le langage chrétien, des sens quelque peu différents, quoique apparentés. L'expression *tradere* revient fréquemment dans les Livres saints, mais toujours avec le même sens général de donner, communiquer, livrer, faire part à d'autres, et c'est ainsi qu'on arrive à la signification qui touche de près notre étude : « communiquer un enseignement. » La tradition est l'enseignement communiqué ou encore l'acte même de communiquer cet enseignement. Le substantif *traditio*, surtout employé au pluriel, indique plutôt les doctrines transmises par cet enseignement. Les Pères, les conciles, les documents pontificaux et notamment l'encyclique *Pascendi* nous en fourniront maints exemples.

Ces expressions ne sont d'ailleurs pas propres au christianisme. Les auteurs profanes retiennent à peu près les mêmes significations. Les religions païennes ont aussi leurs « traditions ». L'islamisme, si attaché à la lettre du Coran, a vu cependant des scissions se produire en raison de traditions différentes, surtout de la part des sounnites. Voir ici MAHOMÉTISME, t. IX, col. 1606 sq. Les Juifs avaient leurs traditions; cf. Matth., XV, 2, 3; Gal., I, 14. Les hérétiques prétendaient s'appuyer, eux aussi, sur des traditions;

cf. Col., II, 8. Justin reproche aux mystères de Mithra de procéder de traditions démoniaques, imitant les mystères chrétiens. *Apol.*, I, 66, *P. G.*, t. VI, col. 428. Hippolyte parle des hérésiarques qui ont transmis (παραδιδόντες) les enseignements des magiciens. *Philosoph.*, l. IV, c. XLII, n. 1, *P. G.*, t. XVI *c*, col. 3104 C. Lucifer de Cagliari parle de la « tradition arienne ». *De non conveniendo cum hæreticis*, c. V, *P. L.*, t. XIII, col. 774 D. On trouvera quelques développements de ces considérations générales dans A. Deneffe, S. J., *Der Traditionsbegriff*, Munster-en-W., 1931, p. 3-17, et surtout dans J. Ranft, *Der Ursprung des katholischen Traditionsprinzips*, Wurzbourg, 1931, p. 79-112.

La tradition que nous avons à étudier ici est la tradition doctrinale : enseignement oralement transmis des vérités chrétiennes. On exposera successivement : I. L'enseignement de la Sainte Écriture. II. L'enseignement des Pères, col. 1256. III. L'enseignement des papes et des conciles, spécialement du concile de Trente, col. 1300. IV. L'enseignement des théologiens postérieurs au concile de Trente, col. 1320. V. Synthèse, col. 1347.

I. L'ENSEIGNEMENT DE LA SAINTE ÉCRITURE. — *I. LE MOT.* — 1° *Ancien Testament.* — Chez les Septante, on ne trouve pas les mots παράδοσις ou παραδιδόναι dans le sens précis de transmission d'un dogme de la foi. C'est toujours le sens de « livrer aux ennemis », Jer., XXXII (Vulg.), 4; XXXIV, 2; Jud., XI, 30; ou « livrer au châtiment », II Esdr., VII, 26. Une fois cependant, dans Esther, XVI, 7, *tradere* a le sens de transmettre un document historique et, dans le livre non canonique d'Esdras, celui de donner (Septante, I Esdr., IX, 39; Vulg., III Esdr., IX, 39). Voir le texte parallèle dans II Esdr., VIII, 1.

La Vulgate de l'Ancien Testament emploie à deux reprises le mot *tradere* pour marquer la manifestation d'une révélation divine. Ex., XVII, 14; Bar., III, 37. *Tradere* signifie aussi confier, remettre en dépôt. Deut., V, 22; XXXI, 9; II Par., XXXIV, 15, 18; Eccli., prol. (LXX, excepté le dernier texte, διδόναι). L'ancienne Vulgate traduisait διδόναι par *dare* dans Bar., III, 27; Ex., XVII, 14; Deut., V, 22; XXXI, 9.

2° *Nouveau Testament.* — Dans le Nouveau Testament, les mots παράδοσις, παραδιδόναι, en relation avec les enseignements de la révélation, sont employés par saint Luc, saint Paul, saint Pierre et saint Jude. Luc., I, 2; Act., VI, 14; XVI, 4; I Thess., II, 8; II Thess., II, 15; III, 6; I Cor., XI, 2; Gal., I, 14. Dans tous ces textes, excepté I Cor., XI, 2, où παραδόσεις est traduit par *præcepta*, l'équivalent latin de παραδιδόναι et de παράδοσις est *tradere, traditio*. On transmet ce qu'on a reçu; cf. I Cor., XI, 23; XV, 3 sq. Sur l'emploi du mot « tradition » chez saint Paul, voir A. Merk, S. J., *Traditionis momentum apud S. Paulum*, dans *Verbum Domini*, Rome, 1924, p. 332 sq.; 362 sq. Voir également II Pet., II, 21; Jud., 3.

L'équivalence de παραδιδόναι (transmettre) et de διδόναι (donner) apparaît en plusieurs textes du Nouveau Testament. Comparer Matth., XI, 27, avec Joa., X, 29; Rom., VIII, 32 avec Joa., III, 16. Cf. Joa., XVII, 8, 14. Mais on trouve d'autres équivalences qui auront plus tard leur répercussion sur le langage des Pères eux-mêmes : celles de κηρύσσειν, διδάσκειν et εὐαγγελίζεσθαι. Équivalence de κηρύσσειν et λέγειν, Matth., IV, 17; κηρύσσειν et εὐαγγελίζεσθαι, Luc, VIII, 1; διδάσκειν et κηρύσσειν, Matth., XI, 2, διδάσκειν et λέγειν, Matth., V, 2. On trouve aussi seuls κηρύσσειν, Marc., I, 38, 39; Apoc., V, 2; Matth., X, 27; XXVIII, 20; Luc., IX, 2; ou encore διαμαρτύρεσθαι et λαλεῖν, Act., VIII, 25, ou encore ἀγγέλλειν avec ses composés ἀναγγέλλειν, Act., XX, 20; I Pet., I, 12; ἀπαγγέλλειν, Act., XXVI, 20; καταγγέλλειν.

II. LA CHOSE. — 1° *Considérations générales.* — Les auteurs font valoir, en faveur de l'existence de doctrines transmises simplement d'une façon orale, le fait qu'avant la loi écrite de Moïse, la révélation d'un Messie futur et d'autres vérités religieuses se transmettaient de génération en génération par la succession des patriarches. Cf. *Conc. Trid.*, sess. VI, c. II, Denz.-Bannw., n. 791. De Moïse au Christ, malgré l'existence de livres sacrés, il y eut encore de nombreuses traditions orales transmises par le ministère des prêtres et des prophètes et reçues par tous comme divines. Ces traditions non seulement expliquent des vérités exprimées plus confusément dans l'Écriture, mais encore proposent certaines vérités qu'on chercherait en vain dans l'Écriture : par exemple, l'autorité divine des Livres saints et le canon des Écritures. Toutefois ces indications de l'Ancien Testament ne sauraient constituer une preuve certaine de l'existence de traditions spécifiquement chrétiennes. Un texte de Jer., XXXI, 33, retenu par le concile, pour prouver l'existence des traditions s'attache à décrire un des caractères de la Nouvelle Alliance, dans laquelle les relations de Dieu aux hommes seront plus intimes que dans l'Ancienne : la loi ne sera pas écrite sur des tables de pierre; elle le sera dans les cœurs. C'est vraisemblablement dans cette opposition des lois écrites et de la loi imprimée dans l'âme, que les Pères de Trente ont voulu trouver une allusion — lointaine et sans fondement réel — au sujet qui nous occupe.

Les considérations générales relatives à la manière d'agir du Christ et des apôtres fournissent un fondement plus solide. Le Nouveau Testament, en effet, laisse entendre que la « bonne nouvelle » fut, en grande partie, transmise oralement. Le Christ lui-même n'a rien écrit et n'a intimé à aucun apôtre l'ordre d'écrire; mais il leur a commandé expressément de prêcher sa doctrine et de s'en faire les témoins autorisés par toute la terre avec, pour les auditeurs, l'obligation d'y adhérer. Cf. Matth., X, 7; XXVIII, 18-20; Marc., XVI, 15. Aussi les apôtres n'ont-ils jamais écrit *ex professo* de traités de doctrine et n'ont-ils jamais envisagé un enseignement écrit comme faisant partie de leur mandat apostolique. Bien plus, un certain nombre d'entre eux n'ont laissé aucun écrit, bien que tous se soient acquittés parfaitement de leur devoir. Ceux qui ont laissé des écrits n'ont pris la plume qu'occasionnellement pour défendre ou expliquer certains points du dogme ou de la morale selon les nécessités des circonstances ou pour répondre à la demande qui leur en était faite. Voir en ce sens Bellarmin, *De verbo Dei*, l. IV, c. IV, se référant à Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. III, c. XXIV (évang. de S. Matthieu); l. II, c. XV (S. Marc); l. III, c. XXIV (S. Luc et S. Jean).

Un enseignement oral est d'ailleurs très conforme à la description que nous donne, à la période apostolique, l'auteur de l'épître aux Hébreux parlant du « message salutaire qui, annoncé d'abord par le Seigneur, nous a été sûrement transmis par ceux qui l'ont entendu de lui ». Heb., II, 3. Il s'agit donc bien d'un magistère vivant, auquel participent les apôtres, prédicateurs de la vérité qu'ils ont reçue de Jésus et dont ils doivent être les témoins quand, revêtus de la force du Saint-Esprit, ils iront prêcher l'évangile jusqu'aux extrémités de la terre. Act., I, 8; cf. IX, 15.

2° *Enseignement explicite.* — 1. *Les textes.* — Ce dernier texte, Act., IX, 15, concerne plus spécialement la prédication de saint Paul : or, personne, mieux que Paul, n'a mis en évidence l'existence de traditions doctrinales non écrites. Il renvoie, en effet, les fidèles de Corinthe aux doctrines qu'il leur a transmises verbalement : « Je vous loue de ce que vous retenez mes instructions, telles que je vous les ai données, καθὼς παρέδωκα ὑμῖν, τὰς παραδόσεις κατέχετε. » I Cor.,

xi, 2. Pour préciser la signification de ce texte, il faut le rapprocher de II Thess., ii, 15, auquel il s'apparente par l'expression : « Ainsi donc, frères, demeurez fermes et gardez les enseignements que vous avez reçus, τὰς παραδόσεις ἃς ἐδιδάχθητε, soit de vive voix, soit par notre lettre, εἴτε διὰ λόγου εἴτε δι' ἐπιστολῆς ἡμῶν. » La force de l'argument n'est donc pas uniquement dans le *tenete traditiones* de la Vulgate. C'est sur la disjonction qui suit, que l'exégète devra surtout insister : instructions ou enseignements soit écrits, soit oraux : Εἴτε δι' ἐπιστολῆς, c'est l'Écriture; εἴτε διὰ λόγου, c'est la tradition, au sens où nous l'entendons. Sur l'enseignement ainsi reçu, voir Rom., xvi, 17; I Cor., xi, 23; xv, 1-2; Phil., iv, 9; Gal., i, 9; Col., ii, 1; I Thess., iv, 1-2; I Joa., ii, 21-24.

Cet enseignement oral, Paul recommande à son disciple Timothée d'en « garder fidèlement le dépôt et d'éviter les discours vains et profanes ». I Tim., vi, 20. Avant de mourir, il l'exhorte à « conserver le fidèle souvenir des saintes instructions reçues », II Tim., i, 13, à « garder le bon dépôt », *ibid.*, 14; à « confier à des hommes sûrs, capables d'en instruire les autres, les enseignements reçus de lui en présence de nombreux témoins ». *Ibid.*, ii, 2, etc.

Cette insistance de saint Paul à recommander un enseignement oral, fidèle à la doctrine transmise par les apôtres, montre qu'aux temps apostoliques les traditions orales étaient la principale source des vérités révélées et qu'une telle économie durait encore après la mort des apôtres dans la génération immédiatement postérieure. Cf. Ranft, *op. cit.*, 6e partie, p. 207-316.

2. *Portée de ces textes.* — Pour juger de la portée de ces textes, il faut se rappeler le point précis de la controverse entre catholiques et protestants. Ceux-ci ne nient pas absolument l'existence d'une tradition concernant les vérités révélées; ils nient simplement qu'un tel enseignement puisse être distinct et indépendant de l'Écriture : tradition purement complétive de l'Écriture, dont les points obscurs sont mis par elle en meilleure évidence. Pour les catholiques, la tradition peut être un enseignement de vérités qui ou bien débordent les vérités de l'Écriture ou bien s'ajoutent à ces vérités; il s'agit donc d'une tradition susceptible d'être à la base d'un enseignement doctrinal distinct.

L'Écriture, à vrai dire, ne nous fournit aucun texte positif et d'interprétation certaine, dont nous pourrions déduire l'existence, après l'achèvement de toutes les Écritures, d'un enseignement oral, constitutif d'une doctrine distincte des doctrines scripturaires. Mais pourquoi exigerait-on sur ce point un enseignement proprement scripturaire? Comment d'ailleurs concevoir que des écrits occasionnels, même pris dans leur ensemble, puissent constituer un corps complet de doctrine révélée? Ce serait contraire à la nature des choses. Voir, sur ce point, Bainvel, *De magisterio vivo et traditione*, Paris, 1905, p. 37, et Van Noort, *De fontibus revelationis*, n. 144. Mais, de plus, il faut considérer que la controverse avec les protestants porte non seulement sur l'existence de traditions (au pluriel) doctrinales distinctes de l'enseignement scripturaire, mais encore sur l'institution dans l'Église d'un organe transmetteur de ces traditions, à savoir d'un magistère vivant.

Or, des textes cités plus haut, on doit tirer les conclusions suivantes : *a)* Le Christ a voulu instituer dans son Église un tel organe doctrinal, fidèle gardien et transmetteur des doctrines reçues de son enseignement divin, les apôtres et leurs successeurs ne faisant que dispenser aux fidèles les vérités confiées à eux par leur Maître ou par l'Esprit-Saint : « Allez, enseignez toutes les nations..., leur apprenant à garder tout ce que je vous ai commandé. » Matth., xxviii, 19. — *b)* Cette institution doit durer dans l'Église jusqu'à la fin du monde : dans cette transmission fidèle, Jésus est avec les siens jusqu'à la fin des temps; cf. I Tim., vi, 14, où Paul recommande à Timothée de garder le commandement sans tache et sans reproche, jusqu'à la « manifestation de Notre-Seigneur Jésus-Christ ». — *c)* Un tel organe est, de plus, doué de l'indéfectibilité : « Je suis avec vous. » En affirmant que « Dieu est avec quelqu'un », l'Écriture indique une assistance particulière de Dieu dont l'efficacité est absolue pour atteindre la fin en vue de laquelle cette assistance est donnée. Or, aux apôtres et à leurs successeurs est promise l'assistance du Christ, en vue expressément de la prédication de l'évangile contenant la révélation chrétienne. — *d)* L'assistance du Christ se fera sentir non d'une manière intermittente, mais continuellement : « Je suis avec vous tous les jours, *omnibus diebus* », c'est-à-dire à n'importe quelle époque, à n'importe quel moment. Jésus promet à ses apôtres « l'Esprit de vérité », qu'ils connaîtront, « parce qu'il demeurera avec eux et sera en eux ». Joa., xiv, 17. Paul, d'ailleurs, rappelle que c'est Jésus qui a fait les uns apôtres, d'autres prophètes, d'autres évangélistes, d'autres pasteurs et docteurs, en vue du perfectionnement des saints, pour l'œuvre du ministère, pour l'édification du corps du Christ, jusqu'à ce que nous soyons tous parvenus à l'unité de la foi et de la connaissance du Fils de Dieu », etc., Eph., iv, 11-13; il s'agit donc d'une œuvre continue et pour laquelle l'assistance du Christ doit être continue. — *e)* Enfin il n'est pas possible d'interpréter les indications générales du Nouveau Testament et surtout les affirmations très explicites de saint Paul sans recourir à l'idée d'un organe de la tradition dans l'Église, organe de prédication orale et toujours vivante : *Docete, prædicate.* Cf. Billot, *De immutabilitate traditionis*, Rome, 1907, c. i, p. 11-17.

L'existence dans l'Église de traditions doctrinales et d'une tradition vivante, organe institué par le Christ pour nous proposer les traditions doctrinales et, en général, toutes les vérités révélées, tel est l'enseignement qui résulte de notre examen des indications scripturaires. Déjà apparaissent les deux aspects — aspect objectif et aspect formel — de la tradition, telle que la conçoivent des théologiens récents.

II. Enseignement des Pères. — *I. La tradition chez les Pères des trois premiers siècles.* — 1° *Les Pères apostoliques et les apologistes.* — Un indice très certain de l'autorité reconnue à l'enseignement oral dès le début de l'ère chrétienne, c'est le fait que les anciens documents rapportent avec respect les *logia* du Seigneur et les paroles des « anciens », apôtres ou disciples immédiats des apôtres. Sans doute il faut n'avancer cet argument qu'avec les réserves nécessaires sur l'origine véritable des *logia* ou des *agrapha*. Voir Vaganay, *Agrapha* dans le *Supplément du Dict. de la Bible*, t. i, col. 159 sq. Toutefois, malgré les défectuosités des paroles elles-mêmes dont l'authenticité présente le plus de garantie, « la question de la révérence que l'on a pour les *logia* du Sauveur et pour l'Écriture en général n'est pas en cause. Ce respect toujours profond se manifeste clairement ». *Ibid.*, col. 190. Et c'est bien là un indice de valeur en faveur de l'existence et de l'autorité d'une transmission orale des enseignements du Sauveur. Aujourd'hui, d'ailleurs, après les controverses qui ont duré plusieurs siècles, catholiques et protestants sont d'accord pour affirmer que, dans l'Église naissante, la doctrine chrétienne fut un enseignement vivant se conservant surtout par la tradition orale. Cf. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. i, 5e édit., Tubingue, 1931, p. 173-181; Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. i, 3e édit., 1920, p. 210; Krueger, art. *Tradition* (iii. *Dog-*

mengeschichtlich), dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. v, col. 1249-1250.

Les mots παράδοσις et παραδιδόναι, que la théologie postérieure consacrera pour désigner cet enseignement oral, sont d'un usage encore peu fréquent dans la théologie des deux premiers siècles. Le mot παράδοσις surtout ne se lit que quatre fois dans les écrits des premiers Pères : Justin, *Dial.*, 38, *P. G.*, t. vi, col. 557 B; Tatien, *Adv. Græcos*, xxxix, *ibid.*, col. 881 BC; Clément d'Alexandrie, faisant allusion à un passage de l'apocryphe *Prédication de Pierre*, *Strom.*, VI, v, *P. G.*, t. ix, col. 260A. Seule la *I*ª *Clementis*, vii, 2, l'applique à l'enseignement chrétien : ὁ... τῆς παραδόσεως ἡμῶν κανών, *I Cor.*, xix, 2; cf. li, 2; xxxi, 1; xxxii, 4; l, 2, dans Funk, *Patres apostolici*, t. i. Sur cette formule, voir Batiffol, *L'Église naissante*, 11ᵉ édit., Paris, 1927, p. 150-151; Harnack, *Einführung in die alte Kirchengeschichte : Das Schreiben der römischen Kirche*, Leipzig, 1929, p. 108.

Le verbe παραδιδόναι est plus employé, mais sans signification bien caractérisée. On le trouve surtout chez Justin; *Apol.*, i, 53; cf. 60; *Dial.*, 42 (enseignements des prophètes et des Écritures anciennes); *Apol.*, i, 49; cf. 66 (doctrine des apôtres); *Apol.*. i, 6 (instruction des chrétiens) et surtout *Dial.*, 49; cf. 41, 70; *Apol.*, i, 66 (enseignement transmis du Christ), *P. G.*, t. vi, col. 408 AB, 420 A, 565 A, 401 A, 428 C, 337 A, 584 AB, 564 B, 640 B, 428 C. Voir aussi la *Prédication de Pierre*, citée par Clément d'Alexandrie, *Strom.*, VI, v, *P. G.*, t. ix, col. 261 A. Un sens général se dégage toutefois de ces textes, celui d'un enseignement soit oral, soit écrit. Le sens précis d'enseignement oral ne se trouve que chez Polycarpe, *Phil.*, vii, 2, où l'auteur oppose aux fausses interprétations des *logia* du Sauveur « la parole transmise dès le début », τὸν ἐξ ἀρχῆς παραδοθέντα λόγον.

Quand à l'idée de tradition, elle apparaît déjà nettement « sous le triple aspect de dépôt transmis, de magistère vivant et de transmission par succession ». Voir Damien van den Eynde, *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*, Gembloux-Paris, 1933, p. 53.

1. *La Didachè.* — Le titre seul et le début de ce petit traité indiquent un dépôt provenant des apôtres; c'est « la doctrine du Seigneur (annoncée) aux nations par les douze Apôtres », dépôt que l'on accepte en recevant le baptême, vii, 1, et dont on se sert pour éprouver les prédicateurs itinérants. xi, 1-2. « Quiconque veut détourner du chemin de la *Didachè* enseigne en dehors de Dieu ». vi, 1. A ce dépôt, la *Didachè* applique Deut., xii, 32 : « Garde ce que tu as reçu, sans rien ajouter, ni rien retrancher. » iv, 13. Aussi faut-il témoigner une haute estime « à ceux qui enseignent » et se souvenir de ceux qui annoncent la parole de Dieu. xi, 1, 2; cf. iv, 1. Dès lors les apôtres doivent être reçus comme le Seigneur, xi, 3, 4-6; les prophètes, cf. x, 7; xi, 3, 7-11; xiii, 1, 3, 6; xv, 1, 2, parlent « en esprit », xi, 7-9, et, une fois reconnus comme tels, doivent avoir toute liberté pour accomplir les prières de l'action de grâces. x, 7. La communauté pourvoira à leurs nécessités, car ils sont les « grands-prêtres » des chrétiens, xiii, 1-6; elle pourvoira pareillement à celle des docteurs ou didascales, xiii, 2; cf. xv, 1. S'il n'y a pas de prophètes pour enseigner, la communauté devra « se choisir des évêques et des diacres, dignes du Seigneur, doux, désintéressés, véridiques et éprouvés », car « ils remplissent, eux aussi, auprès (d'elle) le ministère des prophètes et des docteurs » et ils ont droit au même honneur ». xv, 1-2. Sur les rapports des évêques et des diacres aux prophètes et aux docteurs de la *Didachè*, voir Évêques, t. v, col. 1663.

De tous ces textes se dégage nettement l'idée d'un magistère chargé de l'enseignement. Par contre l'idée de succession dans ce magistère ne s'affirme pas avec la même netteté. Au fait, nous sommes encore au premier stade de l'organisation ecclésiastique, dans lequel la hiérarchie locale commence seulement à se substituer à la hiérarchie itinérante des apôtres, prophètes et docteurs. On sent néanmoins qu'un lien intime unit celle-là à celle-ci et, par delà la hiérarchie itinérante qui commence à disparaître, relie la communauté chrétienne au Seigneur lui-même.

2. *La I*ª *Clementis* est très affirmative sur la succession de la hiérarchie, dépositaire de l'autorité des apôtres, investie par conséquent de la double fonction de gouvernement et d'enseignement. Voir Clément, t. iii, col. 53, et Ordre, t. xi, col. 1215. Rappelons les textes importants :

« Les apôtres ont été dépêchés comme messagers de la bonne nouvelle par le Seigneur Jésus-Christ. Jésus-Christ a été envoyé par Dieu. Le Christ vient donc de Dieu et les apôtres viennent du Christ : ces deux choses découlent en bel ordre de la volonté de Dieu. » xlii, 1, 2. « Munis des instructions de Notre-Seigneur Jésus-Christ, pleinement convaincus par sa résurrection et affermis dans la parole de Dieu, ils s'en allèrent, avec l'assurance de l'Esprit-Saint, annoncer la bonne nouvelle, l'approche du royaume de Dieu. » xlii, 2. « Prêchant (κηρύσσοντες) donc à travers villes et campagnes, ils éprouvèrent dans l'Esprit leurs prémices et les instituèrent comme évêques et comme diacres des futurs croyants. » xlii, 4. « Prévoyant que des disputes surgiraient au sujet de la dignité de l'épiscopat, ils réglèrent qu'après la mort de ceux qu'ils avaient institués, d'autres hommes éprouvés succèderaient à leur ministère. » xliv, 1-2. « Ainsi ceux qui ont été mis en charge, soit par eux (les apôtres), soit plus tard par d'autres personnages éminents, avec l'approbation de toute la communauté... ne doivent pas être injustement rejetés. » xliv, 3.

Quoi qu'en ait dit Harnack, *Das Schreiben der römischen Kirche*, p. 97, et *Entstehung und Entwickelung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts*, Leipzig, 1910, p. 54, il s'agit bien ici d'une succession apostolique. D'après la *I*ª *Clementis*, les évêques, presbytres et diacres, institués par les apôtres ou ensuite par d'autres personnages éminents, se perpétuent dans l'Église pour y être chargés du gouvernement en général et de la fonction d'enseignement. Leur enseignement forme cette glorieuse et vénérable règle de la tradition dont il est question, vii, 2.

La « gnose » dont, à diverses reprises, parle l'épître, i, 2; xxvii, 7; xxxvi, 2; xl, 1; xli, 4; xlviii, 5, signifie, à une fois près (xxxvi, 2), un charisme dont l'objet paraît être la pénétration des Écritures; cf. xl, 1, et xlv, 2. Exprimer la gnose n'est pas autre chose qu'exposer la vérité chrétienne d'une manière savante, en utilisant les Écritures. Mais l'existence d'une telle gnose ne s'oppose pas à l'enseignement doctrinal par la hiérarchie.

3. *Le Pseudo-Barnabé*, tout comme la *Didachè*, recommande aux fidèles de « garder ce qu'ils ont reçu, sans rien ajouter, sans rien retrancher ». xix, 11, dans Funk, *op. cit.* La matière de ce dépôt, c'est la « gnose parfaite ». i, 5. Le terme est fréquent chez Barnabé, i, 5; ii, 3; v, 4; vi, 9; ix, 8; x, 10; xiii, 7; xviii, 1; xix, 1; xxi, 5, et comporte beaucoup de synonymes : sagesse, xvi, 9 (comparez xxi, 5), intelligence des mystères divins, ix, 8, 9; cf. ii, 3, et xxi, 5, où sont énumérées σοφία, σύνεσις, ἐπιστήμη, γνῶσις. Et ceci nous amène à retenir, comme ayant une signification identique, les verbes : savoir (ἐπιστάσθαι), i, 4; comprendre (συνιέναι), iv, 6; cf. vi, 5; x, 12; connaître (γινώσκειν), vii, 1; concevoir (νοεῖν), *ibid.*; méditer (μελετᾶν), iv, 11; cf. x, 11; recevoir des instructions (λαμβάνειν ἐν τῇ συνέσει δόγματα), x, 1; cf. x, 10; voir et comprendre les commandements (νοεῖν, βλέπειν τὰς ἐντολάς), x, 11, 12. Gnose, enseignement et doc-

trine sont donc, sous la plume de Barnabé, trois synonymes; cf. XVIII, 1. Et cela est confirmé par le caractère même de la seconde partie de la lettre, XVIII-XX, résumé de la catéchèse morale de l'Église.

Mais la « gnose » est aussi le don divin qui justifie la révélation exprimée dans les oracles de la Bible, ce que Barnabé appelle « les justifications du Seigneur », τὰ δικαιώματα τοῦ Κυρίου, I, 2; II, 1; IV, 11; XXI, 1-5; cf. XVI, 9; « les préceptes du Seigneur », αἱ ἐντολαί, IV, 11; VI, 1; IX, 5; X, 2; X, 11-12; XVI, 9; « les instructions du Seigneur », τὰ δόγματα τοῦ Κυρίου, I, 6; IX, 7; X, 1; X, 9-10; « la voie de la justice », ἡ ὁδὸς δικαιοσύνης, I, 4; V, 4; cf. I, 6; « la crainte de Dieu », φόβος τοῦ Θεοῦ, IV, 11; cf. I, 7; II, 2; XI, 11.

L'idée du dépôt doctrinal se complète chez Barnabé d'une intelligence des Écritures et des mystères, laquelle est un don de Dieu. Cette gnose n'est pas rattachée par l'auteur de l'épître à une hiérarchie visible. Elle est néanmoins une « science de la foi », cherchant à pénétrer le sens profond de la révélation par une raison illuminée de l'Esprit divin. Elle vise à l'accord parfait avec la doctrine du Christ, des apôtres et des Églises. Elle est un don divin accordé à l'homme dans l'initiation chrétienne. XVI, 8-10; cf. IV, 11. Loin de supprimer la foi qui nous vient des apôtres, V, 9, elle en est la perfection. I, 5. La doctrine des deux voies est un dépôt reçu, XIX, 1, dépôt qu'on doit conserver intact, XIX, 11, sans en rien retrancher, sans y rien ajouter. Mais est-ce par la voie de l'enseignement oral que ce dépôt a été transmis? Barnabé est muet sur ce point, comme sur l'existence d'un magistère vivant dans la hiérarchie.

4. *Saint Ignace d'Antioche* présente une notion du dépôt doctrinal plus fortement accentuée. Pour lui, la foi actuelle des Églises s'identifie avec la doctrine du Christ et des apôtres. Elle va « à l'évangile comme à la chair du Christ, aux apôtres comme au presbytérium de l'Église ». *Phil.*, V, 1, dans Funk, *op. cit.* Les prophètes sont dignes de notre amour, parce qu'ils annoncent l'Évangile, espèrent en Jésus-Christ et l'attendent... et ils sont unis au Christ. *Ibid.*, V, 2. Ignace écrit aux Éphésiens que le Christ est inséparable de notre vie; les évêques constitués aux extrémités de la terre sont unis au Christ par la foi, ἐν Ἰησοῦ Κριστοῦ γνώμῃ εἰσίν, *Eph.*, III, 2; IV, 1. Parce qu'ils vivent dans la vérité, les Éphésiens n'écoutent que Jésus qui leur parle réellement, *ibid.*, VI, 2; ils furent toujours d'accord avec les apôtres. XI, 2. Aux Magnésiens, il recommande de s'affermir dans les doctrines du Seigneur et des apôtres en union avec leur évêque, la couronne du presbytérium et les saints diacres. *Magn.*, XIII, 1. Pareillement, les Tralliens seront préservés de l'erreur s'ils se tiennent unis à Dieu, à Jésus-Christ, à leur évêque et aux préceptes des apôtres. *Trall.*, VII, 1; cf. *Philad.*, VII, 2; VIII, 1. Par contre, s'écartent de la vérité et du Christ, tous ceux qui accueillent une doctrine étrangère, un enseignement différent. Cf. *Eph.*, IX, 1; XVI, 2; *Philad.*, II, 1; *Magn.*, VIII, 1; *Trall.*, VI, 1; *Smyrn.*, II. Un tel enseignement vient du « prince de ce monde ». *Eph.*, XVII, 1.

Aucun doute sur la pensée qui dicte ces textes : l'enseignement actuel des Églises et de la hiérarchie ne fait qu'une réalité avec la prédication du Christ et des apôtres, parce qu'il la continue. Cf. M. Winkler, *Der Traditionsbegriff des Urchristentums bis Tertullian*, Munich, 1897, p. 37. Ignace emploie déjà à plusieurs reprises les mots κήρυγμα et κηρύττειν pour désigner cette prédication. *Philad.*, VII, 1, 2. C'est l'évêque, aidé du collège des presbytres, qui peut assurer l'unanimité des fidèles dans la foi : aussi est-ce une pressante recommandation de se grouper autour de l'évêque. Cf. *Trall.*, VI, 2; VII, 1; *Eph.*, XX; *Phil.*, III, 1-2. La succession apostolique est non moins nettement affirmée. Les Éphésiens sont confidents de Paul, Παύλου σύμμυσται, initiés aux mêmes mystères dont l'Apôtre fait mention dans ses lettres. *Eph.*, XII, 2.

5. *Saint Polycarpe* engage les Philippiens à « s'inspirer de la doctrine qui nous a été transmise, dès le début ». VII, 2. Non seulement la tradition est ainsi indiquée par Polycarpe, mais encore la transmission apostolique du dépôt; car la foi des Philippiens a pour racine la prédication de Paul. Cf. III, 2; XI, 3. Dans le *Martyrium S. Polycarpi*, le saint martyr déclare que les chrétiens ont reçu l'enseignement (δεδιδάγμεθα) de rendre aux autorités constituées par Dieu l'hommage qui leur est dû. X, 2.

6. La *IIª Clementis* exhorte les Corinthiens à « demeurer justes et saints, dans ce que nous avons cru ». XV, 3. Ceux qui gardent ainsi « le sceau » (du baptême), VIII, 6; cf. VII, 6, relèvent « de l'Église primitive, spirituelle, éternelle, fondée avant le soleil et la lune ». XIV, 1. Simple indication, suffisante toutefois à marquer la succession apostolique dans l'enseignement de la vraie doctrine.

7. *L'épître à Diognète* rappelle en passant que les chrétiens n'ont pas, comme dépôt transmis, une simple doctrine humaine : οὐ γὰρ ἐπίγειον... εὕρημα τοῦτ' αὐτοῖς παρεδόθη. VII, 1.

8. Le *Pasteur d'Hermas* est plus riche en indications. On trouve la même allusion que dans la *IIª Clementis* à ceux qui « gardent les prescriptions divines qu'ils ont reçues avec une grande foi », à coup sûr au moment de leur baptême qui est « le sceau de la prédication des apôtres ». *Vis.*, I, III, 4; cf. *Sim.*, VIII, VI, 3; IX, XVI, 4, 5. La loi des chrétiens est le Fils de Dieu prêché (κηρυχθείς) jusqu'aux extrémités de la terre, *Sim.*, VIII, III, 2. Hermas connaît aussi la hiérarchie enseignante : les pierres taillées et blanches de la tour, ce sont « les apôtres, les évêques, les docteurs et les diacres qui ont marché dans la sainteté de Dieu... et ont gouverné et enseigné », ἐπισκοπήσαντες καὶ διδάξαντες. *Vis.*, III, V, 1; cf. *Sim.*, IX, XV, 4; XXV, 2. Ainsi laisse-t-il entendre que les épiscopes-presbytres exercent une réelle autorité doctrinale dans la communauté, car Hermas lui-même doit passer par l'évêque (Clément) et les presbytres pour faire lire le message que lui a confié l'Ancienne (l'Église), *Vis.*, II, IV, 2-3, et les presbytres doivent s'asseoir les premiers. *Vis.*, III, I, 8. Cf. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengesch.*, t. I, p. 241-242. L'idée de succession apostolique n'est pas absente non plus du *Pasteur :* la vision III, V, 1, énumère après les apôtres, les évêques, les docteurs, διδάσκαλοι, les diacres, en spécifiant que les uns sont morts, que d'autres vivent encore, mais que toujours entre eux ils ont été en plein accord, ont vécu en paix et se sont mutuellement instruits, πάντοτε ἑαυτοῖς συνεφώνησαν καὶ ἐν ἑαυτοῖς εἰρήνην ἔσχον καὶ ἀλλήλων ἤκουον.

9. Le témoignage de *Papias* est d'une importance extrême. Il écrit l'*Explication des sentences du Seigneur*, en y insérant ce qu'il « avait appris des « anciens », en interrogeant ceux qui avaient vécu en leur compagnie, s'enquérant de ce qu'avaient dit André ou Pierre, Philippe ou Thomas, Jacques ou Jean, Matthieu ou tel autre disciple du Seigneur, ce que prêchaient Aristion ou le presbytre Jean, disciples du Seigneur ». *Fragm.*, dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. III, c. XXXIX, *P. G.*, t. XX, col. 297. Il ajoute : « Ce qu'on tire des livres me paraissait ne pouvoir me profiter autant que ce qui vient d'une voix vivante qui demeure. » Il n'ignore cependant pas l'existence des évangiles (Marc et Matthieu), mais il leur préfère les renseignements oraux.

10. *Saint Justin* rappelle que les chrétiens ont reçu leur doctrine comme une « didachè » reçue elle-même du Christ et des apôtres. Ils « enseignent » ce qu'ils ont

« appris », δεδιδάγμεθα καὶ διδάσκομεν. Cf. *Apol.*, I, 14, 13, 45, dont on peut rapprocher 10, 12, 17, 21, 27, 46, 61, 66; et *Apol.*, II, 4; *Dial.*, 48, 133, *P. G.*, t. VI, col. 349 A, 336 C, 345 B, 397 B, 340 C, 344 B, 353 C, 361 B, 369 B, 420 BC, 429 A, 452 A, 580 A, 785B. « Apprendre » (μανθάνειν), dans le sens d'apprendre la doctrine chrétienne est d'un usage fréquent chez Justin : apprendre en général, *Apol.*, I, 13, 15, 61, col. 348 A, 349 C, 421 A; — apprendre des prophètes : *Apol.* I, 27, 43, 59, col. 364 A, 393 A, 416 C; — apprendre du Christ : *Apol.* I, 8, 15, col. 337 C, 349 B; — apprendre des apôtres : *Apol.* I, 60; *Dial.*, 109, col. 420 D, 728 C; — apprendre des chrétiens, *Apol.* I, 60; *Dial.*, 32; *ibid.*, col. 420 B, 544 D; — apprendre des Écritures ou des « mémoires des apôtres » : *Apol.* I, 28, 62, 63; *Dial.*, 87, 105, col. 372 B, 421 C, 424 C, 651 CD, 721 A, 724 A. On voit par là que la tradition orale peut, à coup sûr, trouver une large place dans cet enseignement chrétien. On l'a discuté spécialement à propos de *Apol.* I, 61 : καὶ λόγον δὲ εἰς τοῦτο παρὰ τῶν ἀποστόλων ἐμάθομεν τοῦτον, où les uns ont vu une allusion à la *Didachè*, et d'autres à la doctrine vivante de l'Église. Cette dernière interprétation est d'autant plus vraisemblable qu'« apprendre du Christ, des apôtres, des chrétiens » implique un enseignement purement oral. Mais Justin applique de préférence διδάσκειν et διδαχή à la prédication du Christ et des apôtres et à la catéchèse de l'Église, précisément parce qu'il pense avant tout à l'enseignement oral.

Justin ne parle pas expressément de l'autorité d'un magistère ecclésiastique. S'il prononce rarement dans ses écrits le mot d'Église, il a cependant le sentiment très profond d'être un membre fidèle de la grande Église, répandue à travers l'univers. D'ailleurs la *Ire Apologie* rapporte que, dans les réunions matinales des chrétiens, après une lecture des « mémoires des apôtres » et des écrits des prophètes, « le président, ὁ προεστώς, fait un discours pour avertir et pour exhorter à l'imitation de ces beaux enseignements ». *Apol.* I, 67, col. 429 CD.

Les charismes ne sont pas encore complètement disparus; rappelant que les « prophètes ont fait des révélations par figures et paraboles », Justin déclare que l'intelligence des Écritures requiert « une grande grâce de Dieu », *Dial.*, 92, col. 693 C; cf. 30, 58, 90, 112, 119, col. 537 C, 608 A, 689 B, 753 C, 736 A, 753 A. Cette « grâce », c'est la « gnose » de Clément et de Barnabé. Elle ne s'oppose pas à l'autorité de l'enseignement officiel.

11. *Aristide* glorifie les chrétiens en affirmant qu'ils s'attachent à « servir la justice de la prédication des apôtres », οἱ εἰσέτι διακονοῦντες τῇ δικαιοσύνῃ τοῦ κηρύγματος αὐτῶν. *P. G.*, t. XCVI, col. 1121 C. *Tatien* proclame que Justin s'est fait « le prédicateur de la vérité », κηρύττων τὴν ἀλήθειαν, et lui-même se dit « le héraut de la vérité, κήρυκα τῆς ἀληθείας. ». *Orat., ad Græcos*, 19, 17, *P. G.*, t. VI, col. 848 B, 841 C. Ces expressions reflètent à coup sûr l'idée d'une autorité enseignante.

Conclusion. — Tous les auteurs de cette période primitive considèrent que l'enseignement du Christ et des apôtres continue en le dépassant l'enseignement des prophètes (Ancien Testament). Cet enseignement du Christ était conçu sous la forme d'un enseignement traditionnel, vivant, oral ou écrit. On ne distingua pas encore expressément l'enseignement oral chrétien des écrits du Nouveau Testament. Mais la distinction était en germe et l'on reconnaît l'enseignement oral aux différents organes auxquels on le rapporte : les apôtres itinérants, les prophètes, les docteurs et, au-dessus d'eux, la hiérarchie avec son double pouvoir de gouvernement et de magistère. C'est en fin de compte ce magistère qui sera la seule règle de la croyance des fidèles; et ce magistère, c'est l'Église elle-même. Son enseignement, transmis par les apôtres et reçu d'eux et de ceux qui en sont les successeurs, fait seul autorité. Dans chaque Église, la succession ininterrompue des évêques depuis les apôtres est la marque la plus parfaite de l'autorité doctrinale et l'on comprend que l'Église romaine, Église de Pierre et de Paul, « la présidente de la charité », jouisse d'un prestige particulier.

2° *Les controversistes.* — Les écrits sont ici plus abondants. On étudiera plus spécialement saint Irénée Tertullien, saint Hippolyte, Clément d'Alexandrie, Origène, saint Cyprien et différents auteurs de l'époque de saint Cyprien.

Les Pères appuient l'enseignement chrétien sur la révélation, manifestée par les prophètes (Ancien Testament), le Christ et les apôtres (Nouveau Testament). Ils reconnaissent un double recueil de livres d'autorité égale : car l'Église romaine, comme dit Tertullien, « associe la Loi et les prophètes aux lettres évangéliques et apostoliques ». *De præscr.*, XXXVI, *P. L.*, (1844), t. II, col. 49 AB. L'idée de la triple autorité doctrinale, prophètes, Christ, apôtres est maintenant associée à celle d'une Écriture tripartite : prophètes, évangiles et écrits apostoliques. Y a-t-il encore place pour l'enseignement oral? La réponse affirmative, on le verra, ne peut faire de doute.

Les mots παράδοσις et παραδιδόναι voient leur signification se préciser. Sans doute, ils s'appliquent encore à toute doctrine chrétienne, quelle que soit la forme de sa transmission. Cf. A. Deneffe, *Der Traditionsbegriff*, p. 29-39. Toutefois le substantif παράδοσις, *traditio*, désigne fréquemment : soit l'enseignement des apôtres ou des anciens, par opposition à la prédication des prophètes ou du Christ; cf. Hippolyte, *Adv. Noetum*, XVII : κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀποστόλων, *P. G.*, t. X, col. 825; Origène, *In Matth.*, tom. XIII, n. 1, *P. G.*, t. XIII, col. 1088 A; *In ps.*, I, 5, t. XII, col. 1093 A : ἡ τῶν ἀρχαίων παράδοσις; *In Gen.* fragm., tom. III, *P. G.*, t. XII, col. 92 A; *In Matth.*, tom. X, n. 17, t. XIII, col. 876 C; — soit la doctrine transmise par succession depuis les apôtres, par opposition aux Écritures (on trouvera plus loin de multiples références); — soit enfin les rites et pratiques religieuses se transmettant par l'usage. Ce dernier sens se retrouve assez fréquemment chez Tertullien : *De corona*, IV, *P. L.*, t. II, col. 80 AB; *De jejunio*, X, *ibid.*, col. 966 C. Παράδοσις désigne directement la vérité transmise et non l'organe transmetteur : cependant l'idée de transmission par succession est inséparablement unie à celle du magistère vivant de l'Église. Voir dom Reynders, *Paradosis. Le progrès de l'idée de tradition jusqu'à saint Irénée*, dans *Recherches de théol. anc. et méd.*, 1933, p. 155 sq.

1. *Saint Irénée.* — Voir IRÉNÉE *(Saint)*, t. VII, col. 2423-2424. La question a été renouvelée par D. van den Eynde, *op. cit.*, p. 158-187. Cet auteur étudie successivement chez saint Irénée, la notion de la tradition, sa justification, l'autorité doctrinale des Églises et des évêques.

a) Notion de la tradition. — Contre les hérésies, Irénée pose en principe que l'Évangile du Seigneur a été transmis par les apôtres au moyen de la prédication et des Écritures. Mais, à côté des Écritures et en face de la tradition secrète dont se réclament les gnostiques, il faut affirmer l'existence d'une tradition apostolique correspondant à la forme orale de la prédication primitive. *Cont. hær.*, III, I, 1; II, 1-2, *P. G.*, t. VII, col. 844 A et 846 AB. Cette tradition présente deux caractères : elle est le dépôt que l'Église a reçu des apôtres et qu'elle conserve fidèlement; elle est transmise par la succession ininterrompue des évêques et des presbytres.

C'est un dépôt reçu des apôtres et conservé fidèlement. *Ecclesia... hanc accepit ab apostolis traditionem, Cont. hær.*, II, IX, 1, *P. G.*, t. VII, col. 734 A; *In scripturis nobis tradiderunt (apostoli)*, ἐγγράφως ἡμῖν παραδέδωκε, III, I, 1, col. 845 A; *traditionem apostolorum in toto mundo manifestatam*, III, III, 1, col. 848 A; *in qua (Ecclesia romana) semper conservata est ea quæ est ab apostolis traditio*, III, III, 2, col. 849 A; τὸ κήρυγμα τῶν ἀποστόλων καὶ τὴν παράδοσιν, III, III, 3, col. 849 B-850 A; *Episcopi quibus apostoli tradiderunt Ecclesias...; firmam habens ab apostolis traditionem*, V, XX, 1, col. 1177 A.

Un des textes précédents montre chez Irénée l'équivalence de παράδοσις et de κήρυγμα, *prædicatio*, quand il s'agit du dépôt de la foi. Ainsi Irénée emploie, pour désigner la tradition des vérités de la foi apostolique, les expressions suivantes : τὸ κήρυγμα, I, X, 2, col. 552 A; τὸ κήρυγμα τῆς ἀληθείας, III, III, 3, col. 851 B; cf. I, XX, 3, col. 652 C; τὸ κήρυγμα τῶν ἀποστόλων, III, III, 3, col. 849 B; cf. III, XII, 3, col. 895 C. Voir aussi : ὑπὸ ἀποστόλων μαθητευθείς, III, III, 4, col. 851 C; ou encore τῶν ἀποστόλων διδαχή, IV, XXXIII, 8, col. 1077 B; *doctrina apostolorum*, III, XI, 9, col. 890; ou *prædicatio (præconium) apostolorum*, II, XXXV, 4, col. 841 A; *prædicatio (præconium) Ecclesiæ*, III, XXIV, 1; V, præf.; V, XVIII, 1; V, XX, 2, col. 966 A, 1119 A, 1172 C, 1177 C. Enfin Irénée distingue la tradition concernant les doctrines de traditions concernant les préceptes, les Écritures, les usages. Cf. V, XX, 1, col. 1177 AB.

La transmission de la prédication apostolique a pour garantie de son authenticité la succession ininterrompue des évêques et des presbytres. La vraie tradition est « celle qui, venant des apôtres, est conservée dans les Églises par la succession des presbytres ». III, II, 1, col. 844 AB. La tradition est décrite comme la foi transmise par les apôtres et les disciples des apôtres : παρὰ δὲ τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν ἐκείνων μαθητῶν, I, X, 1, col. 549 A; cf. II, IX, 1; III, I, 1; III, III, 2; III, XXIV, 1, col. 734 A, 844 A, 848 B, 966 A; cf. *Démonstrat.*, 3, dans *P. O.*, t. XII, col. 757. Les disciples des apôtres sont les anciens ou presbytres et Irénée se réfère à leur enseignement écrit ou oral. IV, XXVI, 2; cf. XXXII, 1; V, V, 1; XXXIII, 3, col. 1053 C, 1071 B, 1135 B, 1213 B. Cf. *Fragm.* 2 (ex *epist. ad Florinum*), dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, V, XX, *P. G.*, t. XX, col. 485. Parmi ces presbytres, plusieurs étaient évêques; par exemple « Clément de Rome, qui succéda en troisième lieu, après Lin et Anaclet, à Pierre et à Paul, qui a vu les apôtres et a conversé avec eux. Leur prédication, κήρυγμα, résonnait encore à ses oreilles et leur tradition, παράδοσις, était devant ses yeux, et il n'était d'ailleurs pas le seul, puisque de son temps il en restait encore beaucoup qui avaient été instruits par les apôtres. » *Cont. hær.*, III, III, 3, col. 849 B-850 A. Même remarque au sujet de Polycarpe : « Il a toujours enseigné la doctrine apprise des apôtres, transmise par l'Église, et qui seule représente la vérité. » III, III, 4, col. 851 BC. Ordinairement, Irénée ne fait pas mention de la dignité épiscopale des « anciens »; il lui suffit qu'ils soient témoins oculaires de quelque apôtre ou disciple des apôtres. Cf. II, XXII, 5 : καὶ πάντες οἱ πρεσβύτεροι μαρτυροῦσιν, οἱ κατὰ τὴν 'Ασίαν 'Ιωάννῃ τῷ τοῦ Κυρίου μαθητῇ συμβεβληκότες, ou encore IV, XXVII, 1 : *Audivi a quodam presbytero qui audierat ab his qui apostolos viderant.* Col. 785 A, 1056 B.

C'est en combattant les hérétiques qu'Irénée en appelle à la succession ininterrompue des évêques et des presbytres pour garantir l'authenticité de l'enseignement de l'Église. Se posant comme les correcteurs des apôtres, les hérétiques en appellent à une tradition apostolique que le Seigneur aurait secrètement confiée à des disciples plus dignes. I, XX, 3; cf. III, II, 1, col. 657 A, 846 B. Sous différentes formes, Irénée insiste sur la science parfaite des apôtres touchant les vérités qu'ils devaient prêcher ouvertement. III, I, 1; XII, 9; XV, 1; XIII, 1-2, col. 844 AB, 902 BC, 917 B, 911-912. Et la prédication des apôtres correspondait à leur science et la menace de la mort ne pouvait les détourner de dire la vérité. III, V, 1-2; XII, 7, col. 857-858, 900. Les apôtres, Paul et leurs disciples ont enseigné sans aucune réserve ce qu'ils avaient appris du Seigneur, et Luc l'atteste expressément. III, XIV, col. 913-917. Comment ceux qui n'ont pas connu Paul peuvent-ils se vanter d'avoir connu les mystères cachés et ineffables? III, XIV, 1, col. 913. Si les apôtres avaient transmis en particulier et secrètement des mystères, ils les auraient transmis aux évêques leurs successeurs, qu'ils voulaient parfaits et irrépréhensibles. III, III, 1, col. 848 AB.

b) Justification de la tradition. — La tradition qui vient des apôtres par la succession des presbytres dans les Églises est justifiée soit indirectement, soit directement.

Indirectement, elle trouve sa justification dans l'unité et l'universalité de la foi des Églises et dans les divergences sans fin des opinions hérétiques. Cette unité apparaît dans l'unanimité des croyants, I, X, 2, col. 552 AB, unanimité qui s'affirme nonobstant les différences de langage, de nationalité et d'instruction. C'est parce que l'Église s'origine au seul et solide fondement des apôtres qu'elle persévère ainsi dans une doctrine toujours identique. Cf. V, XX, 1, col. 1177. Du côté des sectes hérétiques, c'est la division des pensées et la multiplicité des opinions, cf. I, XXVI, 1, 2, col. 685-686, bonne preuve qu'ils ne procèdent pas des apôtres, mais des esprits d'erreur. V, XX, 2, col. 1177-1178.

Directement, Irénée justifie la succession apostolique en énumérant la succession des évêques : « Ceux qui veulent voir la vérité peuvent dans chaque Église considérer la tradition des apôtres manifestée dans l'univers entier et nous pouvons énumérer les évêques qui ont été institués par les apôtres dans les différentes Églises et leurs successeurs jusqu'à nous ». III, III, 1, col. 848 A. Mais « parce qu'il serait trop long de faire le relevé de la succession apostolique dans toutes les Églises, on devra le faire au moins pour la très grande et très ancienne Église de Rome, connue de tous et fondée sur les deux apôtres très glorieux Pierre et Paul : elle a une foi et une tradition qui, des apôtres, est parvenue jusqu'à nous par la succession des évêques ». Irénée dresse ensuite la liste épiscopale de Rome, III, III, 2-3, col. 848-849. « C'est par cette suite et cette succession que la tradition, provenant des apôtres et conservée dans l'Église, et la prédication de la vérité sont venues jusqu'à nous. » « Et voilà, conclut-il, la pleine démonstration qu'il existe une seule et même foi vivifiante, conservée dans l'Église et transmise en vérité ». III, III, 3, col. 351 AB. L'évêque de Lyon fait aussi appel à l'autorité de Polycarpe, évêque de Smyrne, à celle des Églises d'Asie, « qui ont succédé à Polycarpe jusqu'à ce jour », à celle de l'Église d'Éphèse, fondée par Paul, illustrée par Jean et témoin de la tradition. *Ibid.*

Les hérétiques, au contraire, ont dévié de la « succession principale » et tous « sont bien postérieurs aux évêques à qui les apôtres avaient confié les Églises ». III, IV, 3, col. 857 B. L'ensemble des hérésies se rattache, non aux apôtres, mais à Simon le magicien. III, præf., col. 843 AB. Il est de plus à remarquer que chaque secte particulière remonte à son fondateur. Les sectes gnostiques elles-mêmes, qui procèdent de Ménandre, ne sont venues que tardivement dans l'Église. Cf. III, IV, 3, col. 856 BC.

c) Autorité doctrinale des Églises et des évêques. — La pensée d'Irénée apparaît désormais claire : l'origine apostolique garantit l'authenticité de l'enseignement

apostolique; la succession apostolique, celle de la tradition, qui devient, dans l'Église véritable, l'expression de la foi actuelle de l'Église : « Il ne faut plus chercher chez d'autres la vérité qu'il est facile de prendre dans l'Église; les apôtres ont déposé dans l'Église, comme en un riche dépôt, la plénitude de la vérité, afin que tout homme qui le désire, y puise le breuvage de la vie. Elle est l'entrée de la vie; tous les autres sont des voleurs et des larrons. Aussi faut-il les éviter et aimer avec un attachement extrême les biens de l'Église et saisir la tradition de la vérité. »

De là trois conclusions : D'abord, autorité doctrinale des Églises locales, qui se rattachent aux apôtres par la succession de leurs évêques. III, III, 1, col. 848 A. Ensuite, autorité doctrinale plus grande des Églises d'origine apostolique, autorité qui s'impose en cas de divergence sur des points de détail. III, IV, 1, col. 855 B. Enfin, autorité plus grande encore de l'Église romaine. III, III, 2, col. 849 A. Ainsi l'enseignement authentique de l'Église reste, pour les fidèles, la norme de la vérité. Et cette norme est sûre, en raison de l'Esprit-Saint qui anime et sanctifie l'Église. Voir surtout III, XXIV, 1; IV, XXXVIII, 2, col. 966 B, 1105-1106.

2. *Contemporains d'Irénée.* — Cette idée de tradition, qui transmet par la succession épiscopale des vérités enseignées par les apôtres, se retrouve moins explicite, mais suffisamment exprimée, chez plusieurs contemporains d'Irénée.

a) Denys de Corinthe, dans deux de ses lettres, insiste sur l'origine apostolique des Églises de Corinthe et de Rome et sur le bienfait de l'enseignement doctrinal des apôtres. Dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, II, XXIV; cf. IV, XXIII, *P. G.*, t. XX, col. 209 AB, 388 BC.

b) Hégésippe, dans ses *Mémoires* en cinq livres, dont Eusèbe a gardé quelques fragments, rapportait simplement la tradition de la prédication apostolique et expliquait par la succession ininterrompue des évêques locaux la conservation intacte de la doctrine. Venant à Rome, il a visité plusieurs Églises, ainsi demeurées ἐν ὀρθῷ λόγῳ. Mais arrivé à Rome, il établit un catalogue, διαδοχὴν ἐποιησάμην, des évêques jusqu'à Anicet. On a discuté beaucoup sur le sens de διαδοχὴν ποιεῖσθαι. L'idée de catalogue est suffisante pour inclure celle de succession et, puisqu'il s'agit de remonter aux apôtres, de succession apostolique.

c) Irénée lui-même, lors de la controverse du pape Victor avec les Églises d'Asie au sujet de la célébration de la Pâque, fournit un témoignage du respect professé par les Églises d'Orient pour les traditions apostoliques : de part et d'autre, en effet, on en appelait à l'institution des apôtres. Voir PAQUES, t. XI, col. 1949-1950.

« Les auteurs de la fin du IIe siècle possèdent une théorie de la tradition. Exposée par Irénée, elle se retrouve avec plus ou moins de clarté dans les autres documents de cette époque. Chaque Église se croit dépositaire de la tradition, c'est-à-dire de la doctrine authentique des apôtres, transmise intacte grâce à la continuité des successions épiscopales. Dès lors la tradition transmise par succession se confond avec la prédication des apôtres et la foi actuelle des Églises, enseignée par les évêques... La tradition des Églises sera donc le critère qui permet de reconnaître immédiatement la vérité apostolique. » Van den Eynde, *op. cit.*, p. 196.

3. *Tertullien.* — On exposera d'abord la pensée de Tertullien sur l'argument de tradition, principalement dans le *De præscriptione*, ensuite les lignes générales de cette pensée comparée à celle d'Irénée, enfin les modifications apportées par Tertullien montaniste à son concept premier de la tradition.

a) Notion de la tradition, principalement dans le « De præscriptione ». — Ce traité est le premier écrit *ex professo* sur l'argument de tradition. Pour Tertullien, la discussion avec les hérétiques sur la base des Écritures aboutit difficilement à la victoire; il s'agit avant tout de savoir à qui revient de plein droit l'héritage apostolique de la foi et des Écritures, « par l'intermédiaire de qui, quand, et à qui la doctrine qui fait les chrétiens nous est parvenue ». C. XIX, col. AB. C'est ainsi que Tertullien exclut les hérétiques de toute discussion sur les Écritures, en démontrant que l'héritage apostolique, qui comprend aussi les Écritures, est le bien exclusif des Églises.

Tertullien appuie la valeur de son argument sur deux preuves, l'une directe, l'autre indirecte. Preuve directe : les titres positifs des Églises à l'héritage apostolique. Pour savoir les vérités révélées par le Christ, il faut écouter les apôtres; et pour connaître la prédication des apôtres, « il faut s'adresser aux Églises fondées par les apôtres en personne, instruites par eux tant de vive voix que, plus tard, par lettres ». C. XXI, col. 33 A; cf. c. XX, col. 32 B. Ainsi, « toute doctrine qui est d'accord avec celle des Églises apostoliques, matrices et exemplaires originaux de la foi, doit être considérée comme vraie puisqu'elle est ce que les Églises ont reçu des apôtres, les apôtres du Christ et le Christ de Dieu. Au contraire, toute doctrine doit être d'avance jugée fausse, qui contredit la vérité des Églises, des apôtres, du Christ et de Dieu. Il suffit donc de démontrer que notre doctrine doit être considérée comme appartenant à la tradition des apôtres et par là même que les autres sont mensongères. Nous sommes en communion de doctrine avec les Églises apostoliques, notre foi étant parfaitement semblable à la leur : et c'est là le témoignage de la vérité ». C. XXI, col. 33 B. « Nous marchons dans cette règle, dit-il encore, que l'Église a tenue des apôtres, les apôtres du Christ et le Christ de Dieu. » XXXVII, col. 50. Tertullien répond ensuite aux objections possibles. Le Christ n'a rien caché de sa doctrine à ceux qui furent ses compagnons, ses disciples et ses amis et qu'il établit comme maîtres dans l'Église; les apôtres eux-mêmes n'ont ni ignoré, ni caché quoi que ce soit de l'enseignement du maître. Si Paul a repris Pierre, il s'agissait d'une question de discipline, non de doctrine, et il est impossible de mettre en conflit réel deux apôtres qui se sont donné tant de gages de solidarité jusque dans un commun martyre. C. XXII-XXIV, col. 34-37. Aucun indice ne permet de supposer qu'il y ait eu, de la part des apôtres, un enseignement secret réservé à quelques privilégiés. C. XXV-XXVII, col. 37-40. On ne saurait dire non plus que les Églises aient mal compris les apôtres : l'Esprit-Saint aurait-il manqué à ses devoirs? Et comment expliquer, avec cette erreur initiale, que toutes les Églises aient pu persévérer dans la même foi? *Quod apud multos unum invenitur, non est erratum, sed traditum.* C. XXVIII, col. 40 B.

Preuve indirecte : « Est vérité venue du Seigneur tout ce qui est transmis d'abord; est étranger et faux, ce qui est transmis postérieurement. » C. XXXI, col. 44 A. On connaît l'origine tardive des hérétiques, Marcion, Valentin, Apelle et autres, c. XXX, col. 43 A; il leur est impossible de montrer la série ininterrompue d'évêques qui les rattache aux apôtres et l'identité de leur foi avec celle des apôtres. C. XXXII, XXXV, col. 44 B, 48 AB. Notre doctrine, au contraire, a la priorité et nos Églises, la continuité de la succession : c'est la preuve de leur vérité et de leur apostolicité. C. XXXIV, XXXV, col. 47-48.

b) Tertullien et Irénée. — La doctrine, simplement éparse dans l'œuvre d'Irénée, se trouve ordonnée chez Tertullien, tout au moins dans le *De præscriptione*, en une synthèse aussi solide que brillante. Notons quelques aspects particuliers à Tertullien.

Tertullien parle plus explicitement du rôle du Saint-Esprit dans la conservation du dépôt de la tradition. C. xxviii, col. 40 B. Il insiste aussi davantage sur l'origine apostolique de l'Église bâtie sur l'apôtre Pierre « qui fut appelé la pierre sur laquelle l'Église doit être édifiée (cf. Matth , xvi, 18-19), qui reçut les clefs du royaume des cieux et le pouvoir de lier et de délier dans les cieux et sur la terre ». C. xxii, col. 34 B; cf. *Scorpiace*, x, col. 142 C; et même *De pudicitia*, xxi, col. 1024 A. Cf., ci-dessus, art. Tertullien, col. 145.

Le traité *De corona*, bien qu'appartenant à la période semi-montaniste, apporte, pour les besoins d'une cause douteuse, d'utiles précisions. Tertullien, en effet, considère toute couronne comme objet idolâtrique et dit anathème au soldat chrétien qui, dans une fête militaire, pare son front de laurier. Pour justifier une sentence aussi sévère, qui ne trouve aucun fondement dans l'Écriture, Tertullien répond que bien d'autres observances, pour n'être pas dans les Livres saints, n'en sont pas moins vénérables et d'institution divine, *De cor.*, iii, col. 78 C; il cite comme exemples les rites du baptême, ceux de l'eucharistie, les offrandes pour les morts, les fêtes des martyrs, la liturgie du dimanche, celle du temps pascal, le soin qu'on doit prendre de ne pas laisser tomber à terre une goutte du calice, ou une miette du pain eucharistique, le signe de croix; enfin, chez les Juifs, le voile des femmes.

c) Tertullien montaniste. — La thèse formulée dans le *De corona* était délicate pour Tertullien, car, sur d'autres terrains, il s'était vu obligé de réagir contre des traditions reçues. Voulant astreindre les vierges chrétiennes à paraître voilées dans les assemblées, il dut prendre position contre la coutume contraire au nom de la *ratio*, c'est-à-dire de la vérité, contre quoi rien ne saurait prescrire, ni le temps, ni l'influence des personnes, ni le privilège des lieux. En matière disciplinaire tout au moins, les traditions n'ont donc de force que si elles sont authentiquées par la *ratio*. *De cor.*, iv, col. 16 B; *De jejunio*, iii, col. 957 C. En conséquence, « pour les pratiques de tradition, nous devons apporter une raison d'autant plus forte qu'elles manquent de fondement dans l'Écriture, jusqu'à ce qu'un charisme céleste les confirme ou les corrige », *De jejunio*, x, col. 966 C-967 A. On remarquera l'évolution opérée pour les besoins d'une cause personnelle : tout en réservant le domaine de la foi, Tertullien professe que, dans le domaine de la discipline — et l'absolution de l'adultère rentre dans ce domaine — ce n'est plus la tradition des Églises, même apostoliques, qui doit servir de règle, mais les révélations de l'Esprit qui conduit à toute vérité. *De virg. velandis*, 1, col. 889 BC.

4. *Saint Hippolyte de Rome.* — Chez cet auteur, παράδοσις présente un sens bien moins précis que chez saint Irénée. Il est appliqué aux coutumes non écrites des Juifs, *Philosophumena*, ix, 28, *P. G.*, t. xvi *c*, col. 3407 A; aux enseignements des hérétiques et de son rival Calliste, ix, 23, col. 3399 B; cf. 12, col. 3387 B; enfin, sans précision, à la doctrine des apôtres, κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀποστόλων, *Cont. Noetum*, n. 17, *P. G.*, t. x, col. 825.

L'idée fondamentale est cependant la même que chez saint Irénée. En parlant de la règle de la vérité τῆς ἀληθείας λόγος..., τῆς ἀληθείας ὅρος... τῆς ἀληθείας κανών, cf. *Philos.*, x, 4-5, 34, *P. G.*, t. xvi *c*, col. 3414 A, 3454 A; ou de la règle de la foi, πίστεως κανών, *fragm.* cité par Eusèbe, *Hist. eccl.*, V, xxviii, *P. G.*, t. xx, col. 516 A, Hippolyte entend la doctrine elle-même, telle que l'Église l'a reçue par la tradition. Telle est bien l'idée qu'Hippolyte se fait de la tradition, quand, parlant des quartodécimans, il déclare que, pour la date de la Pâque, ils s'attachent encore à la lettre de la Loi, mais que, pour le reste, ils conviennent de tout ce qui a été transmis à l'Église par les apôtres, ὑπὸ τῶν ἀποστόλων παραδεδομένα. *Philos.*, viii, 18, col. 3366 C. Les presbytres semblent être les gardiens de ce dépôt; ce sont eux qui condamnent Noet l'hérétique, en affirmant : « Nous disons ce que nous avons appris. » *Cont. Noetum*, n. 1, *P. G.*, t. x, col. 805 A. L'introduction des *Philosophumena* présente, elle aussi, les évêques comme les successeurs des apôtres, comme les gardiens attitrés de la doctrine. Præf., *P. G.*, t. xvi *c*, col. 3020 C.

L'auteur anonyme de l'écrit *Contre Artémon* fournit quelques autres précisions. Les partisans d'Artémon eux-mêmes recouraient à l'argument de la succession apostolique pour montrer que la vérité de la prédication avait été altérée, dans l'Église romaine, à partir de Zéphyrin. *Fragm.*, dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, V, xxviii, *P. G.*, t. xx, col. 512 C. Et précisément l'anonyme veut montrer que les hérétiques ont inventé leurs doctrines hors de l'Écriture, qu'ils s'y sont lancés en délaissant la succession de quelque saint, τινός ἁγίου διαδοχὴν (l'héritage qu'il faut conserver) μὴ φυλάξαντες. Le saint dont il est ici question doit être Irénée de Lyon. Pour réfuter l'argument d'Artémon et de ses partisans, l'anonyme cite Justin, Miltiade, Tatien, Clément, Irénée, Méliton : « Peut-on admettre qu'on ait enseigné jusqu'à Victor de la façon qu'ils (les monarchiens) disent? » C'était l'argument d'Irénée qui, lui, pouvait encore invoquer le témoignage des « anciens », témoins immédiats des apôtres et de leurs disciples; l'anonyme ne peut citer que les écrits de ceux qu'on désignera bientôt sous le nom de « Pères ».

5. *Clément d'Alexandrie.* — Avec Clément et son disciple Origène, nous ne sommes plus dans le courant d'idées d'Irénée et de Tertullien. Les Alexandrins s'intéressent aux problèmes de la gnose; cependant ils ne voient pas d'opposition entre leur foi et leur philosophie et ils n'abandonnent pas pour autant l'idée d'une tradition doctrinale.

Sous la plume de Clément, παράδοσις prend différentes significations, avec le sens fondamental d'enseignement transmis par un maître, soit un enseignement quelconque, *Strom.*, I, xx, 99, *P. G.*, t. viii, col. 817 A; cf. VI, x, 52, t. ix, col. 304 B; soit un enseignement de la doctrine chrétienne par opposition aux opinions humaines ou hérétiques; c'est alors, s'il s'agit de tradition divine, ἡ θεία παράδοσις, *Strom.*, I, ix, 52, t. viii, col. 749 C; s'il s'agit de tradition ecclésiastique, ἡ ἐκκλησιαστικὴ παράδοσις, *id.*, VII, xvi, 95, t. ix, col. 532 B; s'il s'agit de tradition venant du Christ, αἱ τοῦ Χριστοῦ παραδόσεις, *id.*, VII, xvi, 99, col. 537 AB; cf. VII, xvii, 106, col. 548 A; soit enfin la gnose orthodoxe, transmise dès le début du christianisme.

Souvent Clément insiste sur le caractère « ecclésiastique » de la tradition : ceux qui professent l'hérésie s'écartent d'elle, abandonnent la primitive Église, αἱ τὴν ἐξ ἀρχῆς ἀπολείπουσαι ἐκκλησίαν. *Strom.*, I, xix, 95, t. viii, col. 812 C. Réel adultère que l'abandon de la « gnose ecclésiastique ». VI, xvi, 146, t. ix, col. 377 AB. Il y a ainsi correspondance entre l'ἐκκλησιαστικὴ παράδοσις et l'ἐκκλησιαστικὴ γνῶσις. L'une et l'autre permettent de conserver « la rectitude apostolique et ecclésiastique ». Toutefois Clément admet une double tradition apostolique : celle de la foi et celle de la gnose.

Il s'étend peu sur la première. Pourtant, en distinguant, VII, xvi, 108 « enseignement, διδασκαλία », col. 532 B, 533 B, et « tradition, παράδοσις » du Christ ou des apôtres, col. 544 A; en parlant des quatre évangiles à nous transmis, III, xiii, 93, t. viii, col. 1193 A; cf. VII, xvi, t. ix, col. 544 B; en faisant allusion aux « nouveautés » des hérétiques désireux de dépasser la foi commune, VII, xvi, 27, 103, col. 536 AB, 545 B,

Clément montre qu'il admet un dépôt doctrinal transmis dans l'Église depuis les apôtres. Les hérétiques « n'ont pas la clef d'entrée, mais une fausse clef; ils n'entrent pas par la porte de la tradition, mais ils s'ouvrent un passage à côté en perçant le mur de l'Église ». VII, XVII, 106, col. 548 A. Les hérétiques ne se relient pas à l'enseignement du Christ, mais leurs hérésies sont trop récentes pour s'y rattacher. C'est pourquoi la véritable Église des apôtres est une, tandis que les hérésies sont multiples, se rattachent à leurs fondateurs et portent des noms fort divers. *Ibid.*, 107-108, col. 552 A.

Mais à côté de la tradition de la foi, destinée à la foule, il faut reconnaître une tradition de la gnose secrète, réservée aux parfaits. Cette gnose a pour objet les ἄγραφα, mystères cachés de l'Ancien Testament, communiquées à quelques apôtres par Jésus-Christ; « transmise sans écrits à partir des apôtres, elle est parvenue à un petit nombre par une succession », ἡ γνῶσις δὲ αὕτη [ἡ] κατὰ διαδοχὰς εἰς ὀλίγους ἐκ τῶν ἀποστόλων ἀγράφως παραδοθεῖσα κατελήλυθεν, *Strom.*, VI, VII, 61, t. IX, col. 284 A; cf. VIII, 68; XV, 131, col. 292 A, 340 sq.; I, I, 11, t. VIII, col. 701 C; V, XII, 80, t. IX, col. 120. Voir aussi *Hypotyposes, fragm.*, t. IX, col. 745 D, et *Eclogæ propheticæ*, 27, *P. G.*, t. IX, col. 712 BC. Cette tradition était secrète et ne devait être divulguée qu'à ceux qui en seraient dignes, I, XII, 55, t. VIII, col. 753 AB; ce que firent les apôtres, V, X, 61, t. IX, col. 93 sq., spécialement saint Paul et Barnabé. *Ibid.* Cet enseignement reçu des apôtres, se poursuit par leurs successeurs; cf. I, I, 11, t. VIII, col. 700-701. Le contexte indique bien qu'il s'agit d'un enseignement gnostique et non de foi commune. Sur ces traditions saintes, αἱ ἅγιαι παραδόσεις, voir *Strom.*, VII, XVIII, 110, t. IX, col. 556 C; cf. IV, I, 3, t. VIII, col. 1216 C; V, X, 61, t. IX, col. 93 C; VI, VII, 61, col. 284 A. Toutefois, foi et gnose se compénètrent souvent, car elles visent les mêmes réalités : ni la gnose n'est sans la foi, ni la foi sans la gnose : οὔτε ἡ γνῶσις ἄνευ πίστεως οὐδ' ἡ πίστις ἄνευ γνώσεως. V, I, 1, t. IX, col. 9 A. La gnose n'est pas uniquement une philosophie, elle est plutôt un développement de la foi, grâce à un enseignement secret reçu du Seigneur et transmis par les initiés. Voir ici CLÉMENT D'ALEXANDRIE, t. III, col. 188 sq. : *Foi et gnose.*

Donc, chez Clément, une double tradition correspondant, d'une part, à la foi transmise par la succession des évêques, de l'autre, à la gnose transmise par la succession des presbytres-didascales, cette dernière proposée par Clément pour opposer une science ecclésiastique à l'hérésie gnostique qui, elle aussi, se donnait pour une tradition secrète, transmise par succession.

Il faut noter cependant que Clément parle peu des évêques et de la hiérarchie et il en parle parfois en termes assez peu orthodoxes, distinguant la succession apostolique des évêques choisis par les hommes et la succession apostolique des véritables gnostiques, ces derniers, apôtres et successeurs des apôtres non par l'élection, mais par la perfection. *Strom.*, VI, XIII, 106-107, t. IX, col. 328-329. Sur la tradition chez Clément, on consultera Le Nourry, *Dissert. de libris Stromatum*, c. V, a. 3 et 4, *P. G.*, t. IX, col. 1103-1110, et l'index, au mot *traditio*, col. 1679.

6. *Origène.* — Par le mot παράδοσις, Origène désigne quelque tradition juive, anecdotes, usages et rites, doctrines secrètes étrangères aux Écritures. Voir Bardy, *Les traditions juives dans l'œuvre d'Origène*, dans *Rev. bibl.*, 1925, p. 194-216. Parfois il l'applique à l'enseignement des apôtres, des anciens. Cf. *In Matth. comm.*, tom. X, n. 17 et XIII, n. 1, *P. G.*, t. XIII, col. 876 C, 1088 A; *In Heb.*, hom. fragm., dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, XXV, 13, *P. G.*, t. XX, col. 584 C; *In Gen.*, fragm. ex tom. III, *P. G.*, t. XII, col. 92 A.

Origène est profondément croyant et attaché à l'enseignement de l'Église. Pour lui, l'Église est, selon la parole de saint Paul, I Tim., III, 15, « colonne et fondement de la vérité ». *Cont. Cels.*, V, 38, *P. G.*, t. XI, col. 1229 D. Aussi « enseignement de l'Église » et « règle ecclésiastique » sont-ils synonymes de vérité. *In Matth. comm.*, tom. XII, fragm. 23, *P. G.*, t. XIII, col. 1036 C; cf. *In Jerem.*, hom. V, n. 14, *ibid.*, col. 317 A; *In I^am ad Cor.*, fragm. IV, édit. Jenkins, *Origen on I Corinthians* dans *The Journal of theological studies*, t. IX, 1908, p. 237; fragm. LXXIV, *id.*, *ibid.*, t. X, 1909, p. 42. Sous cet aspect, « hérétique » s'oppose à « ecclésiastique ». *In Lev.*, hom. IV, n. 5, *P. G.*, t. XII, col. 438 CD; cf. *In Matth.*, serm. 47, t. XIII, col. 1669 A, 1787 D-1788 A; *In Jud.*, hom. VIII, n. 1, t. XII, col. 982 A. Ainsi encore peut-on parler de la « doctrine ecclésiastique de Jésus-Christ ». *In Matth. comm.*, tom. X, n. 14, t. XIII, col. 868 CD, ou de la « doctrine ecclésiastique et apostolique ». *In Lev.*, hom. XV, n. 2, t. XII, col. 560 C.

Rien d'étonnant donc que, dans la préface du *De principiis*, Origène nous fixe comme règle de la vraie foi « la prédication de l'Église transmise des apôtres par l'ordre de la succession et s'y conservant jusqu'à ce jour : seule doit être acceptée comme vérité la prédication qui ne s'écarte en rien de la tradition ecclésiastique et apostolique ». *De princ.*, I, præf., n. 2, *P. G.*, t. XI, col. 116. Puis il réunit en une profession de foi succincte l'enseignement de la prédication apostolique, n. 4, *ibid.*, col. 117. Cf. *In Matth. comm.*, ser. 46, t. XIII, col. 1667 D. S'écarter de cette tradition, c'est tomber dans l'hérésie, *In Ezech.*, hom. II, n. 5, t. XIII, col. 686 B. Y rester fidèle, c'est être armé contre les ennemis de la foi. *In Josue*, hom. XIV, n. 1, t. XII, col. 892 C.

Comme Clément son maître, Origène distingue foi et gnose ou sagesse. Voir ici, t. XI, col. 1511-1516. La question de la tradition se pose-t-elle pour Origène comme pour Clément? En ce qui concerne la tradition de la foi et son mode de transmission, il n'y a pas de doute possible, nonobstant le nombre relativement restreint des textes qui définissent clairement la foi de l'Église comme une doctrine transmise par succession à partir des apôtres. Voir ici, t. XI, col. 1509-1511. Origène parle peu du pouvoir doctrinal de l'Église : dans l'Église les docteurs (didascales) doivent montrer la lumière de la science et de la doctrine aux fidèles, instruire les catéchumènes, expliquer les Écritures, défendre la foi contre les attaques de l'hérésie. Cf. *In Gen. comm.*, hom. II, n. 3, t. XII, col. 168 B; *In Exod.*, hom. IX, n. 3; XIII, n. 4, *ibid.*, col. 364 D, 392 C; *In Levit.*, hom. I, n. 4, *ibid.*, col. 410 A; *In Rom.*, l. III, n. 2, t. XIV, col. 929 A. L'office de docteur appartient aux prêtres, qui doivent approfondir les Écritures pour mieux pénétrer les mystères. *In Levit.*, hom. V, n. 3, t. XII, col. 452 AC, et surtout à l'évêque, « docteur des âmes qui préside à la communauté à la place du Christ ». *In Exod.*, hom. IX, n. 4, *ibid.*, col. 368. C'est aux « princes » de l'Église, en effet, qu'il appartient de juger en dernière instance la cause de l'hérésie, *In Num.*, hom. IX, n. 1, *ibid.*, col. 624-625. Et, par son interprétation de Matth., XVI, 18-19, analogue à celle de Tertullien, Origène laisse entendre qu'à son époque les évêques utilisaient ce texte pour se dire les successeurs de Pierre, sur lequel le Christ a bâti son Église. *In Matth.*, tom. XII, n. 14, t. XIII, col. 1013 B.

En ce qui concerne la tradition secrète de la gnose, Origène est beaucoup moins affirmatif que Clément. Il émet des hypothèses plutôt que des affirmations. Il admet que les vérités les plus sublimes, qui appartiennent à la gnose, sont au-dessus de ce qui est écrit, τὸ ὑπὲρ ἃ γέγραπται. Cf. *In Joan. comm.*, tom. XIII, c. V, n. 27, *P. G.*, t. XIV, col. 495 D. Il admet aussi que

Jésus a communiqué aux apôtres, et les apôtres à leurs familiers, un enseignement secret supra-scripturaire. Cf. *In Matth. comm.*, tom. XIV, n. 11, t. XIII, col. 1209 D; n. 12, col. 1212 C-1213 A. Voir, pour saint Paul en particulier, *In Ezech.*, hom. VII, fragm. dans le *Corpus* de Berlin, t. VIII, p. 399; *In Rom. comm.*, l. X, n. 11, *P. G.*, t. XIV, col. 1267 C-1268 A; l. VIII, n. 12, col. 1136 AB. Peut-être trouve-t-on un écho de ces communications mystérieuses dans *In Jesu Nave*, hom. XXIII, n. 4, *P. G.*, t. XII, col. 937-938. Nonobstant ces indications, il faut reconnaître que, si Origène se réfère aux anciens, c'est uniquement pour appuyer quelque point du dépôt apostolique. Il ne paraît pas fonder ses spéculations sur une tradition orale et secrète. Voir cependant la thèse opposée dans J. Lebreton, *Les degrés de la connaissance religieuse d'après Origène*, dans *Recherches de science religieuse*, t. XII, 1922, p. 284. Voir ici, t. XI, col. 1514-1516, *Les simples et les parfaits*.

7. *Saint Cyprien. — a) Autorité doctrinale de l'Église : la tradition.* — On sait toute l'importance de la notion d'Église dans la théologie de saint Cyprien. C'est par l'Église que nous est transmis l'enseignement chrétien, lequel doit s'appuyer sur « la tradition de Dieu, du Christ et des apôtres ». *Epist.*, LXVII, 5, éd. Hartel, t. II, p. 739; IV, 1, p. 473; *De dominica oratione*, n. 2, t. I, p. 2-3. C'est la tradition du Seigneur (tradition divine) qui est à la source de l'enseignement, *radix atque origo traditionis dominicæ, Epist.*, LXIII, 1, p. 701; *divinæ traditionis caput atque origo, Epist.*, LXXIV, 10, p. 808. Cf. *De unit. Eccl.*, c. XII, t. I, p. 220; c. III, p. 212; *De lapsis*, n. 2, *id.*, p. 238; *Epist.*, LXXIV, 10, p. 808.

Où se trouve cette tradition divine et qui a qualité pour la garder et la proposer? La réponse à cette question doit être dégagée d'affirmations plus générales de Cyprien sur le rôle de l'Église et de l'épiscopat. C'est l'Église qui possède toute grâce et toute vérité; *Epist.*, LXXIII, 11, p. 786; cf. LXXI, p. 772. Voir, dans les *Sententiæ episcoporum*, la même vérité exprimée par l'évêque africain Janvier, n. 34, t. I, p. 449. La foi communiquée au baptême est le bien exclusif de l'Église. *Epist.*, LXXIII, n. 12, p. 786-787. Or, ce sont les évêques qui président à la foi et à la vérité, *ibid.*, n. 22, p. 796; qui, ayant reçu l'Esprit de Dieu, ont le devoir de garder, de promouvoir, de défendre la foi et de l'enseigner aux autres. *Ibid.*, n. 10, p. 785; *Epist.*, LXVII, 6, p. 740; LXXIII, 20, p. 794; cf. LXX, 3, p. 770. Si des hérésies sont survenues dans l'Église, elles ont eu comme point de départ, la rébellion contre l'évêque. *De unit. Eccl.*, c. X, t. I, p. 218; *De bono pat.*, c. XIX, p. 411; *Epist.*, III, 3, t. II, p. 471.

Les évêques sont donc les dépositaires de la tradition. Cyprien ne laisse pas supposer que les évêques puissent être en désaccord sur les vérités du symbole, puisqu'ils ont tous le même esprit. Aussi, dans le différend qui séparait certains évêques de leurs collègues au sujet du rite de l'eucharistie (calice d'eau sans vin), Cyprien, en faveur de l'usage du vin dans la célébration de l'eucharistie, oppose à l'erreur de « quelques » évêques, simples et ignorants, la « tradition » authentique du Seigneur, consignée dans les Écritures. *Epist.*, LXIII, 1, 11, 14, 17, t. II, p. 701, 709, 712, 718. Il faut suivre la vérité de Dieu et non une tradition humaine. *Ibid.*, 14, p. 712-713. On le voit, Cyprien n'oppose pas une tradition à une tradition; il oppose à une tradition humaine et fausse l'enseignement du Seigneur dont l'Écriture est témoin. Cette précision montre en quoi Cyprien se distingue d'Irénée et de Tertullien encore catholique dans l'emploi de l'argument de tradition : seule compte pour Cyprien la tradition dont la vérité peut se discerner en remontant à l'origine, c'est-à-dire à la tradition divine. C'est ainsi que la tradition divine, consignée dans l'Évangile, paraît à Cyprien condamner sans condition les hérésies et ne reconnaître qu'un seul baptême, au pouvoir de l'unique Église. *Epist.*, LXXIV, 2, 3, p. 800-801; cf. LXXI, 2, p. 772. A l'opposé, la tradition qu'invoque Étienne n'est pas recevable, car c'est une tradition purement humaine, une coutume sans vérité. *Epist.*, LXXI, 2, p. 772; LXXIV, 2, 3, p. 800-801. La coutume qui s'est introduite furtivement ne peut s'opposer à la vérité. *Epist.*, LXXIV, 9, p. 806; cf. LXIII, 13, p. 787 et *Sentent. episc.*, 28, 30, 56, 63, 77, t. I, p. 447, 448, 454, 456, 458.

b) L'Esprit, gardien de la tradition. — Grâce à l'Esprit qui instruit son Église, il est toujours possible de rejoindre la tradition première et divine. Les évêques, grâce à cet Esprit, seront toujours, dans l'ensemble, d'accord; l'opposition ne sera jamais que le fait d'exception. *Epist.*, LXVIII, 5, p. 748.

On doit conclure que, si la théologie de Cyprien aboutit à placer l'autorité doctrinale dans l'épiscopat, éclairé et soutenu par l'Esprit-Saint, elle ne s'élève pas explicitement à l'idée d'une autorité doctrinale supérieure à celle de l'ensemble des Églises. Aucun évêque, pas même celui de Rome, n'aurait le droit de dicter la loi à ses collègues. *Epist.*, LXXVI, 3, p. 778.

8. *Autour de saint Cyprien.* — Quelques écrits d'autres auteurs, qui gravitent autour de saint Cyprien, complètent cet aperçu sur l'idée de tradition au milieu du IIIe siècle. La controverse baptismale en est la principale occasion.

a) Le pape saint Étienne avait écrit à Cyprien : « Si donc il en est qui reviennent à nous de quelque hérésie que ce soit, *qu'on n'innove rien et qu'on garde la tradition*, en leur imposant les mains pour les recevoir à la pénitence. » Dans *Cypriani opera, Epist.*, LXXIV, 1, t. II, p. 799. D'après Firmilien, le pape voulait suivre en cela la pratique romaine, pratique qu'il considérait comme une tradition authentique remontant aux apôtres Pierre et Paul. Dans S. Cyprien, *Epist.*, LXXXV, 5, p. 813; cf. 17, p. 821. Sur le décret du pape Étienne, voir ici t. II, col. 227.

b) L'auteur du De rebaptismate, pour contester la thèse de Cyprien sur le baptême des hérétiques, invoque l'usage très ancien, la tradition ecclésiastique, la coutume antique, n. 1, édit. Hartel, *Cypriani opera*, t. III, p. 69-71, qui a été consacrée de temps immémorial par l'autorité des Églises, des apôtres, des évêques et l'usage de tant de chrétiens. *Ibid.*, 6, 15, p. 77, 89. Et l'auteur reprend, mais en sens opposé, l'argumentation de Cyprien : en pareille matière, il ne devrait pas y avoir de dissentiment, si l'on s'en tenait avec humilité à l'autorité de toutes les Églises. *Ibid.*, n. 1, p. 70, 71. On peut se demander si l'argument avait une portée efficace, étant donné la division qui régnait entre évêques.

c) Firmilien de Césarée avait, lui aussi, écrit sur le sujet en litige et dans le même sens que Cyprien. Dans la lettre qu'il adressa à ce dernier, il semble attacher plus d'importance que l'évêque de Carthage à l'argument de tradition. Pour lui, les apôtres n'ont pu transmettre la pratique observée à Rome, puisque les grandes hérésies ne se sont produites que longtemps après leur mort. Dans S. Cyprien, *Epist.*, LXXV, 5, t. II, p. 813. D'ailleurs, sur d'autres points, l'Église romaine se sépare de l'usage observé à Jérusalem et en beaucoup d'autres provinces; aussi la pratique romaine est-elle une simple tradition ou coutume humaine. *Ibid.*, n. 6, p. 813-814. Les Africains joignent donc la vérité à la coutume, tandis que les Romains n'ont qu'une coutume sans vérité. *Ibid.*, n. 19, p. 822-823. Ainsi Firmilien renchérit encore sur Cyprien. Celui-ci se contentait de mettre la tradition romaine en désaccord avec l'enseignement authentique des apôtres; celui-là oppose à l'argument de tradition invoqué

par Étienne la tradition d'autres Églises, notamment de l'Église de Jérusalem. Voir t. v, col. 2252.

d) Enfin, *Denys d'Alexandrie* a été également mêlé à la même controverse. Voir t. iv, col. 427. Distinguant le principal de l'accessoire, il fait appel à l'enseignement et à la tradition du Seigneur, à la pratique des apôtres et des évêques qui leur ont succédé jusqu'à présent, pour proclamer la nécessité de baptiser au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. *Lettre à Xyste*, en arménien, trad. Conybeare, dans *The English historical review*, t. xxv, 1910, p. 113. Quant à l'accessoire — s'il faut recevoir à la communion ceux qui ont été baptisés dans l'hérésie — c'est là une question particulière sur laquelle il n'y a pas d'enseignement apostolique et que chaque évêque résoudra en consultant sa conscience. *Lettre à Étienne* (en arménien), trad. Conybeare, *ibid.*, p. 112-113.

e) Novatien n'a pas été mêlé à la controverse baptismale; mais, dans une lettre adressée à Cyprien, au nom de l'Église de Rome, il note l'aspect traditionnel et apostolique de la foi et de la discipline des Romains pour justifier les décisions arrêtées au sujet des *lapsi*. Dans *Cypriani opera, Epist.*, xxx, 2, t. ii, p. 530. Ailleurs il insiste sur « l'Esprit, grande force de l'Église, qui explique la règle de foi, qui empêche de proférer des paroles contraires aux Écritures et garde intacts et entiers dans les autres les droits de la doctrine du Seigneur ». *De Trinitate*, n. 29, *P. L.*, t. iii, col. 944.

f) Chez d'autres auteurs nous pouvons glaner quelques assertions concernant « la foi reçue dès le début », « transmise et conservée dans la catholique et sainte Église », « annoncée jusqu'à ce jour par succession à partir des bienheureux apôtres, témoins oculaires et serviteurs du Verbe ». *Epist. orthod. episc.* (contre Paul de Samosate), dans *Reliquiæ sacræ* de Routh, Oxford, 1856-1858, t. iii, p. 289-290. Le texte de la lettre dans Loofs et dans Bardy, voir ici l'art. PAUL DE SAMOSATE, t. xii, col. 47. Sur l'authenticité de cette lettre, voir Bardy, *Paul de Samosate*, Louvain, 1923. — Une simple allusion à la tradition dans l'*Adversus aleatores;* les évêques y sont décrits comme « les pasteurs des brebis spirituelles »; ils obtiennent par la bonté de Dieu « la conduite de l'apostolat »; ils occupent « le siège et la place du Seigneur », ils possèdent « l'origine de l'apostolat authentique sur lequel Dieu a fondé son Église ». *Adv. aleatores*, n. 1, dans *Cypriani opera*, édit. Hartel, t. iii, p. 93. Le texte *fundavit Ecclesiam in superiore nostro*, presque inintelligible, a donné lieu à des interprétations diverses. Voir Batiffol, *L'Église naissante*, p. 435, n. 2. Les évêques sont les dispensateurs et les procurateurs de l'Évangile. N. 3, p. 95. — Quant à la *Didascalie des apôtres*, elle considère l'évêque comme prophète, docteur, roi des fidèles, médiateur, ministre du Verbe. Il est comme « la bouche de Dieu », et les fidèles doivent le vénérer comme un père, un seigneur, un dieu, après le Dieu tout puissant. ix, trad. Nau, p. 81-92; cf. vii, 24, *id.*, p. 63. C'est donc ici le pouvoir épiscopal, doctrinal, aussi bien que disciplinaire, qui est mis en relief.

II. RAPPORTS DE L'ÉCRITURE ET DE LA TRADITION CHEZ LES PÈRES DES IIIe ET IVe SIÈCLES. — 1° *Les controversistes du IIIe siècle.* — L'exposé qui précède montre tout d'abord que les Pères controversistes subordonnaient plus ou moins l'Écriture à la tradition. Cela, sur quatre points.

1. *Sans la tradition, l'Écriture ne peut maintenir ni défendre la foi.* — C'est surtout chez Tertullien et Irénée qu'on trouve cette assertion. Pour Irénée, une querelle ne peut être apaisée qu'en recourant aux Églises apostoliques, où les apôtres ont vécu. Même si les Écritures n'existaient pas, on pourrait peut-être suivre l'ordre de la tradition qu'ils ont transmise à ceux auxquels ils confiaient les Églises. *Cont. hær.*, III, iv, 1, *P. G.*, t. vii, col. 855 B. L'auteur ne nie pas pour autant l'utilité de l'Écriture; mais son affirmation n'est pas non plus une simple hypothèse, elle exprime une vérité dont la réalisation a pu se rencontrer dans des nations barbares que n'a pas touchées l'Évangile. Col. 856 AB.

Quant à Tertullien, la discussion des textes scripturaires lui semble peu susceptible de résoudre les difficultés; elle cause à l'homme indécis plus de mal que de bien et le laisse ignorant de ce qu'est l'hérésie. *De præscr.*, xvi, xvii, xviii, *P. L.*, t. ii, col. 29 AB, 30 A, 30 B.

2. *Par elle-même, l'Écriture ne saurait établir ses parties canoniques; ainsi, la tradition est-elle le meilleur critère de la canonicité d'un livre.* — « Seul est vrai l'évangile tel qu'il a été transmis par les apôtres et conservé depuis eux, celui qui ne contient ni plus ni moins que ce qui a été rapporté jadis, dont les évêques orthodoxes ont consenti le texte écrit, sans addition ni suppression. » Irénée, Fragm. arménien, vi, *P. O.*, t. xii, p. 737; cf. *Cont. hær.*, III, xi, 9, *P.. G*, t. vii, col. 891 B.

Tertullien considère l'Écriture comme une partie du dépôt apostolique, propriété exclusive des Églises. *De præscr.*, xxxvii. C'est vrai des évangiles, *Adv. Marc.*, iv, 5, t. ii, col. 366-367, de l'Apocalypse, *ibid.*, col. 366, de l'épître aux Éphésiens, v, 11, 17, col. 500 B, 512 B; mais non de l'épître aux Laodicéens, *ibid.*, ni du *Pasteur* d'Hermas. *De pudicitia*, x, *ibid.*, col. 1000 B; xx, col. 1021 A.

Au nom du même principe, Sérapion d'Antioche récuse l'évangile de Pierre; voir Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, xii, *P. G.*, t. xx, col. 545 A; Clément d'Alexandrie, un texte de l'évangile selon les Égyptiens, *Strom.*, III, xiii, 91, *P. G.*, t. viii, col. 1193 B. Dans ses *Hypotyposes*, ce dernier auteur recueille avec soin les dires des anciens touchant l'origine et l'ordre des évangiles et d'autres écrits apostoliques. Cf. Eusèbe. *Hist. eccl.*, VI, xiv, *P. G.*, t. xx, col. 519 sq.

On sait combien Origène s'attache à l'autorité de l'Église. Or, l'Église seule a reçu la transmission des livres saints. Les livres authentiquement divins sont « les Écritures reçues comme divines dans les Églises, universellement reconnues », γραφαὶ φερόμεναι ἐν ταῖς ἐκκλησίαις, *In Joann. comm.*, tom. i, 4, *P. G.*, t. xiv, col. 28 A; *Cont. Celsum*, VI, 21, 36, t. xi, col. 1322 B et 1352 C; *In Matth. comm.*, tom. xiv, 21, t. xiii, col. 1240 C; γραφαὶ ἐν ἐκκλησίαις θεῖαι εἶναι πεπιστευμέναι, *In Joann. comm.*, i, 4, t. xiv, col. 28 A; *Cont. Cels.*, III, 45; V, 55, t. xi, col. 977 B, 1269 A; γραφὴ ὁμολογουμένη, *In Matth. comm.*, tom. xiv, 21, t. xiii, col. 1240 C; xvii, 35, *id.*, col. 1593 C; *In Heb.*, hom., dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, xxv, 12, *P. G.*, t. xx, col. 580 sq. Seule l'Église peut faire la discrimination des évangiles sacrés : τὰ δὲ τέσσαρα μόνα προκρίνει ἡ τοῦ Θεοῦ ἐκκλησία. Cf. *In Luc.*, hom. i, dans *Corpus* de Berlin, t. xxv, p. 3-5. A propos de l'histoire de Suzanne, Origène fait observer à Jules l'Africain que bien d'autres parties des Écritures reçues dans les Églises ne figurent pas dans le texte hébreu. *P. G.*, t. xi, col. 48 B.

Denys d'Alexandrie n'ose nier l'authenticité de l'Apocalypse malgré les difficultés de la critique contre ce livre et ce en raison de l'acceptation qu'en ont faite les Églises. *De promiss.*, 3-5, dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, VII, xxv, 2, *P. G.*, t. xx, col. 696 sq.

3. *La tradition est nécessaire à la saine interprétation des Écritures.* — L'interprétation des hérétiques est fantaisiste; ils transfèrent dans leur système, ὑπόθεσις, les paroles de l'Écriture. *Cont. hær.*, III, xxi, 3, *P. G.*, t. vii, col. 949 B; I, i, 3, col. 452 A; cf. I, iii, 6; viii, 1; ix, 1, 2, 3, col. 477 B, 521 A, 537 A, 540 A, 544 A, etc. S'il est des choses obscures dans l'Écriture, il en est

de fort claires qui doivent diriger notre foi. II, XXVIII, en entier, col. 804 sq. De plus, il faut interpréter les Écritures d'après la tradition conservée dans l'Église. III, IV, col. 855 sq.; cf. III, 3, col. 850 B.

Les règles d'interprétation de Tertullien sont apparentées à celles d'Irénée. Il reproche aux hérétiques de s'appuyer sur des textes ambigus et mensongèrement disposés. *De præscr.*, XXVII, *P. L.*, t. II, col. 40 A. Or, les textes incertains et ambigus doivent s'expliquer par l'ensemble des passages clairs et concordants qui constituent la *materia* ou *regula*. Et cette doctrine, matière ou règle, c'est la doctrine même que l'Église transmet, « l'ayant reçue des apôtres, les apôtres du Christ et le Christ de Dieu ». *De præscr.*, XXXVII, voir ci-dessus, col. 1266.

Il n'y a d'ailleurs aucune contradiction à dire d'une part que l'Écriture (incertaine) s'interprète par l'Écriture (certaine) et que l'Écriture s'interprète à l'aide de la tradition, qui souvent confère à l'interprétation scripturaire une garantie de vérité.

Clément d'Alexandrie adresse à l'exégèse des hérétiques les mêmes reproches qu'Irénée et que Tertullien. Cf. *Strom.*, VII, XVI, *P. G.*, t. IX, col. 541, 544. L'enseignement du Sauveur est consigné dans les Écritures. *Strom.*, VI, XV, col. 356 C. Mais les Écritures sont remplies de mystères profonds : leur intelligence est le privilège du parfait gnostique qui, dans l'étude du texte, conserve la rectitude (ὀρθοτομία) apostolique et catholique des dogmes. *Strom.*, VII, XVI, col. 544; cf. VI, XIII, col. 328.

Origène oriente fréquemment sa méthode d'interprétation vers le sens spirituel; il déclare expressément que cette méthode est fondée sur « la tradition apostolique » ou sur « le consentement unanime des Églises ». *De princ.*, l. I, præf., 7, 8, *P. G.*, t. XI, col. 119 B. Si les hérétiques présentent les textes des Écritures pour appuyer leurs erreurs, « on ne doit pas les croire ni délaisser la tradition primitive et ecclésiastique et ne point admettre que les Églises de Dieu nous les ont transmis autrement que par succession ». *In Matth.*, ser. 46, t. XIII, col. 1667 D.

4. *Par la tradition orale, sont connues des vérités que ne renferme pas l'Écriture.* — Il ne semble pas que les premiers Pères aient admis que des doctrines de foi proprement dite soient sans fondement scripturaire. Cette idée subsistera d'ailleurs assez fréquemment dans son expression chez les Pères de l'âge subséquent. Voir col. 1277sq. Toutefois Clément d'Alexandrie et Origène ont un avis différent. L'objet de la gnose est, pour Clément, les ἄγραφα transmis par succession; mais, même pour Clément, cet objet dépasse la foi et la tradition des Églises. Voir ci-dessus, col. 1269. Si Origène admet une science « supra-scripturaire », il n'en fait pas l'objet d'une tradition. Cela est encore confus. Ces auteurs « n'ont pas souligné le caractère non écrit d'une vérité qui est devenue, en théologie, le type de la tradition orale ». Van den Eynde, *op. cit.*, p. 275.

C'est plutôt en matière de culte et de discipline que l'idée d'une tradition non écrite s'est affirmée dès le début. La *Didachè* présente les usages des Églises comme « doctrine du Christ, transmise aux nations par les apôtres » (titre). Saint Irénée rapporte à l'âge apostolique les coutumes du jeûne pascal, la célébration de la Pâque, certains usages liturgiques des fêtes de la résurrection et de la Pentecôte. *Fragm.*, 3, *P. G.*, t. VII, col. 1229, et 7, col. 1233. Origène, parmi les pratiques reçues dans l'Église, énumère l'usage de baptiser les enfants, la manière de prier et de communier, le rite baptismal, etc. : ce sont « des traditions reçues du grand-prêtre qu'est le Christ et de ses fils que sont les apôtres ». *In Num.*, hom. V, n. 1, *P. G.*, t. XII, col. 603 C; cf. *In Rom. comm.*, V, n. 8. 9, t. XIV, col. 1038 C, 1040 B, 1047 B; *In Lev.*, hom. VIII, n. 3, t. XII, col. 496. Pour Denys d'Alexandrie, la célébration des dimanches est également une tradition apostolique, *Ad Basilidem*, trad. Conybeare, dans *Journal of theol. studies*, t. XV, 1914, p. 438. Toutes les pratiques cultuelles et disciplinaires sont présentées comme dérivant des apôtres par la *Tradition apostolique* d'Hippolyte, la *Didascalie des apôtres* et les *Canons ecclésiastiques des apôtres*.

Tertullien est le seul auteur qui affirme clairement que ces traditions sont non écrites. Aux soldats il défend de porter la couronne, au nom de la tradition qui, « si elle n'est fixée par aucun texte scripturaire, est en tous cas confirmée par la coutume ». *De cor.*, III, *P. L.*, t. II, col. 78 C. Prévoyant l'objection qu'on ne peut avancer une tradition sans une autorité écrite, il explique longuement par divers exemples comment une tradition non écrite peut se justifier et il conclut : « Il est manifeste qu'une tradition même non écrite peut se défendre dans la pratique, pourvu qu'elle soit confirmée par la coutume, témoin qualifié, en vertu de la continuité de la pratique, de la légitimité de la tradition. » *Ibid.*, IV, col. 80 AB. Cette explication marque, dans la pensée de Tertullien, un progrès sur le *De spectaculis*, III, t. I, col. 633, 634. Dans la controverse baptismale, il est évident que la pratique recommandée par les deux partis en présence, était considérée comme non écrite. Voir ci-dessus, col. 1271. L'auteur de la *Didascalie* distingue son enseignement de celui des Écritures et il le présente cependant comme apostolique. *Didascalie*, XXI, 87, trad. Nau, p. 165; cf. XX, 85, p. 160. Les *Canons apostoliques* font ainsi parler saint Pierre : « Les Écritures enseigneront ce qui se rapporte au reste des ordonnances; quant à nous, exposons ce qui nous fut commandé. » *Can. eccl.*, 15. Schermann, *Die allgemeine Kirchenordnung, frühchristliche Liturgien und kirchliche Ueberlieferung*, dans *Studien zur Geschichte und Kultur des Alterlums*, fasc. 1, Paderborn, 1914, p. 23-24.

2° *Chez les Pères du IVe siècle.* — A l'inverse, en raison de la défense du dogme contre les hérésies naissantes, dont les fauteurs se réclamaient de l'Écriture, les Pères du IVe siècle, tant grecs que latins, semblent accorder à l'Écriture sainte une place non seulement prépondérante, mais exclusive, dans l'enseignement de la doctrine révélée : « Les Écritures saintes et inspirées, écrit saint Athanase, suffisent à la définition de la vérité. » *Orat. contra gent.*, 1, *P. G.*, t. XXV, col. 4 A. « N'attends pas d'autre maître, déclare saint Jean Chrysostome, tu possèdes les paroles de Dieu; nul ne t'instruira comme elles. » *In epist. ad Col.*, hom. IX, n. 1, *P. G.*, t. LXII, col. 361. Et encore : « Tout est clair et droit dans les divines Écritures; elles nous font connaître tout ce qui est nécessaire. » *In epist. II ad Thess.*, hom. III, n. 4, *ibid*, col. 485. Saint Basile entend bien trancher par l'Écriture les difficultés provenant des divergences entre les coutumes et les traditions diverses. *Epist.*, CLXXXIX, n. 3, *P. G.*, t. XXXII, col. 688 A; cf. *De fide*, 1, 2, t. XXXI, col. 677, 678. De son côté, saint Cyrille de Jérusalem affirme qu'en ce qui concerne les vérités à croire, « rien ne doit être enseigné sans les saintes Écritures ». *Cat.*, IV, 17, *P. G.*, t. XXXIII, col. 476-477.

Les latins fourniraient facilement des exemples analogues : « En ce qui est clairement enseigné dans les Écritures, dit saint Augustin, nous trouvons tout ce qui concerne notre foi et la discipline de notre vie, *inveniuntur illa omnia quæ continent fidem moresque vivendi. De doctr. christ.*, l. II, c. IX, n. 14, *P. L.*, t. XXXIV, col. 42. Un peu plustard, Vincent de Lérins présente le canon des Écritures comme se suffisant amplement à lui-même pour toutes choses : *Sibique ad omnia satis superque sufficiens. Commonitorium*, 2, *P. L.*, t. L, col. 640.

Avant d'aborder la question doctrinale de la tradition non écrite chez les Pères du IVe siècle, il est donc nécessaire de résoudre un problème préjudiciel : en quel sens ces Pères ont-ils proclamé la suffisance des Écritures?

1. Tout d'abord, il ne faut pas s'attarder aux affirmations générales qui ne font qu'exalter l'autorité souveraine des Écritures : c'est là, en effet, une affirmation courante dans l'enseignement catholique. On ne peut pas ne pas être pleinement d'accord avec un Athanase qui, réfutant la prétention des ariens de ne vouloir accepter que des textes scripturaires, commence par confesser, lui aussi, que « les signes et les indications de la vérité doivent être pris dans les Écritures, parce qu'ils s'y rencontrent plus parfaits qu'ailleurs ». *De decret.*, n. 32, *P. G.*, t. XXV, col. 476 A; cf. *Epist. ad episc. Ægypti et Libyæ*, n. 4, *ibid.*, col. 548 A. De même, quand Chrysostome recommande de ne pas chercher d'autre maître que l'Écriture, qui contient les paroles divines, c'est par exclusion de tout autre maître ou de tout autre écrit d'autorité purement humaine.

2. Si les Pères parlent, dans un sens purement *affirmatif*, de la plénitude et de la suffisance de l'Écriture, non seulement ils n'excluent pas, mais ils supposent et l'autorité d'un magistère se succédant à travers les âges pour diriger notre connaissance de la révélation, et l'existence d'une tradition objective nécessaire à l'exacte interprétation de l'Écriture. Leur doctrine sur ce point continue exactement celle des Pères des trois premiers siècles. L'Écriture est donc suffisante, mais à condition d'être expliquée et développée; par là-même, la tradition reprend ses droits; ou bien, si elle est proclamée suffisante, c'est qu'il s'agit d'une suffisance relative à l'exposé de vérités déterminées, que contestent les hérétiques, ou même à la connaissance d'un point particulier de la doctrine catholique.

Quand Athanase, par exemple, parle de la suffisance de l'Écriture, *Orat. cont. gentes*, n. 4, il s'empresse d'ajouter qu'il est excellent de recourir aux enseignements des saints maîtres, « afin de comprendre plus parfaitement les Écritures et d'arriver ainsi peut-être à la connaissance qu'on désire ».

Dans le *De doctrina christiana*, *loc. cit.*, Augustin n'entend pas, sous le nom de « foi », l'intégralité des doctrines révélées, ni sous le nom de « mœurs » tous les préceptes de la morale chrétienne. Il s'agit uniquement des vérités principales, contenues dans le symbole, explicitement connues ou enseignées, ainsi que de l'espérance des biens éternels et de l'amour de Dieu et du prochain en général, dont il avait traité dans le l. Ier. Or, dans ce l. Ier, on trouve cette affirmation, assez surprenante au premier abord, mais qui montre bien le point de vue auquel l'auteur s'est placé : *Homo fide, spe et charitate subnixus... non indiget Scripturis nisi ad alios instruendos.* N. 43, col. 46. D'ailleurs, Augustin affirme la nécessité de corriger les interprétations fausses de l'Écriture, l. I, n. 41, col. 34; il reconnaît l'existence de passages obscurs et difficiles, l. II, n. 7, 8, col. 38-39; la nécessité de commencer par les choses claires, avant de procéder à l'étude et à la discussion des choses obscures. N. 14, col. 42. C'est de l'autorité de l'Église que nous vient le canon des Livres Saints. N. 12, col. 40-41. Bien qu'Augustin semble, dans tout le traité, ne faire appel qu'aux moyens humains pour l'intelligence de l'Écriture, il faut se souvenir de l'avertissement donné à la fin du l. Ier. Pour la saine intelligence de l'Écriture, il faut le cœur pur, la conscience droite et une foi sans déformation, cf. I Tim., I, 5. Or, pour tout ce qui concerne la foi, c'est dans d'autres ouvrages qu'Augustin en a parlé : inutile donc d'y revenir ici. N. 44, col. 36. Ce simple avertissement réserve toutes les doctrines complémentaires de l'Écriture, y compris tradition et magistère.

Dans le texte cité du commentaire de Chrysostome sur la IIe aux Thessaloniciens, l'intention de l'orateur est d'exhorter les auditeurs non seulement à venir entendre le sermon à l'église, mais encore d'y écouter avec attention la lecture des prophéties, des épîtres, de l'évangile. Chrysostome suppose donc des auditeurs déjà instruits des vérités essentielles : « Tout ce qui est nécessaire » n'équivaut pas ici à toute la vérité révélée, pas même aux vérités dont la connaissance explicite est requise. Le « nécessaire » en question n'est autre que les conditions exigées pour que les fidèles puissent recueillir, pour leur édification, un fruit réel de l'audition ou de la lecture des Livres saints, ou tout au moins qu'ils y trouvent un point de départ « pour pouvoir interroger touchant les autres vérités, obscurément présentées, τὰ γὰρ σαφῆ οἶδας, ἵνα περὶ τῶν ἀσαφῶν ἐρωτήσῃς ». Col. 485.

Le passage du *Commonitorium* de Vincent de Lérins ne présente aucune difficulté, car il n'est peut-être même, dans l'esprit de l'auteur, qu'une objection à résoudre : *Hic forsitan requirat aliquis, cum sit perfectus Scripturarum canon sibique ad omnia satis superque sufficiens, quid opus est ut ei ecclesiasticæ intelligentiæ jungatur auctoritas?* L'Écriture est suffisante pour réfuter les allégations des hérétiques que Vincent vise à cet endroit. N. 2, col. 640. Mais cependant, contre les mêmes hérétiques, il note que la foi peut être défendue de deux façons, *primo scilicet divinæ legis (Scripturæ) auctoritate, tum deinde Ecclesiæ catholicæ traditione.* Et il ajoute la raison pour laquelle la tradition est nécessaire : *Quia Scripturam sacram pro ipsa sua altitudine non uno eodemque sensu universi accipiunt..., idcirco multum necesse est propter tantos tam varii erroris anfractus, ut propheticæ et apostolicæ interpretationis linea secundum ecclesiastici et catholici sensus normam dirigatur. Id.*, col. 640. Aussi, pour que l'Écriture puisse être dite suffisante, il faut que nous interprétions le divin canon (des Écritures) *secundum universalis Ecclesiæ traditionem et juxta catholici dogmatis regulas.* N. 27, col. 674; cf. n. 22, col. 669.

3. Parfois, les Pères proclament la suffisance de l'Écriture par des expressions qui paraissent exclure toute autre espèce d'enseignement doctrinal. Seuls les écrits inspirés contiendraient le dépôt de la foi.

Il est facile de montrer que cette exclusion ne vise pas la tradition, source orale de vérités révélées, mais des écrits ou des faits dont les hérétiques déduisaient des conclusions contraires à la révélation de l'Évangile. Les sabelliens, les ariens (surtout la faction eunomienne) et d'autres encore s'appuyaient sur une fausse philosophie; les donatistes invoquaient certains faits humains favorables à leur cause; les montanistes et les manichéens s'abritaient sous l'autorité de prophéties apocryphes ou de traditions mensongères. Pour réduire à néant ces prétentions inadmissibles, les Pères en appellent aux seules Écritures, excluant tout autre argument apporté par les hérétiques. Ainsi saint Athanase reproche aux ariens d'avoir déformé le sens des Écritures; il faut en conséquence revenir au sens véritable des Livres saints. *In illud Matth.*, XI, 27 : *Omnia mihi tradita sunt a Patre meo*, n. 1, *P. G.*, t. XXV, col. 210 sq. L'Écriture seule suffit à les convaincre d'erreur. *De sententia Dionysii*, n. 2, *ibid.*, col. 482 A. Parfois aussi, pour défendre leur cause, les hérétiques soulevaient des questions très secondaires, faites de bagatelles et d'obscurités. Très sagement, les Pères, sans s'occuper de ces faits accessoires, s'en tenaient aux seules Écritures dont les hérétiques reconnaissaient également l'autorité, pour prouver les vérités révoquées en doute par leurs adversaires.

III. DOCTRINE POSITIVE DES PÈRES GRECS SUR LA TRADITION. — 1° *Pères grecs du IVe siècle.* — Ce serait une erreur de penser que les Pères excluent toute source d'enseignement autre que l'Écriture. Les Pères grecs du IVe siècle, en particulier, « ont le sentiment un peu confus d'un développement qui s'accomplit à leur époque dans la théologie ecclésiastique. Des dogmes sont mis en lumière, celui de la divinité du Saint-Esprit, par exemple, des formules sont adoptées, comme l'ὁμοούσιος, des usages liturgiques et rituels prévalent et se multiplient, dont l'Écriture ne fait nulle mention, ou qu'elle n'enseigne que d'une façon incomplète et obscure. Il faut cependant les justifier, et cette nécessité amène nos auteurs à insister sur un enseignement distinct de l'Écriture et parvenu des apôtres jusqu'à nous. C'est la παράδοσις ἄγραφος τῶν ἀποστόλων, τῶν πατέρων, dont les apôtres et leurs successeurs se sont servis pour nous transmettre ce qu'ils n'ont point confié à l'Écriture ». J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, Paris, 1924, t. II, p. 14-15.

1. *Eusèbe de Césarée.* — Cet auteur mérite une place à part, non comme théologien, mais comme témoin de la tradition. Son *Histoire ecclésiastique*, en effet, apporte à l'existence d'une tradition doctrinale dans l'Église de précieux témoignages.

Elle rappelle qu'Ignace d'Antioche exhortait les chrétiens d'Asie à se tenir très fermement aux traditions des apôtres et voulait que son propre témoignage servît à les fixer par écrit pour en transmettre à la postérité une connaissance plus certaine. *Hist. eccl.*, III, XXXVI, 4, *P. G.*, t. XX, col. 288 BC. Plusieurs évêques des IIe et IIIe siècles, Hégésippe, Denys de Corinthe, Méliton et Irénée, ont fixé pour l'avenir dans leurs écrits la véritable foi de la tradition apostolique. *Hist. eccl.*, IV, XXI, col. 377 B. Bien plus, Hégésippe a rappelé en cinq livres la pure tradition de la prédication apostolique. IV, VIII, 2, col. 321 B.

Tout en citant ces témoignages, Eusèbe ne manque pas de manifester lui-même son profond respect pour la tradition qui continue l'enseignement des apôtres. Il emprunte à Irénée un texte où l'Église d'Éphèse est appelée « un témoin véridique de la tradition des apôtres. III, XXIII, 4, col. 257 A. D'Apollinaire de Hiérapolis, il cite un passage où cet auteur reproche à l'hérésiarque Montan d'avoir prophétisé en opposition avec l'enseignement traditionnel et avec l'usage ancien de l'Église. V, XVI, 7, col. 465 C-468 A. Polycrate, évêque d'Éphèse, expose au pape Victor la tradition de son Église touchant la fête pascale. V, XXIV, 1, cf. 6, col. 494 A, 496 A. Il rappelle également que Clément, successeur de Pierre, a pu attester l'enseignement du Sauveur pendant neuf années. III, XXXIV, col. 285 D-288 A.

Tout le c. Ier de l'*Histoire* serait à lire : Eusèbe y invoque les « successions » (διαδοχάς) des apôtres, l'enseignement écrit ou oral de la parole de Dieu au cours des temps qui se sont écoulés, les attaques que cette doctrine a subies de la part des adversaires, les luttes supportées par les martyrs pour attester la véritable foi. I, I, n. 1 et 2, col. 48 B-49 A; cf. n. 4, col. 52 A.

Dans la *Démonstration évangélique*, I, 8, *P. G.*, t. XXII, col. 76 B, Eusèbe parle de la doctrine et des préceptes transmis, partie par écrit, partie oralement, sous cette dernière forme, en vertu d'un droit non écrit. Lors de la crise arienne, après avoir d'abord refusé son adhésion à la formule nicéenne — c'était surtout l'*homoousios* qui le scandalisait — il finit par souscrire à la doctrine proposée et la fit promulguer dans son Église, affirmant que telle est « la foi de l'Église et la tradition des Pères ». S. Athanase, *De decret.*, n. 3, *P. G.*, t. XXV, col. 420 D.

2. *Saint Athanase* († 373) est très explicite. Dans la lutte contre l'arianisme, ses appels à la tradition sont fréquents.

Se dégageant des subtilités philosophiques, Athanase invoque contre les ariens le grand courant de l'enseignement traditionnel. Toute sa démonstration consiste à faire appel à une doctrine qui a été « transmise des Pères aux Pères », tandis que les ariens, nouveaux juifs, disciples de Caïphe, sont incapables d'exhiber en faveur de leurs propos l'autorité du moindre Père. *De decret.*, n. 27, *P. G.*, t. XXV, col. 465 CD. La doctrine définie à Nicée, c'est la foi de toute l'Église que les Pères ont formulée en des expressions capables de condamner l'hérésie arienne. *Id.*, n. 27, col. 468 A. Enseignement traditionnel et foi de l'Église, c'est tout un pour Athanase, qui unit ainsi en une même considération les deux aspects, objectif et formel, de la tradition.

Un passage de la première lettre à Sérapion met ainsi en relief l'autorité de la tradition qui fonde dans l'Église la croyance en la divinité du Saint-Esprit : tradition qui part du début du christianisme et qui s'identifie avec l'enseignement et avec la foi de l'Église universelle. Le Seigneur est lui-même à son origine, ἣν ὁ μὲν Κύριος ἔδωκεν, et elle nous est parvenue par la prédication des apôtres, prédication que nous ont conservée les Pères. On remarquera ici les expressions mêmes dont se servait Irénée. Mais Athanase ajoute un trait nouveau : c'est en cette tradition, cette doctrine, cette prédication que l'Église a été fondée, ἐν ταύτῃ γὰρ ἡ ἐκκλησία τεθεμελίωται; et si quelqu'un s'en écarte, « il ne lui est plus possible de se dire en aucune façon chrétien ». *Epist.* I, *ad Serapionem*, n. 28, *P. G.*, t. XXVI, col. 593 CD. C'est après avoir formulé ces principes que le docteur alexandrin aborde l'exposé de la foi en la Trinité. Dans sa conclusion, il insiste encore sur la nécessité d'y reconnaître la foi de l'Église, parce que le Christ, en envoyant ses apôtres, leur a fait un commandement de poser, comme fondement à l'Église, leur enseignement : « Allez, enseignez toutes les nations, etc... » Matth., XXVIII, 19, col. 596 B; cf. *Ad Adelphium*, n. 6 : ἡ δὲ ἀποστολικὴ παράδοσις διδάσκει, col. 1080 B; *Ad episcopos*, n. 1, t. XXV, col. 225 AB.

La tradition, c'est donc la foi que l'Église enseigne pour l'avoir reçue des apôtres et qui est la norme de la vérité. En face des « inventions » des adversaires, il suffit d'affirmer ces quelques mots : « Telle n'est pas la foi de l'Église catholique, telle n'est pas la foi des Pères. » *Epist. ad Epict.*, n. 3, t. XXVI, col. 1056 B. Cette foi, l'Église ne la décrète pas, elle la déclare seulement : le concile de Nicée a fait lui-même cette différence. Le jour de la célébration de la Pâque a été l'objet d'une décision : ἔδοξεν; mais la foi en la Trinité fut promulguée comme la foi existant dans l'Église universelle : οὕτως πιστεύει ἡ καθολικὴ Ἐκκλησία. Doctrine apostolique aussi, puisque les Pères n'ont fait que rappeler l'enseignement des apôtres, ταῦτ' ἐστίν ἅπερ ἐδίδαξαν οἱ ἀπόστολοι. *De syn.*, n. 5, col. 688 CD. La foi catholique est donc celle que les apôtres ont transmise par les Pères, ἐκ τῶν ἀποστόλων διὰ τῶν Πατέρων. *Epist. II ad Serap.*, n. 8, col. 620 C.

Les ariens peuvent se condamner eux-mêmes, parce qu'ils sont en contradiction avec ceux qui les ont précédés et qu'ils ont faussé la tradition des Pères. *De syn.*, n. 6, col. 689 A; cf. n. 7, col. 689 C. Leur nom seul montre qu'ils ne sont pas du Christ, dont les vrais disciples portent le nom de « chrétiens ». *Adv. arianos, orat.*, I, n. 1-2; III, n. 28, *P. G.*, t. XXVI, col. 15-16, 384 A. Ainsi l'enseignement de l'Église est la règle de la foi; elle est la doctrine même qui règle notre croyance. *Orat.*, II, n. 34, col. 220 A. L'Église n'a pas

d'autre but que de fournir l'ancre à laquelle se fixe la loi. *Orat.*, III, n. 58, col. 445 A.

La foi authentique de l'Église apparaît dans l'unanimité même des évêques qui la confessent. *De syn.*, n. 2, 5, 9, col. 684 A, 688 C, 693 D. Si le concile de Nicée a dit la vérité, c'est qu'il est l'Église même, qui l'emporte sur les sectes dissidentes, comme le tout l'emporte sur quelque partie. *Epist. ad Afros*, n. 2, col. 1032 C. Les vrais chrétiens ne déchirent pas la tunique du Christ; ils mangent la Pâque du Seigneur dans une seule maison, l'Église universelle. *Epist. heort.*, V, 4, col. 1382 AB; *Tomus ad Antiochenos*, n. 8, col. 805 B.

Enfin Athanase note que, pour sauvegarder la vérité traditionnelle, les Pères de Nicée ont été contraints, par la malignité et la subtile impiété des ariens, d'employer des expressions que l'Écriture ne contient pas, mais qui en expriment plus clairement le sens. Cf. *De decret.*, n. 32, col. 473 D-476 B. Cf. n. 24, col. 457 B. C'est reconnaître implicitement l'autorité d'un magistère infaillible dans l'Église.

3. *Didyme d'Alexandrie* († 395) n'a fait qu'une allusion lointaine à l'argument de tradition. Aucun concile n'a été cité par lui. Toutefois, au début du *De Spiritu sancto*, il écrit, en parlant des hérétiques : « Ils profèrent au sujet de l'Esprit-Saint des assertions qui ne se lisent pas dans les Écritures et qui n'ont été employées par aucun des anciens écrivains ecclésiastiques. » *Op. cit.*, n. 1, *P. G.*, t. XXXIX, col. 1033 C.

4. *Saint Cyrille de Jérusalem* († 386). — Ce Père s'est placé à un point de vue qui justifie, dans une large mesure, certaines expressions paraissant exclure l'argument de tradition. Voir plus haut, col. 1277. Cyrille ne rejette pas pour autant la tradition, comme source de doctrine ou de pratiques. S'il n'en professe pas explicitement l'existence, il la suppose néanmoins.

Dans la Ve catéchèse mystagogique, il dit que le Christ a transmis à ses disciples le « Notre Père », τὴν εὐχὴν λέγομεν ἐκείνην ἣν ὁ Σωτὴρ παρέδωκε τοῖς οἰκείοις αὐτοῦ μαθηταῖς. *Cat. myst.*, V, n. 11, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1117. Un peu auparavant, il parle des louanges divines que nous ont transmises les séraphins, τὴν παραδοθεῖσαν ἡμῖν ἐκ τῶν σεραφὶμ θεολογίαν λέγομεν. *Ibid.*, n. 6, col. 1113. Plus loin, ayant décrit la manière de communier, il conclut la catéchèse en exhortant ses auditeurs à retenir l'enseignement transmis, κατέχετε ταύτας παραδόσεις ἀσπίλους. *Ibid.*, n. 23, col. 1125 B. Ce ne sont là sans doute que des formules, encore qu'elles soient indicatives d'une doctrine. Mais il y a mieux : Cyrille n'hésite pas à affirmer qu'il appartient à l'Église de transmettre aux fidèles la doctrine révélée, τὴν ὑπὸ τῆς Ἐκκλησίας νυνί σοι παραδιδομένην, laquelle s'appuie sur l'Écriture. *Cat.*, V, n. 12, col. 520 B. Et, comme il est impossible à tous de lire la sainte Écriture, l'Église nous résume toute la foi en brèves professions, τὸ πᾶν δόγμα τῆς πίστεως περιλαμβάνομεν. Col. 521 A. Ainsi, tout en rattachant primordialement à l'Écriture notre foi, il faut néanmoins se tenir très fermement aux traditions présentement reçues, κρατεῖν τὰς παραδόσεις ἃς νῦν παραλαμβάνετε. Col. 524 A. C'est ainsi que l'Église catholique nous a transmis, comme un article de foi, la croyance en un Esprit-Saint, παρέδωκε ἐν τῇ τῆς πίστεως ἐπαγγελίᾳ πιστεύειν εἰς ἓν ἅγιον Πνεῦμα. *Cat.*, XVII, n. 3, col. 969 C. La croyance en la résurrection des corps est appelée μέγα τῆς ἁγίας καθολικῆς Ἐκκλησίας παράγγελμα καὶ δίδαγμα. Et si l'Église est dénommée catholique, c'est précisément parce qu'elle doit proposer tous les dogmes à la connaissance des hommes, d'une façon universelle et sans erreur. *Cat.*, XVIII, n. 23, col. 1044 AB. Aussi, pour se prémunir contre l'hérésie qui abuse des Écritures par des sélections arbitraires ou des interprétations fausses, les fidèles doivent rester attachés à la sainte Église catholique, en laquelle ils ont été baptisés. *Cat.*, XVIII, n. 14 et 26, col. 1032 BC et 1048 AB. Si l'on admet ces prémisses, il faut admettre également ce qui en est la conclusion logique, à savoir que l'Église doit non seulement transmettre les Écritures, mais encore en expliquer, en préciser, en proposer le sens exact. Au point de vue de la discipline et des pratiques, on a dit, t. III, col. 2559, comment l'auteur des *Catéchèses* fait reposer sur la tradition la connaissance de quantité de pratiques et d'usages, dont il justifie ainsi la légitimité dans l'Église. De ces considérations, il appert que Cyrille de Jérusalem n'a pas enseigné que l'Écriture soit la seule règle de foi. Cf. A. Deneffe, *Der Traditionsbegriff*, Munster-en-W., 1932, p. 43-44.

5. *Les Pères cappadociens.* — *a) Saint Basile.* — C'est à coup sûr chez saint Basile qu'on trouve la doctrine la plus nette et la plus développée. Le concile de Trente a cité de lui un texte célèbre, mais dont la portée, même au concile, a été discutée. *De Spiritu sancto*, n. 66, *P. G.*, t. XXXII, col. 188 sq. En voici les passages principaux :

« Des doctrines et des institutions gardées dans l'Église, les unes sont consignées dans les Saintes Lettres, les autres nous viennent de la tradition des apôtres qui nous est transmise dans les mystères. Toutes deux ont la même valeur pour la piété, et personne ne contredira les dernières, s'il a la moindre connaissance des lois de l'Église. Car, si nous attaquions ce qui n'est pas écrit, mais seulement pratiqué, nous répudierions l'Évangile, et cela dans ses principales parties, ou plutôt nous réduirions la prédication à n'être plus qu'un mot. »

Et après avoir cité plusieurs pratiques admises sans conteste dans l'Église pour la confection des sacrements, il conclut :

« N'est-ce pas là cet enseignement qui n'est point du tout divulgué, mais secret, que nos Pères ont conservé dans un silence paisible, à l'abri de toute curiosité? Ils comprenaient bien en effet, que la majesté des mystères est protégée par le secret. » Trad. Vacant, dans *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, Paris, 1895, p. 369.

Ce texte semblerait indiquer que Basile oppose totalement tradition à document écrit, quel qu'il soit. Cette conception ne répond pas à l'idée catholique de la tradition, les mêmes vérités pouvant parvenir et par l'Écriture et par la tradition, l'enseignement scripturaire et l'enseignement oral se distinguant, non pas nécessairement quant à leur objet, mais essentiellement quant au mode de transmission des vérités. En réalité, saint Basile ne s'en est pas tenu à une conception qui, à son époque, eût été déjà archaïque.

Dans le *De Spiritu sancto*, en effet, l'argument de tradition, au sens pleinement catholique du mot, est invoqué à chaque page. Dans le texte même où l'opposition entre Écriture et tradition paraît si absolue, Basile écrit expressément qu' « attaquer ce qui n'est pas écrit », c'est « répudier l'Évangile, et cela dans ses principales parties ». N. 66, col. 188 A. Auparavant il avait déjà déclaré que, dans leur enseignement transmis par la tradition, les Pères n'ont fait que suivre la doctrine de l'Écriture. N. 16, col. 96 A. Tradition et Écriture se complètent donc, tout en se distinguant. Cette impression est renforcée si l'on se reporte aux Ἠθικά, regula XII, c. I et II : « Qu'il ne faut pas suivre les traditions humaines qui nous feraient mépriser les préceptes divins » et « qu'il faut, au contraire, s'attacher avec soin à tout ce que le Seigneur nous a transmis par l'Évangile et par les apôtres ». *P. G.*, t. XXXI, col. 724 AB. Enseignement scripturaire et enseignement apostolique ont donc, pour Basile, la même valeur. D'ailleurs, en un autre passage, Basile établit une équivalence entre « mystères de l'Église » et « traditions des Pères » : ταῦτά ἐστι τὰ τῆς Ἐκκλησίας μυστήρια, αὗται τῶν πατέρων αἱ παραδόσεις. Ne pas

les accepter, c'est rejeter les oracles du Saint-Esprit et préférer une opinion personnelle aux doctrines de l'Évangile. *Epist.*, CCLXI, n. 3, t. XXXII, col. 972 BC.

Fort de ce principe de la tradition, qu'il appuie sur I Cor., XI, 2 et II Thess., II, 14, Basile justifie l'adoration due au Saint-Esprit à l'égal du Père et du Fils par l'usage traditionnel de l'Église. C'est, affirme-t-il, demeurer dans l'ordre apostolique que de s'attacher aux traditions non écrites, ἀποστολικὸν δὲ οἶμαι, καὶ τὸ ταῖς ἀγράφοις παραδόσεσι παραμένειν. *De Sp. Sancto*, n. 71, col. 200 B. Et, pour mieux exprimer la vénération due à l'antiquité des dogmes, il la compare à la blanche chevelure de la vieillesse. *Id.*, *ibid.*, C. L'antiquité de la tradition, les usages constants de l'Église sont une garantie de la vérité qui s'en dégage. N. 16, col. 96 A. La formule baptismale (invocation à la Trinité) suffit à elle seule à prouver que le Saint-Esprit ne doit en rien être séparé du Père et du Fils. N. 26, 28, 67, 71, col. 113 A, 117 A, 193 AB, 200 BC.

Ainsi donc, il est bien établi que nos doctrines courantes sur le Saint-Esprit doivent être à la fois celles que nous recueillons des Écritures et celles que la tradition non écrite des Pères nous a laissées. N. 22, col. 108 A. C'est pourquoi, dans les controverses, il faudrait faire appel et aux Écritures et aux traditions apostoliques; mais ni les unes ni les autres ne peuvent agir sur les esprits imbus d'idées juives ou païennes. N. 77, col. 213 C.

Ces textes expliquent pourquoi Basile s'élève à plusieurs reprises contre ceux qui demandent à grands cris des textes tirés de l'Écriture et ne font aucun cas du témoignage écrit des Pères. N. 25, col. 112 C. C'est le but de tous les adversaires de la vraie foi de combattre les traditions apostoliques. *Ibid.;* cf. n. 16, col. 93 D-96 A. Et, pour trahir la foi, il suffit, estime-t-il, de ne pas recevoir quelque point des vérités oralement transmises. *De fide*, n. 1, t. XXXI, col. 677 BC. Voir également *Contra sabellianos et Arium et anomæos*, hom. XXIV, n. 6, *ibid.*, col. 612 B. Et Basile lui-même n'a pas d'autre ambition que de transmettre à ses auditeurs l'enseignement qu'il a reçu simplement et sans détours. *Ibid.*, n. 5, col. 608 C.

On trouve chez saint Basile, comme expressions équivalentes, outre la formule classique παράδοσις τῶν πατέρων déjà citée plusieurs fois, d'autres formules moins courantes : παράδοσις τῆς πίστεως, *Epist.*, CXXV, *P. G.*, t. XXXII, col. 524; πατρικαὶ παραδόσεις, *Epist.*, CCXLIII, n. 2, *ibid.*, col. 904 C; τύπος διδαχῆς ὃν παρελάβομεν, *De Spir. sancto*, n. 26, col. 113 A; ἀποστολικὴ παράδοσις, n. 25, col. 112 C. Dans l'*Adv. Eunomium*, παράδοσις a comme équivalent κανών, règle (de la foi), l. I, n. 4, *P. G.*, t. XXIX, col. 509 C.

On doit reconnaître cependant que ces déclarations, si nettes en faveur de la tradition, sont insuffisantes en ce qui concerne le magistère de l'Église, organe de cette tradition.

b) Saint Grégoire de Nazianze. — Grégoire de Nazianze, on l'a fait remarquer, a clairement vu le progrès dogmatique qui s'impose à certaines vérités et explique de cette manière la manifestation progressive et relativement récente de la divinité du Saint-Esprit. Voir DOGME, t. IV, col. 1624-1625. Sous-jacentes à ce progrès existent donc dans l'Église des vérités non contenues ou tout au moins non clairement exprimées dans l'Écriture et qui sont la condition même du progrès des formules dogmatiques. Pour bien comprendre le passage signalé aux col. 161-164 de la *P. G.*, t. XXXVI, il faut se reporter au n. 5 de ce discours (*Orat.*, XXXI). Grégoire y précise qu'il parlera plus loin des « dogmes non écrits », col. 145 BC. Au n. 23, il se demande si les expressions ἀγέννητος (non engendré) et ἄναρχος (sans principe) doivent être rejetées parce qu'elles ne sont pas contenues dans l'Écriture. Col. 157. Peu importe, conclut-il, il ne faut pas s'attacher aux mots plus qu'aux idées. Mais si l'on constate qu'une expression correspond à l'idée que l'Écriture n'exprime pas ou n'exprime que confusément, mais qui doit en être certainement déduite, aucun sycophante de cette expression ne doit empêcher de s'y rallier. N. 27, col. 164. On comprend en quel sens Grégoire déclare dans la première lettre à Clédonius que notre foi est consignée et dans les écrits, ἐγγράφως, et dans les paroles, ἀγράφως. *P. G.*, t. XXXVII, col. 176 B.

c) Saint Grégoire de Nysse, établissant contre Eunomius la vérité catholique sur la Trinité, en appelle fréquemment à la doctrine, à la foi de l'Église, *Contra Eunomium*, l. I et IV, *P. G.*, t. XLV, col. 461 A et 653 B, et note les doctrines hérétiques comme de faux concepts d'opinions. L. XII, col. 957 D. Voulant démontrer l'unique génération du Fils, il déclare qu'il est parfaitement inutile de recourir à des raisonnements et à des arguments : « Il suffit, dit-il, pour démontrer notre affirmation, que nous ayons la tradition des Pères parvenue jusqu'à nous comme une sorte d'héritage qui nous a été transmis par les saints successeurs et héritiers des apôtres. » L. IV, col. 653 CD. Assertion remarquable et dans laquelle Grégoire affirme déjà, non seulement la tradition, source de vérités, mais le magistère vivant, imposant aux fidèles la vérité traditionnellement possédée dans l'Église. Cf. Deneffe, *op. cit.*, p. 45.

6. *Saint Épiphane.* — L'assertion relevée chez Grégoire de Nysse appartient également à saint Épiphane. « Les paroles divines ne doivent pas être interprétées allégoriquement, mais être reçues dans leur teneur et leur sens obvies, si l'on veut en percevoir la force convaincante. Mais il faut leur ajouter la tradition; car on ne peut demander à l'Écriture toutes les vérités. Les apôtres nous ont laissé les unes en écrit, ἐν γραφαῖς, les autres en traditions, ἐν παραδόσεσιν. » *Hær.*, LXI, n. 6, *P. G.*, t. XLI, col. 1048 B. Et, à l'appui de cette affirmation, il cite saint Paul, I Cor., XI, 2; XV, 3, et il continue en rappelant un certain nombre de pratiques reçues des apôtres, par exemple l'interdiction de se marier après avoir fait vœu de virginité, ce qui, en apparence, est contraire à I Cor., VII, 28.

Il s'agit ici, non pas simplement de source, mais encore de règle de vérités à croire. Si Épiphane prend soin d'établir exactement la succession apostolique, principalement pour le siège de Rome, c'est que « par là la vérité est manifestée de façon continue et perpétuelle ». *Hær.*, XXVII, n. 6, col. 372 AB; 373 B; cf. XXXI, n. 30, col. 533 A. Cette indication montre que la règle de la foi se trouve, pour Épiphane, dans l'enseignement de l'Église romaine; mais il ne faut pas oublier l'enseignement de l'Église universelle : la foi qui s'impose est celle de toute l'Église, *Ancoratus*, n. 120, t. XLIII, col. 233 AB, celle des évêques qui gardent entre eux la communion. N. 14, col. 41 B. C'est cette foi, transmise des saints apôtres, qui a été consacrée à Nicée par plus de trois cents dix évêques. *Id.*, n. 119, col. 233 A. Cf. *Hær.*, LXXIII, n. 34, t. XLII, col. 468 A.

Le dogme très vénérable de la prière pour les défunts est un de ceux que l'Église a reçus des Pères. *Hær.*, LXXV, n. 9, t. XLII, col. 516 AB. Quoi de plus opportun et de plus admirable! Cf. n. 8, col. 513 B. On notera dans le premier de ces textes, une application assez inattendue de Prov., I, 8, où Salomon ferait entendre que le Père nous a instruits par l'Esprit-Saint et par écrit et oralement, ὅτι ἐγγράφως τε καὶ ἀγράφως δίδασκεν ὁ Πατήρ. Col. 516 A. Ainsi l'Église a reçu des institutions qu'elle ne peut briser ni supprimer.

7. *Saint Jean Chrysostome.* — Ce représentant le plus qualifié de l'école d'Antioche a, sur la tradition, une doctrine très ferme.

On la trouve d'abord dans les commentaires sur les textes scripturaires qui établissent l'existence et la légitimité des traditions. *In epist. II ad Thess.*, hom. IV, n. 2, sur II Thess., II, 15 : « Par là, il est clair que (les apôtres) n'ont pas transmis tout par lettres, mais qu'ils (ont transmis) beaucoup de choses même sans écrits et ces vérités sont aussi dignes de foi. Aussi devons-nous estimer que la tradition de l'Église est digne de foi : c'est la tradition; il ne faut chercher rien de plus. » *P. G.*, t. LXII, col. 488. Dans son commentaire *In epist. II ad Tim.* (I, 13), il écrit : « Ne pensons pas que la doctrine transmise (διδασκαλίαν) soit fautive. (Saint Paul) a instruit en beaucoup de choses (son disciple) sans écrire. Il le lui rappelle présentement en disant : « Conserve le souvenir des saines instructions reçues de moi. » Col. 615.

Les apôtres ne sont donc pas comme Moïse, qui descendit de la montagne en portant en ses mains des tables écrites; animés par l'Esprit-Saint, « ils étaient des livres vivants et, par la grâce de l'Esprit, ils étaient constitués des règles (de la foi) », βιβλία καὶ νόμοι γινόμενοι διὰ τῆς χάριτος. *In Matth.*, hom. I, n. 1, t. LVII, col. 15.

Sans doute, parmi les dogmes, certains seraient restés inconnus s'ils n'avaient pas été écrits. Mais certains autres n'ont pas été insérés dans l'Écriture : ainsi les apôtres nous ont laissé de nombreuses traditions non écrites, parce qu'il fallait amener doucement et progressivement les hommes à la connaissance des vérités sublimes. *In Acta apost.*, hom. I, n. 1, t. LX, col. 15.

Parmi ces traditions laissées par les apôtres, Chrysostome, comme Épiphane, compte la prière pour les défunts. Après avoir, dans un texte assez discuté, voir art. PURGATOIRE, t. XIII, col. 1205 et art. MITIGATION DES PEINES, t. X, col. 2001, invité les fidèles à prier pour toutes sortes de pécheurs, il ajoute que c'est par les apôtres eux-mêmes qu'a été constituée la loi de la prière pour les défunts. *In epist. ad Phil.*, hom. III, n. 4, *P. G.*, t. LXII, col. 203-204.

2° *Note sur les Pères syriens.* — 1. *Aphraate* affirme avec ardeur la valeur de l'enseignement des anciens. Il en appelle souvent à leur autorité pour confirmer l'interprétation des Écritures ou d'autres doctrines. Il veut qu'on interroge les sages. *Demonstr.*, V, 25; XXII, 26. Lui-même a été instruit par un maître, II, 14, et il instruit son ami, afin que celui-ci, à son tour, instruise les autres. I, 20; XII, 12. A quelles sources a puisé Aphraate? Il affirme lui-même qu'il est imbu des traditions juives et apostoliques. Les traditions juives lui servent à discuter avec les Juifs; mais il recourt aux traditions apostoliques et aux Pères quand il s'agit de défendre la religion chrétienne. Ici, il se rencontre avec saint Éphrem. Voir, sur tous ces points, la *Patrologie syriaque*, t. I, préface aux œuvres d'Aphraate, n. 12, p. XLIX-LI.

2. Quant à *saint Éphrem*, on sait qu'il est avant tout poète, et qu'il brille plus par la grâce que par la profondeur. Néanmoins — et peut-être à cause de cela même — il s'attache fermement à la doctrine traditionnelle de l'Église. Il est fermement orthodoxe et d'une orthodoxie ecclésiastique. L'Église enseigne la vérité sans mélange d'erreur et, contre les hérétiques, elle défend la vérité des Écritures. *S. Ephrem Syri opera omnia...*, édit. Assémani, Rome, 1737-1746, t. II, p. 442 BE; 560 B. Si la foi est contenue dans les Livres saints, c'est à la théologie qu'il appartient de les étudier et de les expliquer. T. III, p. 132 B. La vérité religieuse vient, en effet, de deux sources, Écriture et Église. En dehors de là il est inutile et même nuisible de chercher : « Il y a dans l'Église une recherche pour ce qui est révélé; il n'y en a point pour ce qui est caché. » T. III, p. 18 C. Des recherches humaines, faites au nom de la philosophie, sont préjudiciables à la foi : « celui qui croit ne cherche point; celui qui cherche ne croit point. » T. III, p. 184 C. C'est dire le peu de cas que fait Éphrem de la raison humaine et toute l'autorité qu'il accorde à la tradition manifestée dans l'enseignement de l'Église. Cf. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. II, p. 210-211; J. Lamy, *Saint Ephrem*, dans l'*Université catholique*, 1890, t. III et IV; C. Eireiner, *Der hl. Ephræm der Syrer, eine dogmengeschichtliche Abhandlung*, Kempten, 1889.

3° *Pères du Ve au VIIIe siècle.* — Du Ve au VIIIe siècle, la théologie subit, en ce qui concerne l'argument de tradition, l'évolution qu'appelait normalement la complexité même de son développement. Jusqu'au IVe siècle, en effet, les Pères avaient invoqué, en dehors des Écritures, les traditions reçues de Jésus-Christ par les apôtres, transmises oralement par ceux-ci aux premières générations chrétiennes et parvenues par la même voie jusqu'à nous. Ces traditions tiraient leur force et leur valeur doctrinale de la source divine dont elles émanaient. Mais, dès la seconde partie du IVe siècle, non contents d'invoquer les traditions apostoliques, quelques Pères commencent à se référer à l'autorité de docteurs antérieurs et à l'autorité des Pères de Nicée : on a vu plus haut comment Eusèbe de Césarée recueillit avec soin les doctrines des évêques du IIIe siècle et comment Athanase et Épiphane s'appuient avec insistance sur le concile de Nicée. Origène et Denys d'Alexandrie sont cités nommément du côté des grecs et, chez les latins, les noms d'Hilaire et d'Ambroise viennent sous la plume des écrivains de la génération suivante.

Mais à partir du Ve siècle, le recours à l'autorité des Pères prend un développement considérable. On ne se contente plus d'y recourir d'une manière générale et anonyme, mais on justifie ce recours et l'on dresse des listes d'auteurs recommandables. On justifie le recours aux Pères, en insistant sur la garantie que l'Esprit-Saint lui-même donne à leur témoignage. On ébauche ainsi la doctrine du magistère ordinaire infaillible de l'Église. On dresse des listes d'auteurs : dans les controverses qui surgissent, devant les conciles appelés à les trancher, les orateurs s'efforcent de constituer des dossiers patristiques qui s'ajoutent, en les complétant, aux dossiers scripturaires. Nous aurons l'occasion d'en signaler un certain nombre. La preuve tirée du témoignage des Pères considérés comme docteurs et organes de la tradition prend donc, à partir du Ve siècle, une ampleur exceptionnelle.

1. *Saint Cyrille d'Alexandrie.* — Ce vigoureux polémiste est peut-être l'initiateur du développement dont nous venons de parler. Il continue à Alexandrie l'enseignement de saint Athanase. D'un mot, il rappelle la force de la transmission d'une vérité par celui qui l'a reçue du Christ lui-même, comme saint Paul (I Cor., XV, 3). *In epist. I ad Cor.*, *P. G.*, t. LXXIV, col. 893 CD. C'est par là en effet que les « traditions évangéliques », comme il les appelle, *In Is.*, l. V, tom. VI, *P. G.*, t. LXX, col. 1433 A, sont source de vérité révélée. Aussi, tout en défendant le dogme de la maternité divine contre Nestorius, Cyrille a-t-il conscience de ne répéter que ce que les apôtres et les évangélistes ont transmis pour l'avoir appris du Christ, τὴν ἀποστολικὴν καὶ εὐαγγελικὴν παράδοσιν. *De recta fide ad reginas*, n. 3, *P. G.*, t. LXXVI, col. 1264 C. Et pareillement il exhorte les moines à suivre les vestiges des saints Pères, *Epist. Ia ad monachos*, t. LXXVII, col. 12 C, et à garder la foi transmise depuis les saints apôtres. Cette foi, les divins disciples l'ont transmise bien qu'ils n'en aient pas donné la formule. Et ce sont les saints

Pères qui nous ont enseigné à croire ainsi. Col. 13 AB. Le même argument de tradition est employé contre Nestorius : « La tradition de la foi, πίστεως παράδοσις, dit-il, répugne sur ce point à ton assertion. Nous avons appris à admirer, non un homme porteur de la divinité, mais un Dieu fait homme; toi, tu parles fort différemment. » *Adv. Nestorium*, I, c. II, *P. G.*, t. LXXXI, col. 28 D. Les nestoriens corrompent la foi qui nous a été transmise; ils font usage de termes suggérés par le dragon infernal qui leur communique son venin et leur apprend à mépriser non seulement la tradition de ceux qui ont été chargés d'enseigner les saints mystères au monde, mais encore l'Écriture elle-même, introduisant selon leur bon plaisir des doctrines nouvelles et niant la maternité divine de la sainte Vierge. *Quod unus sit Christus*, *P. G.*, t. LXXV, col. 1257 BC.

Cyrille nous garantit la véracité de l'enseignement des Pères, car le Saint-Esprit parle en eux, λαλοῦντος ἐν αὐτοῖς τοῦ ἁγίου Πνεύματος, *Adv. Nestorium*, l. IV, c. II, *P. G.*, t. LXXXI, col. 176. On trouve un écho de cette assertion dans les actes du concile d'Éphèse lui-même, voir plus loin, col. 1302. Mais si les Pères nous enseignent ὀρθῶς τε καὶ ἀπλανῶς, ils forment aussi dans l'Église une succession ininterrompue dans laquelle saint Cyrille se place lui-même en tant qu'évêque. *In ps. explanatio*, ps. XLII, ỳ. 13, *P. G.*, t. LXIX, col. 1068.

Cyrille constitue aussi des dossiers patristiques pour appuyer sa défense du θεοτόκος contre Nestorius. Deux ouvrages renferment des recueils de citations patristiques proprement dites. Un premier dossier avait été composé en vue du concile et fut lu à la première session. Voir Mansi, *Collect. concil.*, t. IV, col. 1183. On le trouve reproduit en grande partie dans le *De recta fide ad dominas*, c. X. Cyrille cite le pseudo-Athanase (en fait Apollinaire), Atticus de Constantinople, Antiochus de Ptolémaïs, Amphilochius d'Iconium, Ammon d'Adrianopolis, Jean Chrysostome, Sévérien de Gabala, Vital (évêque apollinariste), Théophile d'Alexandrie, *P. G.*, t. LXXVI, col. 1212-1221. Un autre dossier se trouve inséré dans la défense des anathématismes, *Apologeticus contra Orientales*, *ibid.*, col. 316 sq. Cyrille s'efforce d'y justifier un certain nombre de ses expressions qui choquaient les Orientaux, et il apporte pour sa défense des citations patristiques : Pierre d'Alexandrie, Athanase, Amphilochius d'Iconium, dans la défense du premier anathématisme; Atticus de Constantinople, pseudo-Jules (Apollinaire), pseudo-Félix (Apollinaire) pour le IVe; pseudo-Athanase (Apollinaire) pour le VIIIe; Athanase pour le XIe; Grégoire de Nysse, Basile, Athanase pour le XIIe, et neuf citations de Nestorius. Cf. J. Mahé, *Les anathématismes de saint Cyrille d'Alexandrie et les évêques orientaux du patriarcat d'Antioche*, dans la *Rev. d'hist. eccl.*, juillet 1906, p. 505-542. Voir ici, t. III, col. 2491, 2493. L'insertion de plusieurs textes apollinaristes dans ces dossiers ne diminue pas la valeur de l'ensemble au point de vue de l'autorité de la tradition. D'ailleurs, Cyrille utilise la même méthode, soit dans le *Thesaurus assertionum de sancta Trinitate*, t. LXXXV, col. 9-656, soit encore en matière philosophique, dans le *Contra Julianum*, où l'on rencontre fréquemment des citations d'Aristote, de Platon, d'Alexandre d'Aphrodisias, de Porphyre, d'Hermès Trismégiste, de Plotin, de Pythagore, de Xénophon, de Plutarque, d'Homère, d'Hésiode, de Pindare, de Sophocle, d'Euripide, d'Hérodote, etc. Voir ici t. III, col. 2496.

2. *Théodoret*, quoique d'une école à tendances opposées à celles de Cyrille d'Alexandrie, est aussi un défenseur de l'argument de tradition, qu'il utilise même parfois contre Cyrille. Transmise par lettre aux absents, la doctrine est communiquée par la prédication aux présents, et cette tradition constitue une règle doctrinale. Ainsi interprète-t-il II Thess., II, 14, *P. G.*, t. LXXXII, col. 668 C. Il ne suffit donc pas de garder les Écritures, *Eranistes*, dial. I, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 48 AB. Pour conserver l'harmonie, l'orthodoxe doit encore garder l'ἀποστολικὴν διδασκαλίαν. Col. 32 AB.

Dans sa lettre LXXXIX à Florent, Théodoret a tracé en raccourci l'aspect complexe de l'argument de tradition : « C'est l'enseignement dogmatique des apôtres, conservé intact jusqu'à ce jour et qui nous est transmis non seulement par les prophètes et les apôtres, mais encore par tous les interprètes qui se sont succédé : Ignace, Eustathe, Athanase, Basile, Grégoire, Jean (Chrysostome) et les autres lumières du monde (chrétien) et avant tout par les Pères réunis à Nicée, dont nous conservons intacte la confession de foi, comme un héritage paternel. » *Epist.*, LXXXIX, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 1284 C. On trouve une pensée analogue dans l'*Epist.* CLI, col. 1440 AD, avec l'explication de la raison pour laquelle nous devons nous en rapporter aux Pères : c'est que la grâce de l'Esprit-Saint leur donne de pénétrer les profondeurs de l'Écriture inspirée. Dans l'*Eranistes*, dial. I, *Immutabilis*, était invoquée la même raison pour les apôtres et les évangélistes. T. LXXXIII, col. 40 CD.

Sur l'autorité des Pères chez Théodoret, voir aussi : *Epist.*, CXLV, où sont encore cités un certain nombre de Pères, y compris « le très saint Léon qui gouverne actuellement la grande Rome et répand la lumière des vrais dogmes depuis l'Occident », *P. G.*, t. LXXXIII, col. 1384 CD, et la lettre des évêques d'Égypte rapportée dans l'*Hist. eccl.*, l. IV, c. III, t. LXXXII, col. 1125.

A l'instar de Cyrille, Théodoret ne se contente pas d'invoquer en général la pensée des Pères, il constitue des dossiers patristiques pour les utiliser dans les controverses. A Éphèse, les évêques orientaux avaient composé contre Cyrille un dossier qu'ils ne purent utiliser immédiatement, mais qui a passé en partie dans l'*Eranistes*. Cet ouvrage en contient d'ailleurs trois contre les monophysites, un dans chaque dialogue. Dans le dial. I, *Immutabilis*, est invoquée l'autorité des anciens docteurs de l'Église pour l'interprétation du ỳ. *Et verbum caro factum est*. A côté des noms d'Athanase, de Jean (Chrysostome), d'Ignace d'Antioche, d'Irénée, d'Hippolyte, de Méthode, d'Eustathe, de Basile, des deux Grégoire (Nazianze et Nysse), de Flavien, d'Amphilochius, d'Apollinaire même, on trouve celui d'Ambroise de Milan. *P. G.*, t. LXXXIII, col. 73 sq. Dans le second dossier, du dial. II, *Inconfusus*, quelques nouveaux noms s'ajoutent à cette liste vénérable : ceux de Théophile d'Alexandrie, de Cyrille de Jérusalem, d'Antiochus de Ptolémaïs, d'Augustin, de Sévérien, d'Atticus de Constantinople, de Cyrille d'Alexandrie. *Ibid.*, col. 169 sq. Le troisième dossier, appartenant au dial. III, *Impatibilis*, apporte encore quelques noms nouveaux : Damase, Gélase de Césarée, Eusèbe d'Émèse. *Ibid.*, col. 284 sq.

3. *Léonce de Byzance.* — L'Écriture, inspirée tout entière, dit-il, est la règle de notre foi; mais les Pères sont les interprètes de l'Écriture et l'Église garde, sans l'augmenter ou le diminuer, le dépôt de la foi transmis par les apôtres et les Pères. *Adv. nestor.*, l. III, *P. G.*, t. LXXXVI *a*, col. 1384 A. On ne saurait supprimer les passages des Pères reçus dans l'Église; il faut au contraire s'attacher à leurs saintes paroles, se garder des fausses interprétations, surtout quand les hérétiques prennent les paroles dont ils se sont servis, en leur donnant un sens différent. *Solutio argum. Severi*, *P. G.*, t. LXXXVI *b*, col. 1929 AB. Règle à observer surtout quand il s'agit d'expressions dont les Pères se sont servis en parlant plus librement, mais qu'on ne peut garder dans la terminologie dogmatique. *Ibid.*,

col. 1925 AB. Aucune contradiction n'est possible entre les Pères : vouloir en trouver, c'est aller contre leur gloire et contre l'autorité de saint Paul, du Christ et du Saint-Esprit, parlant par saint Paul. Cf. Eph., v, 11-12. Qui ne reçoit pas les Pères illustres et reconnus dans l'Église résiste à l'ordre établi par Dieu. *Adv. nestor*, proœm., col. 1308, 1309. Les Pères ne peuvent se contredire : c'est qu'ils ne parlent pas d'eux-mêmes, mais que l'Esprit du Père parlait par eux. *Ibid.*, col. 1356 A. En magnifiant le concile de Chalcédoine, Léonce exalte le destructeur de l'impiété, le pape Léon qui a vaincu le renard Eutychès. *Adversus incorrupticolas*, col. 1381 A.

Léonce a cultivé lui aussi les florilèges patristiques. Les citations de Pères émaillent ses œuvres authentiques. On doit citer aussi le dossier patristique établi contre les monophysites, dans un ouvrage d'authenticité plus que douteuse, mais où se reflète la pensée de Léonce. *Contra monophysitas*, t. LXXXVI *b*, col. 1817-1877. Dans l'*Adversus fraudes apollinaristarum*, l'auteur a pareillement relevé avec abondance les faux établis par les apollinaristes pour appuyer de l'autorité des Pères leur hérésie. *Ibid.*, col. 1948 sq.

4. *Saint Maxime le Confesseur.* — Il a laissé de véritables études patristiques. C'est surtout au commentaire des œuvres de Denys le Mystique (pseudo-Aréopagite) et de saint Grégoire de Nazianze qu'il s'est appliqué. Voir ici, t. x, col. 450. Mais les simples écrits de controverse montrent quel respect professait Maxime pour l'autorité des Pères, tout au moins de ceux qu'il appelle « les saints et éprouvés initiateurs (mystagogues) de l'Église ». Opusc. Πνευματικὸς τόμος, *P. G.*, t. XCI, col. 177 A. Cf. Opusc. *De qualitate, proprietate, differentia*, col. 253 C. Il faut donc croire « comme les Pères l'ont défini ». Opusc. *Ad orthodoxos*, col. 269 B. Est à rejeter toute doctrine contraire aux doctrines pieuses des saints Pères, est à retenir au contraire toute doctrine conforme aux dires des saints Pères de l'Église catholique et aux décrets des cinq conciles œcuméniques. *Ad catholicos per Siciliam constitutos*, col. 128-129 A. Voir également sur l'autorité des Pères, *Theodori byzantini monothelitæ quæstiones cum Maximi solutionibus*, col. 217 sq., et *Tomus dogmaticus ad Marinum presbyterum*, col. 228 sq. Les florilèges patristiques sont nombreux : citons les principaux : *Ex quæstionibus a Theodoro monacho propositis*, col. 276 sq.; *Diversæ definitiones SS. Patrum de duabus operationibus Domini*, col. 280 sq.; et surtout *Disputatio cum Pyrrho*, col. 300 sq.

Ces dossiers patristiques, provoqués par la controverse monothélite devaient avoir leur répercussion au VIe concile œcuménique. Au dire de Sergius, le patriarche Ménas avait autrefois réuni des textes en faveur d'une seule volonté en Jésus-Christ. Mansi, *Concil.*, t. XI, col. 532 A. Ce qui est certain, c'est que le patriarche d'Antioche, Macaire, présenta au concile de 680 trois recueils de ce genre. Mansi, *ibid.*, col. 320 C. Maxime opposa le sien, Opusc. Πνευματικὸς τόμος καὶ δογματικός, dans *P. G.*, t. XCI, col. 153-184, puis les légats présents, dans la xe session. Mansi, t. XI, col. 392 D.

« Tous ces faits, conclut à bon droit Tixeront, montrent surabondamment l'importance qu'avait prise, depuis le ve siècle, la preuve tirée des Pères considérés comme docteurs et comme organes de la tradition ecclésiastique. » *Op. cit.*, t. III, p. 9.

5. *Saint Jean Damascène.* — Très nettement, Jean Damascène reconnaît comme source de la révélation, non seulement l'Écriture, mais la tradition non écrite : « Les apôtres, dit-il, nous ont transmis beaucoup de choses qui n'ont pas été écrites, πολλὰ ἀγράφως ἡμῖν παρέδωκαν. *De fide orth.*, l. IV, c. XII, *P. G.*, t. XCIV, col. 1136 B. Mais, s'il parle des traditions, il parle aussi de la tradition, c'est-à-dire de l'enseignement de l'Église : « Celui qui ne croit pas selon la tradition de l'Église catholique..., celui-là est un infidèle. » *Ibid.*, l. IV, c. X, col. 1128 A. Plus loin, notre auteur apporte une raison d'ordre naturel qui explique la nécessité d'une tradition dans l'enseignement doctrinal religieux. Il fait remarquer, à propos des saintes images, que tous les fidèles ne savent pas lire, ou n'en ont pas le temps; les Pères ont donc estimé qu'une représentation figurée serait un commentaire plus rapide des mérites de la passion. C'est là une tradition qui n'est pas exprimée dans l'Écriture. Et il y en a d'autres, comme de se tourner vers l'Orient pour prier, de vénérer la croix, etc. Comme fondement scripturaire, il indique II Thess., II, 14. *Ibid.*, c. XVI, col. 1172 C-1173 A.

La même argumentation en faveur de la tradition qui a institué le culte des images se retrouve dans les trois discours *De imaginibus :* Voir orat., I, n. 23, col. 1256 B, où le Damascène apporte à l'appui de ses affirmations le célèbre texte de saint Basile, retenu au concile de Trente (voir ci-dessus, col. 1282); orat. II, n. 16, 20, 23, col. 1301 C, 1305 B, 1312-1317. En faveur des images, Damascène a réuni tout un dossier patristique, *Orat.*, III, n. 3, col. 1360-1420; cf. *Cont. Jacobitas*, col. 1485-1501. C'est aussi sur la tradition que Jean fonde la croyance à l'assomption de Marie. *Hom. in dormitionem B. V. M.*, hom. II, n. 18, t. XCVI, col. 748.

Comme ses prédécesseurs, Jean exalte l'autorité des Pères et paraît même parfois leur attribuer une véritable inspiration divine, garante de leur véracité. Les Pères sont θεόπνευστοι ou θεόφοροι : « C'est par le Saint-Esprit, écrit-il, qu'ont parlé la Loi, les prophètes, les évangélistes, les pasteurs et les docteurs, ποιμένες καὶ διδάσκαλοι. » *De fide orth.*, l. IV, c. XVII, col. 1176 B. Mais on a observé ici même, voir t. VIII, col. 715, et à juste titre, que « quand on y regarde de près, on voit que cette sorte d'inspiration est accordée non à un Père en particulier, mais au chœur des Pères, c'est-à-dire au magistère (ordinaire) de l'Église pris dans son ensemble. Bien que les Pères, en général, ne se contredisent pas, « car ils ont été participants d'un même Esprit-Saint », *De imag.*, orat. II, n. 18, col. 1305 A; cependant l'un d'eux en particulier peut se tromper et, à propos d'un texte d'Épiphane qu'objectaient les iconoclastes, Jean cite le proverbe : « Une hirondelle ne fait pas le printemps. » *De imag.*, orat. I, n. 25, col. 1257 BC.

Avec nombre de ses prédécesseurs, Jean Damascène reconnaît le progrès dogmatique, tout au moins dans la meilleure élaboration des formules. Tous les mots ne peuvent se trouver dans l'Écriture et il a bien fallu chercher des expressions adéquates aux idées qui s'y rencontrent. « Nous anathématisons ceux qui ne veulent pas recevoir cette terminologie nouvelle. » *De imag.*, orat. III, n. 11, col. 1333 BC.

Bien que pour Jean, les Pères soient les vrais maîtres de la pensée chrétienne, le Damascène continue Léonce de Byzance dans l'adaptation de la métaphysique aux conceptions dogmatiques, spécialement trinitaires et christologiques. C'est là aussi un moyen de progrès dans l'explication du dogme, moyen qui aura son plein épanouissement à la scolastique du Moyen Age et qui est une forme des manifestations de la tradition.

6. *Les chaînes.* — Avant de terminer cette investigation chez les Pères grecs, il faut noter un genre spécial de littérature religieuse, par où se manifeste le respect des Pères : les chaînes bibliques. Les chaînes sont des éditions du texte même de la Bible, en marge desquelles on a transcrit, en guise de commentaire perpétuel, des citations des saints Pères. Ce genre de littérature a fleuri surtout chez les Byzantins; mais on

trouve aussi des chaînes dans la littérature syriaque et arménienne, chez les arabes et les coptes. On se contentera ici de cette simple indication en renvoyant à l'art. *Chaînes* du *Dict. de la Bible*, t. II, col. 482-487, et du *Supplément*, t. I, col. 1084 sq.

IV. DOCTRINE DES PÈRES LATINS. — 1° *Avant saint Augustin.* — 1. *Saint Hilaire.* — S'il n'élabore aucune théorie sur la tradition, il se montre cependant, dans le *De Trinitate*, un théologien traditionnel. Son but est, comme il le dit ailleurs, de concilier tous les catholiques, en les engageant à retenir « la foi que nous avons reçue par les prophètes, que Dieu le Père nous a enseignée par le Christ Notre-Seigneur et le Saint-Esprit, que nous avons reçue dans les évangiles et par les apôtres et qui, par la tradition des Pères, selon la succession apostolique, s'est conservée jusqu'au concile de Nicée, réuni contre l'hérésie des temps actuels ». *Fragm. histor.*, VII, n. 3, *P. L.*, t. X, col. 697 AB. Et le concile a demandé qu'on ne diminuât en rien la tradition des Pères. *Id.*, *ibid.*, B.

D'ailleurs, Hilaire affirme nettement que l'intelligence vraie de la sainte Écriture ne peut exister que chez ceux qui acceptent l'enseignement de l'Église : *qui extra Ecclesiam positi sunt, nullam divini sermonis capere posse intelligentiam. In Matth.*, XIII, 1, *P. L.*, t. IX, col. 993. C'est dans l'Église qu'a été établie la parole de vie. *Id.*, *ibid.* Cf. *In ps.*, XIV, 4; CXLVI, 12, col. 301, 874. Voir aussi *De Trinitate*, l. VII, n. 4, *P. L.*, t. X, col. 203. L'argument des Pères, cependant, n'existe pour ainsi dire pas chez Hilaire; il cite parfois Cyprien et Tertullien, s'inspire d'Origène et incidemment laisse percer des réminiscences d'Athanase. Quant à l'autorité des conciles, le *De synodis* laisserait supposer que saint Hilaire n'a pas encore une conviction très ferme de l'autorité du concile œcuménique; cf. n. 86, *P. L.*, t. X, col. 538 B-539 A. Et il conclut néanmoins en se ralliant à l'*homoousios*, seul conforme à l'enseignement de l'Évangile et des apôtres. N. 91, col. 545 A.

2. *Saint Ambroise* ignore à peu près l'argument de tradition, tel que les Pères antérieurs l'avaient présenté. Il n'en parle expressément qu'à propos de la célébration de la Pâque, sur laquelle et *Scriptura divina nos instruit, et traditio majorum.* Cette *traditio majorum* a été sanctionnée à Nicée. *Epist.*, XXIII, n. 1, t. XVI (édit. de 1860), col. 1070 A. Toutefois, il n'est pas impossible de dégager des enseignements de l'évêque de Milan certains aspects de l'argument. Tout d'abord, c'est l'enseignement apostolique, qui est à la base de l'enseignement actuel de l'Église. Ce sont les apôtres qui ont, par leur prédication, apporté la lumière dans l'interprétation de la divine Écriture. *Epist.*, XXVI, n. 10, col. 1088 C. Le symbole des apôtres résume leur enseignement et l'Église romaine le conserve et le garde avec soin. *Epist.*, XLII, n. 5, col. 1174 A. Pierre en est le fondement, parce qu'il doit garder non seulement sa foi personnelle, mais le bien commun de la foi de tous. *De incarn.*, n. 33, cf. 34, col. 862.

La foi doit être cherchée dans l'Église catholique, et si quelque Église rejette cette foi et ne possède plus le fondement de la prédication apostolique, elle doit être abandonnée. *In Lucam*, l. VI, n. 68, *P. L.*, t. XV, col. 1772 BC. Dans chaque Église particulière, la mission d'enseigner appartient à l'évêque et Ambroise s'excuse auprès de ses diocésains d'être obligé de passer des tribunaux et de l'administration civile au sacerdoce sans y avoir été préparé : *docere vos cœpi, quod ipse non didici. De officiis*, n. 4, *P. L.*, t. XVI, col. 27 C.

Ambroise manifeste à l'égard du concile de Nicée la plus profonde adhésion, non seulement quant aux décrets disciplinaires, mais encore quant à la foi : ni la mort, ni le glaive ne pourraient l'en séparer. *Epist.*, XXI, n. 14, col. 1048 A. Cf. *De fide*, prol. n. 5; l. III, n. 124, col. 582 A et 638 D. C'est donc surtout l'idée du magistère enseignant, règle de notre croyance, qui a retenu l'esprit d'Ambroise. Préoccupation d'homme pratique et d'administrateur avisé.

3. *Saint Jérôme* s'est occupé à peu près exclusivement du texte de l'Écriture et de son interprétation. Aussi, sur la tradition doctrinale, il n'y a presque rien à glaner dans ses œuvres. Il reconnaît que l'Écriture est souvent difficile à comprendre, *Epist.*, CV, n. 5, *P. L.*, t. XXII (édit. de 1877), col. 836; cf. LVIII, n. 9, col. 585; XLIX, col. 512. Il faut donc un maître pour comprendre l'Écriture. *Epist.*, LIII, n. 6, col. 544. Sans doute, il sera bon de lire les traités des hommes doctes, de ceux dont la foi est connue, *Epist.*, LIV, n. 41, col. 555, mais, tout en demeurant dans les limites tracées, c'est à la foi romaine qu'il faut s'attacher. Telle est la profession de foi qu'il fait à Théophile d'Alexandrie : *Scito nobis nihil esse antiquius quam Christi jura servare, nec Patrum transferre* (al. *transire*) *terminos, semperque meminisse Romanam fidem, apostolico ore laudatam, cujus se esse participem Alexandrina Ecclesia gloriatur. Epist.*, LXIII, n. 2, col. 607.

Quant aux traditions disciplinaires, Jérôme les affirme nettement. C'est au nom de la tradition qu'il justifie l'imposition des mains et l'invocation au Saint-Esprit sur les nouveaux baptisés et, à ce propos, il énonce d'autres pratiques provenant de la tradition. *Dial. contra Lucif.*, n. 8, *P. L.*, t. XXIII, col. 172 AB. Et, dans la lettre à Lucinius : *Ego illud breviter te admonendum puto, traditiones ecclesiasticas, præsertim quæ fidei non officiant, ita observandas, ut a majoribus traditæ sunt, nec aliorum consuetudinem aliorum contrario more subverti. Epist.*, LXXX, n. 6, t. XXII, col. 672.

2° *Saint Augustin.* — L'évêque d'Hippone n'a pas traité directement la question de la tradition, mais, de ses œuvres et surtout de ses controverses antipélagiennes, on peut tirer toute une théologie de la tradition catholique. Il en établit le principe, en expose la valeur doctrinale, trace les règles qui permettent de distinguer la vraie tradition et enfin esquisse un enseignement déjà fort net touchant le magistère infaillible, organe de la tradition.

1. *Le principe de la tradition.* — C'est surtout à propos du péché originel que saint Augustin pose contre les pélagiens le principe même de la tradition. *Traditum tenet universitas Ecclesiæ, cum parvuli infantes baptizantur, qui certe nondum possunt credere ad justitiam et ore confiteri ad salutem... et tamen nullus christianorum dixerit eos inaniter. De baptismo*, l. IV, n. 30, *P. L.*, t. XLIII, col. 174. D'où le principe général : *Quod universa tenet Ecclesia, nec conciliis institutum, sed semper retentum est, nonnisi auctoritate apostolica traditum rectissime creditur. Id.*, n. 31, col. 174. Cf. *Epist.*, LIV, n. 1, t. XXXIII, col. 200; *De peccatorum mer. et remiss.*, n. 34, t. XLIV, col. 128. Et encore le célèbre texte contre Julien d'Eclane : *Quod invenerunt in Ecclesia tenuerunt; quod didicerunt, docuerunt; quod a patribus acceperunt, hoc filiis tradiderunt. Cont. Julianum*, l. II, n. 34, col. 698.

C'est aussi dans la question du baptême conféré par les hérétiques, qu'Augustin formule, d'accord en cela avec Cyprien, mais pour aboutir à des conclusions opposées, le principe même de la tradition : *Quod autem nos admonet* (Cyprianus) *ut ad fontem recurramus, id est ad apostolicam traditionem, et inde canalem in nostra tempora dirigamus, optimum est et sine dubitatione faciendum. Traditum est ergo nobis, sicut ipse commemorat, ab apostolis, quod sit verus Deus et Christus unus et una spes et fides una et una Ecclesia et baptisma unum. De bapt.*, l. V, n. 37, t. XLIII, col. 194. Cf. *Epist.*, LIV, n. 1, t. XXXIII, col. 200.

2. *Valeur doctrinale du principe de la tradition.* —

Sans doute, Augustin admet la tradition comme simple transmission de pratiques d'origine apostolique, par exemple, les cinquante jours qui suivent la fête de Pâques et dans lesquels on chante l'alleluia, *Serm.*, CCLII, n. 9, t. XXXVIII, col. 1176; les rites d'aspersion, d'exorcismes, d'insufflation qui s'emploient au baptême, *De nupt. et conc.*, l. II, n. 50, t. XLIV, col. 465; ou encore la célébration annuelle des fêtes de la passion, de la résurrection, de l'ascension du Sauveur et de la descente du Saint-Esprit. *Epist.*, LIV, n. 1, t. XXXIII, col. 200. Mais il s'attache également, et avec plus de fréquence et de force, à la valeur doctrinale des traditions qui nous apportent, d'une manière orale, la révélation faite aux apôtres. C'est ainsi que, dans la seule tradition, il trouve une raison suffisante d'affirmer plusieurs dogmes, en sorte que, par la tradition antérieure, les hérétiques sont déjà condamnés avant qu'on ne les réfute. *Cont. Julianum*, l. II, n. 34, t. XLIV, col. 698. Le dogme du péché originel, qu'enseigne suffisamment la pratique traditionnelle de baptiser les petits enfants pour leur ouvrir le ciel. *De bapt.*, l. IV, n. 30, t. XLIII, col. 174; *Cont. Julianum*, l. I, n. 22; t. XLIV, col. 655; l. VI, n. 11, 22, col. 829, 835; *De nupt. et conc.*, l. I, n. 22; l. II, n. 50, col. 426 et 465; *In ps. L, enarr.*, n. 10, t. XXXVI, col. 591; *Serm.*, CLXV, n. 7, t. XXXVIII, col. 906; CLXXV, n. 7, col. 943; CLXXVI, n. 2, col. 950; *De peccat. mer. et remiss.*, l. I, n. 34-36, t. XLIV, col. 128; *Cont. duas epist. pelag.*, l. II, n. 6, 7, col. 575, 576; l. IV, n. 6, col. 613; *Epist.*, XCIV, n. 42, t. XXXIII, col. 889. Le dogme de l'efficacité du baptême conféré par les hérétiques, qu'enseigne, quoi qu'en pense Cyprien, la pratique traditionnelle de ne pas rebaptiser ceux qui viennent de l'hérésie. *De bapt.*, l. V, n. 37, t. XLIII, col. 194; cf. l. II, n. 12, col. 133. Le dogme du purgatoire, renfermé dans la pratique traditionnelle de prier pour les défunts. *Serm.*, CLXXIII, n. 2, t. XXXVIII, col. 936-937.

3. *Règles pour discerner la tradition véritable.* — On a dit plus haut, col. 1286, qu'à partir du Ve siècle le recours à l'autorité des Pères prend un développement considérable : ce qui est vrai aussi bien dans l'Église latine que dans l'Église grecque. Sous ce rapport comme sous tant d'autres, saint Augustin est un initiateur. Mais son génie ne pouvait se contenter d'acclimater le fait du recours à la tradition patristique; il en a tracé les règles précises, qui permettent de discerner les vraies traditions s'imposant à la foi ou à l'obéissance des fidèles. Sans doute, ces règles ne se lisent pas en toutes lettres dans ses œuvres, mais elles s'y trouvent formellement et Bossuet a su leur donner un exposé didactique qui ne trahit en rien la pensée d'Augustin. Ces « principes » sont au nombre de quatre.

a) « Le *premier principe* de saint Augustin est qu'il n'est pas même absolument nécessaire d'entrer en particulier dans la discussion des sentiments de tous les Pères, lorsque la tradition est constamment établie par des actes publics, authentiques et universels, tels qu'étaient, dans la matière du péché originel, le baptême des petits enfants pour la rémission des péchés, et les exorcismes qu'on faisait sur eux avant que de les présenter à ce sacrement, puisque cela présupposait qu'ils naissaient sous la puissance du diable et qu'il y avait un péché à leur remettre. » Bossuet, *Défense de la tradition et des saints Pères*, part. II, l. VIII, c. II. Voir *De prædest. sanct.*, n. 27, *P. L.*, t. XLIV, col. 980; *Cont. Julianum*, l. I, n. 14, col. 649, et surtout, l. VI, n. 11, col. 829. La plupart des textes cités en faveur du principe même de la tradition pourraient être invoqués. Voir ci-dessus.

b) « Le *second principe* : quand, par abondance de droit, on voudra entrer dans cette discussion particulière, il y a de quoi se contenter du témoignage de l'Église d'Occident. Car, sans encore présupposer dans cette Église aucune prérogative qui la rende plus croyable, c'est assez à saint Augustin qu'il fût certain que « tous les Orientaux étaient chrétiens, qu'il n'y « eût qu'une foi dans toute la terre et que cette foi « était la foi chrétienne »; d'où ce Père concluait « que cette partie du monde devait suffire à Julien pour le convaincre; non qu'il dût mépriser les Grecs, mais parce qu'on ne pouvait présupposer qu'ils eussent une autre foi que les Latins, sans détruire l'Église en la divisant. » Bossuet, *Id.*, *ibid.*, c. II. Voir *Cont. Julianum*, l. I, n. 13 et 14, col. 648-649 : *Non est ergo cur provoces ad Orientis antistites; quia et ipsi utique christiani sunt, et utriusque partis terrarum fides ista una est; quia et fides ista christiana est; et te certe occidentalis terra generavit, occidentalis regeneravit Ecclesia.* Mais de plus, il faut reconnaître que l'Église d'Occident a l'honneur d'avoir à sa tête le premier siège du monde et « saint Augustin ne manquait pas de faire valoir en cette occasion cette primauté, lorsque, citant après tous les Pères le pape saint Innocent, il remarquait « que s'il était le dernier en âge, il était le premier par « la place, *posterior tempore, prior loco* ». Bossuet, *loc. cit.* Voir *Cont. Julianum*, *loc. cit.*, n. 13, col. 648.

c) «Le *troisième (principe)*, pour en venir aux Orientaux que saint Augustin n'estimait pas moins que les Latins, c'est que, pour en savoir les sentiments, il n'était pas nécessaire de citer beaucoup d'auteurs. » *Id.*, *ibid.*, c. IV. Un docteur, comme saint Grégoire de Nazianze « est un si grand personnage, qu'il n'aurait pas parlé comme il l'a fait, s'il n'eût tiré ce qu'il disait des principes communs de la foi que tout le monde connaissait, et qu'on n'aurait pas eu pour lui l'estime et la vénération qu'on lui a rendue, si l'on n'avait reconnu qu'il n'avait rien dit qui ne vînt de la règle même de la vérité que personne ne pouvait ignorer ». *Cont. Julianum*, *loc. cit.*, n. 15, 16, col. 649-650. Pour Augustin, un seul docteur, éminent par sa réputation et sa doctrine, suffit donc pour faire paraître le sentiment de tous les autres. Et cependant, par abondance de droit, dans la question du péché originel, il y joint encore saint Basile. *Loc. cit.*, col. 650-651.

d) Quatrième principe. — « Pour juger des sentiments de l'antiquité, le quatrième et dernier principe de ce saint est que le sentiment unanime de toute l'Église présente en est la preuve; en sorte que, connaissant ce qu'on croit dans le temps présent, on ne peut pas penser qu'on ait pu croire autrement dans les siècles passés. » Bossuet, *loc. cit.*, c. V. Ainsi Augustin fait appel aux quatorze évêques d'Orient et aux autres du concile de Diospolis, « qui auraient tous condamné Pélage s'il n'avait désavoué sa doctrine, qui, par conséquent, l'avaient condamnée et tenaient la foi de tout le reste de l'Église et servaient de témoins, non seulement de la foi de l'Orient, mais encore de celle de tous les siècles passés ». Bossuet, *loc. cit.* Ainsi, c'est la conclusion de saint Augustin, « si toute la multitude des saints docteurs, répandus par toute la terre, convenaient de ce fondement très ancien et très immuable de la foi », on ne pouvait croire autre chose « dans une si grande cause, *in tam magna causa*, où il va de toute la foi, *ubi christianæ religionis summa consistit*, sinon qu'ils avaient conservé ce qu'ils avaient trouvé, qu'ils avaient enseigné ce qu'ils avaient appris, qu'ils avaient laissé à leurs enfants ce qu'ils avaient reçu de leurs pères : *Quod invenerunt in Ecclesia, tenuerunt; quod didicerunt, docuerunt; quod a patribus acceperunt, hoc filiis tradiderunt. Cont. Julianum*, l. I, n. 34; l. II, n. 34, col. 665 et 698.

4. *Esquisse d'une théologie du magistère.* — Les catégories modernes de magistère ordinaire et de magistère extraordinaire ne sont pas encore déterminées par Augustin. Néanmoins il pose déjà les bases d'une telle classification.

La première manifestation du magistère ordinaire est la transmission orale du résumé de la foi chrétienne, de la « règle de la foi », constituée par le symbole. *Serm.*, LIX, n. 1; CCXIII, n. 1; CCXV, n. 1, t. XXXVIII, col. 400, 1060, 1072. Cf. *De symbolo*, II. 1, t. XL, col. 627. Le symbole a été rédigé pour permettre de retenir de mémoire et en peu de mots tout ce qu'il importe au chrétien de croire pour faire son salut; aussi doit-il, non être écrit, mais appris de mémoire. *Serm.*, CCXII, n. 2; CCXIV, n. 1, t. XXXVIII, col. 1060, 1066; cf. *De symbolo*, n. 1, t. XL, col. 627. Voir ici t. I, col. 2340-2341.

Le magistère de l'Église se manifeste encore par la croyance universelle telle qu'Augustin l'a définie dans les quatre règles précédentes. Il est à remarquer cependant que l'argument des Pères n'est absolument convaincant que s'il y a *unanimité morale* des docteurs, soit que la foi s'affirme par tous sans exception, soit que l'un d'eux ou quelques-uns jouissent d'une autorité telle qu'ils représentent tous les autres. Mais quelquefois les assertions quelque peu ambiguës d'un auteur ont besoin d'explication : c'est le cas de saint Jean Chrysostome dans l'homélie *ad neophytos*. Voir S. Augustin, *Cont. Julianum*, l. I, n. 21 sq., t. XLIV, col. 654 sq. Voir ici t. VIII, col. 676-677. Enfin, en certaines matières, il est possible qu'un Père, pris individuellement, puisse faire erreur; son erreur s'explique par le manque d'étude approfondie de la question, elle est corrigée par la doctrine et l'enseignement des autres. Ce fut le cas de Cyprien dans la question du baptême des hérétiques. *De bapt.*, l. II, n. 12, t. XLIII, col. 133.

De quelque façon qu'elle se présente, l'autorité vivante de l'Église catholique demeure la norme de l'Écriture à interpréter et de la tradition à recevoir. *De doctr. christ.*, l. III, n. 2, t. XXXIV, col.65. C'est cette autorité qui nous garantit la véracité des Écritures : *Ego vero Evangelio non crederem, nisi me catholicæ commoveret auctoritas. Contra epist. Manichæi*, n. 6, t. XLII, col. 176; cf. *De doctr. christ.*, l. II, n. 12, t. XXXIV, col. 40 ; *Cont. Faustum manichæum*, l. XXII, c. LXXIX et l. XXVIII, c. II, *ibid.*, col. 452, 485, et il n'est permis à personne de transgresser les limites de cette foi catholique. *De Gen. ad litt. lib. imperf.*, n. 1, t. XXXIV, col. 221.

Quant au magistère que nous appelons aujourd'hui extraordinaire, Augustin le reconnaît en affirmant que les conciles tranchent, par leur autorité souveraine, toutes les controverses. *Epist.*, LIV, n. 1, t. XXXIII, col. 200; cf. *De bapt.*, l. II, n. 5, t. XLIII, col. 129.

L'autorité du Siège romain dépasse toutes ces autorités. C'est à ce siège qu'il appartient de terminer les controverses : *Duo concilia missa sunt ad Sedem apostolicam... causa finita est. Serm.*, CXXXI, n. 10, t. XXXVIII, col. 734; cf. *Cont. duas epist. Pelag.*, l. II, n. 5, t. XLIV, col. 574. Voir ci-dessus : deuxième principe.

Enfin, dans le développement de la tradition chrétienne par le magistère de l'Église, Augustin a posé le principe d'un progrès dogmatique et théologique : « Beaucoup de points appartenant à la foi catholique sont remués par l'agitation passionnée des hérétiques. Pour pouvoir les défendre, il faut les considérer avec plus de soin, les comprendre avec plus de lucidité, les prêcher avec plus d'instance. Ainsi la question posée par l'adversaire nous oblige à une étude plus approfondie. » *De civ. Dei*, l. XVI, c. II, n. 1, t. XLI, col. 1765. On pourra rapprocher d'autres textes : *De vera religione*, c. VIII, n. 15; XXV, n. 47, t. XXXIV, col. 129, 142; *Enarr. in ps.* VII, n. 15; IX, n. 20; LIV, n. 22; LXVII, n. 39, t. XXXVI, col. 106, 125-126, 643, 836-837. Voir appendice X dans J.-A. Möhler, *L'unité dans l'Église*, tr. fr., Paris, 1938, p. 272-273.

Ce n'est là toutefois qu'une idée encore bien vague; il sera réservé à saint Vincent de Lérins de perfectionner cet aperçu.

3° *Après saint Augustin : Vincent de Lérins.* — Vincent de Lérins, dans son *Commonitorium*, *P. L.*, t. L, col. 637-638, déclare tout d'abord qu' « il a maintes fois demandé à de saints et doctes personnages, une règle sûre et générale pour distinguer la vérité de la foi catholique de la fausseté des mensonges hérétiques; on lui a toujours fait à peu près cette réponse : ... se munir d'une double protection, d'abord l'autorité de la divine loi, ensuite la tradition de l'Église catholique ». C. II, col. 639. Cette réponse donnée, Vincent aborde le critère de la vraie tradition et détermine les conditions du progrès dogmatique dans la tradition elle-même.

1. *Critère de la vraie tradition.* — Dans l'Église catholique elle-même, il faut veiller soigneusement à s'en tenir à ce qui a été cru partout, toujours et par tous, *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est.*

C'est cela qui est proprement et véritablement catholique, comme le montrent la force et l'étymologie du mot lui-même, qui enveloppe l'universalité des choses. Et il en sera ainsi, si nous suivons l'universalité, l'antiquité, le consentement général. Nous suivrons l'universalité, si nous confessons comme uniquement vraie la foi que confesse l'Église entière répandue dans l'univers; l'antiquité, si nous ne nous écartons en aucun point des sentiments manifestement partagés par nos saints aïeux et par nos pères; le consentement enfin si, dans cette antiquité même, nous adoptons les définitions et les doctrines de tous les évêques et des docteurs. (Traduction de Labriolle, Paris, 1906.) Col. 639.

L'application de cette règle est d'une évidence incontestable quand il s'agit d'une tradition ferme et constante; elle est moins claire dans un grand nombre de cas, dont le moine de Lérins prévoit quelques-uns seulement. L'hérésie, en effet, peut se présenter en invoquant des précédents et en cherchant des points d'appui dans le passé. Si donc l'universalité dans la tradition n'apparaît pas et qu'il y ait division, on remontera vers l'antiquité; et si, dans l'antiquité même, apparaissent déjà des divisions, ou même si une erreur se rencontre, alors on aura grand soin « de préférer à la témérité ou à l'ignorance d'un petit nombre les décrets (s'il en existe) d'un concile universel tenu anciennement au nom de l'ensemble des fidèles ». N. 3, col. 641.

A défaut des conciles, on devra consulter, interroger en les confrontant, les opinions des ancêtres, de ceux d'entre eux, notamment, qui, vivant en des temps et en des lieux différents, sont demeurés fermes dans la communion et dans la foi de la seule Église catholique et y sont devenus des maîtres autorisés; et tout ce qu'ils auront soutenu, écrit, enseigné, non pas individuellement, ou à deux, mais tous ensemble, d'un seul et même accord, ouvertement, fréquemment, constamment, un catholique se rendra compte qu'il doit lui-même y adhérer sans hésitation. N. 3, col. 641.

L'auteur illustre ses enseignements par des exemples. Si quelque personnage éminent enseigne dans l'Église des nouveautés condamnables, n. 10-16 — et Vincent cite les cas de Nestorius, Origène, Tertullien et, derrière eux, les augustiniens fervents, 17-18 — l'Église n'hésite pas à condamner ces blasphèmes et à rejeter les blasphémateurs. Selon la parole de saint Paul, il faut qu'il y ait de telles hérésies, pour que des vertus inébranlables puissent se manifester. N. 20-21. Un saint, un martyr peut même émettre une opinion personnelle contraire à l'enseignement commun : le souci de notre salut nous oblige à ne pas l'écouter. N. 28, col. 675. Les vrais catholiques s'attacheront à la vérité garantie par l'Église; ils « garderont le dépôt »; s'ils doivent répéter différemment ce qu'ils ont ap-

pris, qu'ils parlent en des termes nouveaux, mais n'affirment aucune nouveauté, *cum dicas nove, non dicas nova.* N. 22, col. 667.

La valeur du critère indiqué par Vincent a été discutée. Qu'il suffise ici de signaler l'interprétation très plausible de Franzelin, *De traditione*, th. XXIV : en bref, le critère énoncé vaut au sens *positif* : une doctrine marquée des caractères d'universalité, d'antiquité, acceptée universellement, ne peut manquer d'être vraie; mais ce critère ne vaudrait pas au sens *négatif* ou *exclusif;* car certaines doctrines, d'origine apostolique, n'ont pas été crues toujours et par tous d'une foi explicite; elles ont même pu être pendant un certain temps largement méconnues. Vincent aurait-il soupçonné une précision nouvelle, quand il écrit que « le consentement unanime des Pères anciens doit être cherché et suivi, non pas dans toutes les petites questions de la divine loi, mais à coup sûr seulement dans *la règle de la foi?* » N. 28, col. 675.

2. *Progrès dans la tradition même.* — *Non nova, sed nove,* avons-nous lu tout à l'heure sous la plume de Vincent. Il y a donc un progrès : tout d'abord et à coup sûr dans les formules, peut-être aussi dans les concepts. A ne retenir que certains passages, il semblerait que Vincent n'admît que cette sorte de progrès qui ne touche pas le dogme en lui-même.

Dans sa fidélité sage à l'égard des doctrines anciennes (l'Église) met tout son zèle à ce seul point : perfectionner et polir ce qui, dès l'antiquité, a reçu sa première forme et sa première ébauche; consolider, affermir ce qui a déjà son relief et son évidence; garder ce qui a été déjà confirmé et défini. N. 22, col. 669.

Dans les conciles, elle ne s'est pas donné d'autre but que de proposer à une croyance plus réfléchie ce qui était cru auparavant en toute simplicité : de prêcher avec plus d'insistance les vérités prêchées jusque-là d'une façon plus molle... Voici ce que l'Église catholique, provoquée par les nouveautés des hérétiques, a toujours fait par les décrets de ses conciles, et rien de plus : ce qu'elle avait reçu des ancêtres par l'intermédiaire de la seule tradition, elle a voulu le remettre aussi en des documents écrits à la postérité, elle a résumé en peu de mots quantité de choses et, le plus souvent pour en éclaircir l'intelligence, elle a caractérisé par des termes nouveaux et appropriés tel article de foi qui n'avait rien de nouveau. N. 22, col. 669.

Et pourtant, à étudier de près le contexte, on s'aperçoit que restreindre le progrès de la tradition à un simple perfectionnement d'expression, peut-être même de concept, c'est demeurer en deçà de ce que nous décrit Vincent dans le n. 23 : c'est un progrès de vie organique qu'il découvre dans la vie du dogme; un progrès analogue à celui de la vie humaine : « Quelque différence qu'il y ait entre l'enfance dans sa fleur et la vieillesse en son arrière-saison, c'est un même homme qui a été adolescent et qui devient vieillard; c'est un seul et même homme dont la taille et l'extérieur se modifient, tandis que subsiste en lui une seule et même nature, une seule et même personne. » Ce progrès, qui est quelque chose de plus qu'un progrès dans l'expression, et que l'exposé de l'auteur nous fait soupçonner, n'est pas défini d'une façon bien précise. Vincent se contente de dire que ce progrès existe.

Sous cette réserve que ce progrès constitue vraiment pour la foi un progrès et non une altération : le propre du progrès étant que chaque chose s'accroît en demeurant ellemême, le propre de l'altération étant qu'une chose se transforme en une autre. Donc, que croissent et que progressent largement l'intelligence, la science et la sagesse, tant celle des individus que celle de la collectivité, tant celle d'un seul homme que celle de l'Église tout entière, selon les âges et selon les sexes. Mais à condition que ce soit exactement selon leur nature particulière, c'est-à-dire dans le même dogme, dans le même sens, dans la même pensée, *in suo dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eademque sententia.* N. 23, col. 668.

Cette dernière phrase de l'auteur a pour ainsi dire été canonisée par le concile du Vatican, sess. III, c. III, Denz.-Bannw., n. 1800. Elle a néanmoins besoin d'être expliquée et précisée. Ce sera l'œuvre des théologiens postérieurs au concile du Vatican, lequel, en adoptant la formule de Vincent, l'a signalée à la sagacité des théologiens de la tradition.

V. CONCLUSION GÉNÉRALE SUR LA DOCTRINE DES PÈRES. — On a pu suivre la courbe de l'enseignement patristique sur la tradition : il sera utile d'en retracer brièvement le dessin.

1° Les écrits des premiers Pères manifestent l'existence d'un enseignement qui s'alimente à la fois à la révélation du Christ, aux prophètes de l'Ancien Testament, à la prédication des apôtres. Les Pères s'efforcent de maintenir intact cet enseignement, de le défendre contre les attaques des adversaires : les uns exposent la foi d'une manière simple et vigoureuse (*Didachè*, Ignace, Polycarpe, Justin, Papias); les autres, recourent à une méthode plus savante (Clément, Barnabé). Les premiers s'intéressent surtout au dépôt légué par le Christ et les apôtres aux Églises et garanti par un magistère vivant; les seconds, tout en reconnaissant la valeur de cette tradition, scrutent surtout les Écritures à l'aide d'une gnose qui n'est qu'une connaissance plus approfondie de la foi. Le problème de la tradition se distingue déjà de celui de l'Écriture; mais, par Écriture, on entend encore uniquement la Loi et les Prophètes qui ont précédé le Christ. L'enseignement du Christ et des apôtres est la doctrine évangélique transmise dès l'origine et qui se trouve dans les écrits apostoliques et autres. Sous ce rapport, la distinction entre Écritures apostoliques et tradition n'est encore qu'en germe. Les organes de la tradition naissante sont multiples : apôtres itinérants, prophètes, docteurs, porteurs de charismes d'une part; d'autre part, hiérarchie stable. Au début du IIe siècle, Ignace d'Antioche concentre déjà toute l'autorité dans l'évêque unitaire. Les Églises apostoliques jouissent d'un prestige particulier, notamment l'Église de Pierre et de Paul, « présidente de la charité ». La succession ininterrompue des évêques est la meilleure preuve de l'intégrité de la foi de ces Églises : on peut donc dire que la règle suprême de la foi, c'est déjà l'Église elle-même.

2° Cette idée persiste dans la période suivante : l'Église apparaît toujours comme l'organe communiquant aux fidèles d'une manière intacte la vérité reçue du Christ et des apôtres. Mais le problème des sources est devenu plus complexe : on se réfère sans doute à la tradition des Églises qui transmet l'enseignement des apôtres, mais on place désormais les Écritures apostoliques (Nouveau Testament) à côté des Écritures prophétiques (Ancien Testament). De plus, la notion de tradition a pris un relief plus accentué; ne fallait-il pas demeurer avec les origines en un contact d'autant plus étroit qu'elles s'éloignaient davantage dans le passé? On commence donc à étudier les rapports de la tradition à l'Écriture et, chez les auteurs du IIIe siècle, on trouve l'affirmation nette d'une réelle subordination de l'Écriture à la tradition. Les nécessités de la polémique antiarienne obligeront les Pères du IVe siècle à remettre en un relief plus marqué la sainte Écriture; mais, au fond, il n'y a aucune modification essentielle à la doctrine générale.

Les Pères du IIIe siècle définissent l'organe de la tradition : l'épiscopat, qui détient la principale autorité doctrinale. On justifie cette autorité par la succession apostolique et déjà dans une certaine mesure, par l'assistance du Saint-Esprit. Certains auteurs présentent ces vérités d'une manière simple et directe (Irénée, l'Église de Rome par la plume de Clément, Hippolyte, Tertullien encore catholique). Irénée met

en bon relief le rôle important de la succession apostolique dans l'Église de Rome. Clément d'Alexandrie et Origène concentrent leur intérêt plutôt sur la gnose, mais ils n'ignorent pas la succession historique des évêques.

Ainsi, à la fin du IIIe siècle, l'Église a déjà donné une solution nette du problème de la tradition : elle considère la tradition comme une source de vérité distincte de l'Écriture et elle sait déjà ce qu'est l'enseignement oral du magistère vivant. Aussi l'enseignement de la tradition entre-t-il déjà dans ce que les auteurs de cette époque appellent « la règle de la vérité » ou « la règle de la foi ».

3° Le progrès de la théologie de la tradition porte désormais principalement sur les précisions relatives aux organes qui transmettent et font connaître les vérités d'origine apostolique. L'aspect objectif de la tradition demeure encore au premier plan : avant tout, les auteurs considèrent la tradition comme l'ensemble des vérités et des pratiques qui nous viennent oralement des apôtres. Mais c'est l'enseignement unanime des Églises qui donne à ces vérités leur cachet d'authenticité. A coup sûr, la tenue du concile de Nicée en 325 a contribué grandement à faire pénétrer, dans la théologie naissante de la tradition, l'idée, encore assez peu précise, mais déjà suffisamment esquissée, du magistère proposant infailliblement les vérités reçues des apôtres. On précise même la condition de cette autorité s'imposant à tous sans réplique : c'est le consentement unanime des évêques qui forment l'Église. « Si le concile de Nicée a dit la vérité, n'hésite pas à écrire saint Athanase, c'est qu'il est l'Église même. » L'enseignement de l'Église romaine est intégré dans cet enseignement de l'Église universelle : il en est la manifestation principale et les représentants du Siège apostolique de Rome seront toujours présents aux décisions des conciles pour en assurer la valeur dogmatique ou disciplinaire. On reconnaît aux organes de la tradition le droit de choisir des mots nouveaux pour affirmer les idées traditionnelles insuffisamment exprimées jusque-là en face des assertions de l'hérésie. L'histoire du mot « consubstantiel » en est la preuve.

Mais précisément parce que les évêques, en tant que tels, sont appelés à prendre part aux grandes assises doctrinales de la chrétienté, ils seront appelés de plus en plus à prendre place parmi les organes de la tradition. Les « Pères » de l'Église ont désormais un rôle officiel dans la transmission du dépôt apostolique.

On commence d'ailleurs à distinguer nettement deux aspects de ce dépôt : l'aspect strictement doctrinal, en tant qu'il contient des vérités révélées, mais tout d'abord transmises par une simple catéchèse orale; l'aspect institutionnel, en tant qu'il nous apporte des pratiques, dont l'obligation s'impose à tous, en raison de leur origine apostolique. On cite, parmi ces pratiques ou institutions, la formule baptismale, la célébration de la fête pascale, la prière pour les défunts.

4° C'est l'argument patristique qui prend désormais la première place dans les préoccupations des écrivains ecclésiastiques. Sans doute, on ne renie rien des vérités acquises et les témoignages abondent, du IVe siècle jusqu'à la fin de l'âge patristique, touchant l'existence de vérités ou de pratiques transmises des apôtres d'une façon orale, ou encore en faveur de l'autorité des évêques réunis en concile et des droits prépondérants du Siège romain. Mais, dès la seconde moitié du IVe siècle, des préoccupations nouvelles se font jour. Chez les Grecs, on justifie la confiance due aux affirmations des Pères en accordant à ceux-ci une sorte d'illumination ou d'inspiration divines : les Pères parleraient ainsi au nom de Dieu lui-même. Toutefois, il ne semble pas qu'on doive entendre ces épithètes hyperboliques dans leur sens absolu : la preuve en est que, dans les controverses christologiques, les partisans d'écoles différentes ou même opposées s'ingénient à aligner les textes de nombreux Pères, pensant donner ainsi, par la quantité des témoignages accumulés, une force plus convaincante à l'argument. La théologie grecque s'en tient là et il n'est venu à l'esprit d'aucun auteur de formuler des règles plus précises concernant l'autorité réelle de l'argument patristique.

C'est en Occident que se réalise ce nouveau progrès : on le doit, avec tant d'autres, à saint Augustin. De ses œuvres on peut tirer quatre principes concernant l'autorité des Pères en matière de foi. Tous quatre visent à montrer que l'unanimité morale des Pères est requise pour établir qu'une doctrine enseignée par eux relève vraiment de la tradition et, par la tradition, s'origine à la révélation elle-même. Mais, pour établir cette unanimité morale, il n'est pas nécessaire, dans tous les cas, d'établir ces abondants florilèges auxquels s'attachaient les auteurs grecs. Parfois, un seul Père, éminent par la place qu'il occupe dans l'épiscopat, suffit pour manifester la doctrine de tous. Les auteurs latins peuvent aussi manifester la pensée de l'Église tout entière et, en toute hypothèse, l'enseignement du Siège romain est et demeure la pierre de touche de la vérité. Contre cette unanimité morale et contre l'enseignement certain de Rome, l'opinion d'un Père isolé ne saurait prévaloir.

5° Saint Augustin avait entrevu, dans le dépôt traditionnel, la possibilité d'un progrès, non pas quant aux doctrines révélées qu'il contient, mais dans la compréhension de ces doctrines. Il était réservé à saint Vincent de Lérins de rappeler les principes fondamentaux de ce progrès. Deux principes dominent sa théologie. Le premier, c'est qu'il n'est jamais permis de s'écarter d'une doctrine qui, partout, toujours et par tous, a été reçue dans l'Église. Le second, c'est que cette vigilance à conserver intact le dépôt reçu, ne doit pas être une raison de stagnation : le dogme possède une vie et cette vie doit se manifester par un progrès du dogme *in suo genere, in eodem sensu, in eadem sententia*. Cette indication demeure encore trop générale. Elle appelle d'ultérieures précisions. Malheureusement la théologie patristique va entrer dans une longue période de sommeil, dont elle ne se réveillera que sous les coups des attaques protestantes. On attendra plus de mille ans pour que le germe déposé par Vincent de Lérins dans le champ théologique puisse se développer normalement. Et il faudra que le concile du Vatican reprenne la formule du moine de Lérins pour que la théologie l'amène à pleine maturité.

III. Enseignement des papes et des conciles. — Nous étudierons simultanément ces deux sortes de documents, parce que fréquemment les uns éclairent les autres. On mettra en relief les plus importants; on indiquera en quelques mots le sens des autres. Tous sont remarquables par l'insistance avec laquelle ils affirment la nécessité de se maintenir dans la tradition doctrinale venant des Pères en remontant à la prédication apostolique et, par elle, à Jésus-Christ et à Dieu.

On envisagera d'abord la période patristique (IIIe-IXe siècles); puis, le Moyen Age prolongé jusqu'au concile de Trente; ensuite, le concile de Trente et les controverses qui s'y rattachent logiquement; enfin, les documents postérieurs au concile de Trente. Nous négligerons les conciles provinciaux.

I. Période patristique. — 1° *Saint Étienne* (254-257). — On connaît la réponse du pape Étienne à saint Cyprien dans la question du baptême conféré par les hérétiques. Étienne invoque la tradition, pour dirimer la controverse : *Nihil innovetur nisi quod traditum est,*

ut manus illis imponatur in pænitentiam. Denz.-Bannw., n. 46; Cavallera, *Thesaurus*, n. 125.

2° *Saint Denys* (259-268). — Dans sa lettre contre les trithéistes et les sabelliens, Denys invoque à deux reprises la croyance traditionnelle de l'Église. Il défend la « monarchie divine », qui est « l'enseignement très vénérable de l'Église de Dieu », et il conclut en affirmant que son exposé dogmatique sauvegarde à la fois et la trinité des personnes et τὸ ἅγιον κήρυγμα τῆς μοναρχίας. Denz.-Bannw., n. 48, 51; Cav., n. 513, 515.

3° *Saint Jules Ier* (337-352). — Ce pape rappelle aux orientaux la coutume, ἔθος, de recourir au Siège de Rome en cas de difficulté. Et il déclare qu'une manière différente d'agir s'écarte de ce qui a été établi par saint Paul et transmis par les Pères. *Epist. ad Antiochenos* (341), Cav., n. 337.

4° *Saint Damase* (366-384). — Dans une première lettre, Damase affirme sa confiance en la foi chrétienne, « parce qu'elle est fondée sur la doctrine des apôtres », cette foi, qui ne se sépare en rien de l'enseignement des Pères, *quæ a constitutis Patrum nulla ratione dissentit. Epist.*, I, *ad Illyricos* (vers 372). — Une seconde lettre, sur l'apollinariste Timothée, exhorte les destinataires à tenir « la foi reçue des apôtres », et surtout celle « qu'ont promulguée par écrit les Pères du concile de Nicée ». Celui qui se proclame chrétien doit tenir « l'enseignement qui vient des apôtres » (cf. Gal., I, 9). *Epist.*, VII (vers 378), Cav., n. 126, *a, b; P. L.*, t. XIII, col. 349 B, 369 C.

5° *Saint Sirice* (384-397). — Sirice exige qu'il n'y ait qu'une foi et une tradition. « La discipline apostolique demande aux évêques catholiques une seule confession de foi. S'il n'y a qu'une foi, une seule tradition doit s'affirmer et, s'il n'y a qu'une tradition, toutes les Églises doivent accepter la même discipline. » *Epist.*, X, *ad gallos episc.* (c'est le c. VI des actes du synode romain), c. III, n. 9; cf. *Epist.*, VI, n. 5 (après 384) : « Il n'y a qu'une foi, fondée sur la tradition, établissant la concorde parfaite de tous dans le Christ et dans les observances qui viennent des apôtres. » — C'est encore en s'appuyant sur Gal., I, 9, comme Damase, que Sirice rejette de l'Église les hérétiques qui proposaient des enseignements différents de ceux de la foi reçue. *Epist.*, VII, n. 4, sur Jovinien (vers 390), Cav., n. 127, *a, b, c; P. L.*, t. XIII, col. 1188 A, 1166 B, 1171 A.

6° *Saint Innocent Ier* (401-417). — Il loue les évêques africains du concile de Carthage d'avoir été fidèles à l'antique tradition de recourir au Siège romain, *antiquæ traditionis exempla servantes;* tradition qu'il place ensuite au nombre des « institutions des Pères », s'inspirant d'une doctrine non humaine, mais divine. *Epist.*, XXIX (27 janv. 417), Cav., n. 341, *b;* Denz.-Bannw., n. 100. Dans sa lettre à Décentius, il invoque pareillement les *instituta ecclesiastica ut sunt a beatis apostolis tradita* et parle du scandale provoqué dans le peuple par l'abandon de « traditions apostoliques ». N. 1. Plus loin, n. 2, il rappelle que la pratique transmise à l'Église romaine par Pierre le prince des apôtres, pratique conservée jusqu'à ce jour, doit être fidèlement observée par tous. *Epist.*, XXV (19 mars 416), Cav., n. 341, *a;* Denz.-Bannw., n. 98. Voir également : *Epist.*, XXX (24 janv. 417), où Innocent parle de la règle antique que tout l'univers conserve en union avec Rome, n. 2; *Epist.*, XXXVII, où il félicite Félix, évêque de Nocéra, de garder les observances anciennes, *instituta majorum*, et de recourir au pape en cas de doute, n. 1, Cavallera, n. 341, *c, d.*

7° *Saint Zosime* (417-418). — Sa lettre aux évêques africains est bien connue. Elle commence par déclarer que « la tradition des Pères a accordé au Siège apostolique une autorité telle que personne n'ose en discuter les jugements ». *Epist.*, XII (21 mars 418), n. 1, enz.-Bannw., n. 109; Cav., n. 342. On trouve également un appel aux *statuta* et aux *decreta* des Pères dans la lettre *Multa contra* (29 sept. 417) aux évêques de la province de Vienne. Cav., n. 128.

8° *Saint Boniface* (418-422). — Ses différentes lettres insistent sur la primauté d'enseignement et de gouvernement que la tradition reconnaît à l'Église de Rome. Pour n'être pas nouveau, cet enseignement s'affirme ici d'une manière plus expresse et marque l'aspect formel — le magistère — de la tradition. Cf. *Epist.*, IV (419), à Rufus, n. 1; XIII (11 mars 422), au même, n. 1; XIV (11 mars 422) aux évêques de Thessalie, n. 1; XV (11 mars 422) à Rufus et aux autres évêques, n. 1 et surtout n. 6. En ce dernier passage, le pape invoque les exemples d'Athanase, de Pierre d'Alexandrie, de Mélèce, de Flavien, de Nectaire et des évêques orientaux sous Innocent Ier. Cette accumulation de noms marque bien l'évolution déjà signalée, col. 1286 : la preuve patristique prend corps dans la preuve de tradition. Cav., n. 343, *a, b, c, d; P. L.*, t. XX, col. 760, 774, 777, 779. L'autorité du siège romain s'affirme, désormais, au nom de la tradition apostolique, avec toute la force désirable. Voir INFAILLIBILITÉ DU PAPE, t. VII, col. 1664 (que l'on complètera par ces indications).

9° *Saint Célestin Ier* (422-432) *et le Concile d'Éphèse* (431). — C'est donc très naturellement que Célestin invoque l'autorité apostolique pour conférer à Cyrille d'Alexandrie le pouvoir de régler, en un premier moment, l'affaire de Nestorius. *Epist.*, XI (11 août 430), n. 1, *P. L.*, t. L, col. 459, 463 B, et que le légat romain, Philippe, déclare à la sess. III du concile d'Éphèse, que « sans aucun doute possible et depuis toujours, il est reconnu que le bienheureux Pierre, prince et chef des apôtres, colonne de la foi et fondement de l'Église catholique, a reçu du Seigneur Jésus les clefs du royaume des cieux; qu'il vit jusqu'aujourd'hui en la personne de ses successeurs et exerce par eux son jugement ». Denz.-Bannw., n. 112; Cav., n. 344 *b*. Déclaration reprise au concile du Vatican, Denz.-Bannw., n. 1824; Cav., n. 317. — Dans sa lettre du 11 août 430 à Nestorius, Célestin invoque, pour engager l'évêque à rétracter son erreur, la foi traditionnelle de l'Église romaine et de l'Église d'Alexandrie, mais encore celle de la « sainte Église de la grande ville de Constantinople ». N. 1, *P. L.*, t. L, col. 469. De son côté, après la condamnation, le concile porte la décision qu' « il n'est permis à personne de proférer, ou écrire, ou composer une foi différente de celle qui a été définie par les saints Pères réunis à Nicée et assistés de l'Esprit-Saint ». Denz.-Bannw., n. 125; Cav., n. 215.

A la même époque, l'Occident était agité par les controverses pélagiennes. Célestin s'employa à les dirimer. Sous son nom nous est parvenu un recueil rassemblant les décisions des pontifes romains qui l'avaient précédé et celles du concile plénier de Carthage. L'auteur de cet *Indiculus de gratia Dei* (Prosper) déclare tout d'abord rechercher la pensée des chefs de l'Église romaine touchant l'hérésie contraire au dogme de la grâce, puis vouloir y ajouter les décisions des conciles africains, décisions que le Siège apostolique a faites siennes en les approuvant. C. III. Ayant rappelé les déclarations d'Innocent Ier et de Zosime, ainsi que les décrets du concile de Carthage, c. IV-X, l'auteur déclare que les rites employés universellement dans l'Église et qui nous viennent des apôtres dans le monde entier, doivent être considérés comme exprimant la foi à tenir : *Legem credendi lex statuit supplicandi.* Nouvelle forme de l'argument de tradition, qui y fait entrer la liturgie. Denz.-Bannw., n. 129-142; Cav., n. 845. Quel que soit son auteur, l'*Indiculus* est du Ve siècle et date des années qui suivirent la mort de Célestin. Voir l'art. SEMI-PÉLAGIENS, t. XIV, col. 1829-1830.

10° *Saint Sixte III* (432-440). — Dans sa lettre du 17 septembre 433 à Jean d'Antioche, ce pape rappelle l'importance souveraine de la tradition doctrinale conservée dans l'Église romaine : *Beatus Petrus apostolus in successoribus suis quod accepit, hoc tradidit.* Qui voudrait se séparer d'une doctrine que le Maître a enseignée à Pierre avant tous les autres apôtres? De cette foi il faut toujours nous pénétrer, afin de mériter de prendre place par la pureté de notre croyance parmi ses successeurs. *Epist.*, VI, n. 5; Cav., n. 345.

11° *Saint Léon le Grand* (440-461). — La doctrine énoncée par Sixte III touchant l'autorité doctrinale de Rome en vertu de la succession apostolique, se retrouve affirmée par saint Léon en plusieurs lettres. Cf. *Epist.*, V, *ad episcopos illyricos* (12 janvier 444), n. 2; IX, à Dioscore d'Alexandrie (21 juillet 445), n. 1 (Marc, ayant été disciple de Pierre, il est impossible qu'il ait laissé à Alexandrie des traditions différentes de celles de Rome); X, aux évêques de la province de Vienne (juillet 445), n. 1; XCIII, au concile de Chalcédoine (26 juin 451), n. 1; Cav., n. 347, *a*, *b*, *e*. En une autre lettre, Léon insiste sur la doctrine évangélique et apostolique, dont il ne faut pas s'écarter en quoi que ce soit, et sur l'enseignement que « les apôtres et nos pères nous ont donné de la Sainte Écriture ». *Epist.*, LXXXII, *ad Julianum* (13 avril 451), Cav., n. 129. « Règle apostolique », écrit-il encore à propos de la confession secrète. *Epist.*, CLXVIII, aux évêques de Campanie (6 mars 459), n. 2, Cav., n. 1224; Denz.-Bannw., n. 145.

12° *Le concile de Chalcédoine* (451). — Dans son exposition de la foi catholique, le concile déclare « suivre les saints Pères ». Et, à la fin du symbole, il rappelle que telle est la foi des prophètes qui ont annoncé Jésus, de Jésus lui-même qui nous a instruits sur sa propre personne et des Pères (de Constantinople) qui nous ont laissé ce symbole. Denz.-Bannw., n. 148; Cav., n. 690.

13° *Saint Simplice* (468-483). — Tout comme Léon le Grand, Simplice rappelle la continuité doctrinale qui existe dans l'enseignement des papes, ses prédécesseurs, et l'obligation de s'en tenir aux décisions des anciens conciles. *Epist. ad Acacium* (9 janvier 476), n. 2 et 3, Cav., n. 213 *a;* Denz.-Bannw., n. 159. Cf. *Epist. ad Basiliscum Augustum* (10 janv. 476), n. 5, Cav., n. 213 *b;* Denz.-Bannw., n. 160.

14° *Saint Gélase* (492-496). — Pour briser un dernier sursaut de l'hérésie pélagienne en Dalmatie, saint Gélase reprend le thème de Simplice : il n'y a pas à revenir sur la condamnation d'une erreur. Ce que nos prédécesseurs ont condamné, doit le demeurer; leur foi doit nous suffire. S'il reste des points où nous sommes encore ignorants, c'est à eux qu'il faut demander de nous éclairer. *Epist. ad Honorium* (28 juil. 493), n. 2, Cav., n. 214; Denz.-Bannw., n. 161. — Dans une autre lettre, il parle de ceux qui ont abandonné la vérité et se sont détournés de la tradition antique de l'Église : les Pères et les savants pontifes ont, en face de chaque hérésie, fixé la vérité d'après l'enseignement des Écritures et la prédication de ceux qui nous ont précédés. La vérité ainsi fixée doit demeurer sans changement. *Epist.*, XCV, n. 2, 3, de la *Collectio Avellana*, dans *Corpus* de Vienne, t. XXXV, p. 369, 370.

L'attribution à Gélase de la célèbre décrétale *De recipiendis et non recipiendis libris* souffre de graves difficultés. Voir ici, t. VI, col. 1180. La dernière partie du document (VIe siècle) constitue un progrès nouveau dans l'usage de l'argument de tradition. Elle indique en effet les documents sur lesquels on doit s'appuyer pour trouver l'enseignement chrétien dans sa pureté : conciles, œuvres des Pères, décrétales des papes, actes des martyrs, vies des Pères du désert, ainsi que les ouvrages dangereux ou apocryphes qu'il faut rejeter. Denz.-Bannw., n. 164, 165, 166; Cav., n. 133.

15° *Saint Hormisdas* (514-523). — « La règle de foi » qu'il faut garder et les « constitutions des Pères » dont il ne faut pas s'écarter sont résumées, déclare ce pape, dans l'enseignement du Siège apostolique. En s'attachant à cette foi et en maintenant ces constitutions, on doit, avec les conciles et les papes, condamner et anathématiser les hérétiques. Tel est le thème fondamental du *Libellus professionis fidei*, annexé à la lettre aux évêques d'Espagne (2 avril 517). Cav., n. 352; Denz.-Bannw., n. 171, 172. Au décret pseudo-gélasien, Hormisdas ajoute l'autorité du IIe concile de Constantinople. Denz.-Bannw., n. 173. L'autorité des Pères est également invoquée par Hormisdas, à l'occasion du conflit au sujet des livres de Fauste de Riez. *Epist. ad Possessorem*, 13 août 520, n. 4, Cav., n. 150.

16° *Le IIe concile d'Orange* (529). — Dans leur réunion à l'occasion de la dédicace d'une basilique, les évêques avaient en vue de rétablir « la règle de la foi » en ce qui concerne les rapports de la grâce et du libre arbitre. Et c'est « dans les ouvrages des anciens Pères expliquant sur ce sujet la sainte Écriture qu'ils sont allés puiser leurs décrets, afin de rappeler la vraie doctrine à ceux qui s'en écartaient ». Ainsi s'expriment-ils dans le préambule. Leur conclusion se réfère pareillement à la tradition : *Sic secundum supra scriptas sanctarum Scripturarum sententias vel antiquorum Patrum definitiones... et prædicare debemus et credere...* Tradition, Écriture, deux règles de foi invoquées avec la même autorité. Cav., n. 852, 855; Denz.-Bannw., n. 174, 199.

17° *Le IIe concile de Constantinople* (553). — Ce concile mérite une attention particulière : il contient la première déclaration doctrinale sur la valeur dogmatique de la tradition : « Nous confessons retenir et prêcher la foi qui fut donnée dès le début par notre grand Dieu et notre Sauveur Jésus-Christ aux saints apôtres et qui, par ceux-ci, fut prêchée dans le monde entier. C'est cette foi qu'ont professée, exposée et transmise aux Églises les saints Pères, surtout ceux qui se sont réunis dans les quatre saints conciles. Partout et en tout, nous les suivrons. » Préambule, Denz.-Bannw., n. 212. La suite du texte montre qu'il s'agit des conciles de Nicée, de Constantinople, d'Éphèse et de Chalcédoine; mais elle note aussi avec insistance que le concile entend faire sienne la doctrine des saints Pères et docteurs de l'Église, Athanase, Hilaire, Basile, Grégoire le théologien, Grégoire de Nysse, Ambroise, Augustin, Théophile (d'Alexandrie), Jean de Constantinople (Chrysostome), Cyrille (d'Alexandrie), Léon et Proclus, ainsi que « les autres saints et orthodoxes Pères, qui ont prêché d'une façon irrépréhensible la vraie foi dans la sainte Église de Dieu jusqu'à la fin de leur vie ». Cav., n. 132. Ce préambule montre comment la valeur doctrinale de la tradition est comprise par les Pères. Le concile retient présentement et transmet à d'autres la foi communiquée à l'origine par Dieu et Jésus-Christ aux apôtres : tradition divine qui devient tradition apostolique par la prédication des apôtres eux-mêmes dans le monde entier. Les anciens Pères ont recueilli cette tradition apostolique et l'ont eux-mêmes transmise aux générations postérieures.

18° *Pélage Ier* (556-561); *Pélage II* (579-590); *Saint Grégoire le Grand* (590-604). — Si nous réunissons ces trois papes, c'est que leurs déclarations sur l'obligation de conformer sa foi aux décisions des conciles et aux enseignements des Pères, sont inspirées par des circonstances analogues, formulées en termes à peu près semblables et qui sont calquées sur le texte précédemment cité du IIe concile de Constantinople. Cf. Pélage Ier, *Profession de foi* (556), Cav., n. 134; Pélage II, *Epist., ad ep. Istriæ* (585), *ibid.*, n. 135;

Grégoire le Grand, *Epist. ad patriarchas* (février 591), *ibid.*, n. 136.

19° *Le concile du Latran en 649, sous Martin Ier*. — Plus énergiquement encore que le IIe concile de Constantinople, le concile de 649 affirme le principe doctrinal de la tradition et anathématise ceux qui ne l'admettent pas :

Can. 17. — Si quis secundum sanctos Patres non confitetur proprie et secundum veritatem omnia, quæ tradita sunt et prædicata sanctæ catholicæ et apostolicæ Dei Ecclesiæ, perindeque a sanctis Patribus et venerandis universalibus quinque conciliis usque ad unum apicem verbo et mente, condemnatus sit. Cav., n. 137; Denz.-Bann., n. 270.	Si quelqu'un ne confesse pas proprement et en toute vérité selon la doctrine des saints Pères, tous les enseignements qui ont été transmis et prêchés à la sainte, catholique et apostolique Église de Dieu, et pareillement ceux qui nous viennent des saints Pères et des cinq vénérables conciles œcuméniques, (et cela) de parole et de cœur, et jusque dans le dernier détail, qu'il soit condamné.

Les can. 18, 19 et 20 reprennent le détail des doctrines et des hérétiques condamnés. En voir ici le résumé, t. x, col. 193. On y trouve encore des allusions directes à la valeur de l'enseignement traditionnel, transmis dès le début par les ministres de la parole, par les Pères et par les cinq vénérables conciles. Cav., n. 137; Denz.-Bannw., n. 271-274.

20° *Hadrien Ier* (772-795) *et le IIe concile de Nicée* (787). — L'iconoclasme est ici en cause. Contre cette nouvelle hérésie, c'est à la tradition que le pape fait appel. Ce qui a été fait contre les saintes images, l'a été « à l'encontre de la tradition des Pères vénérables ». Lettre aux Pères du concile (785), Denz.-Bannw., n. 298; Cav., n. 360. Rien d'étonnant donc que le concile, dans la VIIe session, où il s'est plus particulièrement occupé de l'hérésie iconoclaste, ait protesté de sa volonté de suivre « le magistère divinement inspiré de nos saints Pères » et « la tradition de l'Église catholique ». Bien plus, il semble que pour lui tradition s'identifie avec enseignement des Pères, τῶν ἁγίων πατέρων ἡμῶν διδασκαλία εἴτουν παράδοσις τῆς καθολικῆς Ἐκκλησίας, et le concile conclut en prononçant la condamnation de ceux qui osent penser ou enseigner autrement et méprisent les traditions de l'Église. Denz.-Bannw., n. 302, 304; Cav., n. 828, 829. Aussi la VIIIe session comporte-t-elle un anathème explicite contre « quiconque rejette toute tradition de l'Église, soit écrite, soit non écrite ». Denz.-Bannw., n. 308; Cav., n. 28.

21° *Le IVe concile de Constantinople* (869-870). — Le concile déclare suivre « les définitions des saints Pères et en retenir le sens ». « Nous professons donc, ajoutent les Pères, conserver et garder les règles qui ont été transmises à la sainte Église catholique et apostolique, et par les saints et illustres apôtres et par les conciles universels et particuliers des (Pères) orthodoxes, ou encore par quelque Père porte-parole de Dieu. » Can. 1, Denz.-Bannw., n. 336 (texte grec); Cav., n. 139. C'est donc non seulement une convenance rationnelle, mais encore une antique tradition qui fait rendre à l'image un honneur qui, par elle, s'adresse à la personne représentée. Can. 3, Denz.-Bannw., n. 337. Cf. can. 11; *ibid.*, n. 338.

II. LE MOYEN AGE PROLONGÉ JUSQU'AU CONCILE DE TRENTE. — Dans cette période qui couvre sept siècles, le recours à l'argument de la tradition est bien moins fréquent. Le Moyen Age, on le sait, est l'époque du triomphe de la scolastique, et la scolastique s'occupe peu de rechercher les données positives de l'enseignement traditionnel, données qu'elle suppose acquises et qu'elle se propose d'éclairer à la lumière d'une métaphysique.

Les « exemples des saints Pères » sont cependant encore invoqués par le Ier concile du Latran (1123) pour condamner, à la suite de multiples synodes et conciles, les ordinations simoniaques. Can. 1, Denz.-Bannw., n. 359 (avec la note 2); Cav., n. 1324. Voir aussi le can. 9, où se trouve la condamnation de l'hérésie des « incestueux ». Denz.-Bannw., n. 362.

1° *Grégoire IX* (1227-1241). — Le premier document important est la lettre de Grégoire IX aux théologiens parisiens sur la nécessité de garder intactes la terminologie et la tradition théologiques. Sous le nom de « tradition théologique », le pape fait entrer en première ligne la tradition des Pères, dont il ne faut pas modifier la terminologie pour y substituer des formules nouvelles et téméraires. Il faut exposer la théologie *secundum approbatas traditiones sanctorum* et se contenter des termes dont se sont servis les saints Pères. Denz.-Bannw., n. 442, 443; Cav., n. 189. Il s'agit, on le voit, de la tradition, quoiqu'il soit ici beaucoup plus question de la façon de la présenter que de sa valeur à affirmer.

2° *Le IIe concile de Lyon* (1274). — Il s'agissait de réaliser l'union des Églises latine et grecque par l'affirmation de l'unité de foi entre Pères latins et Pères grecs. Sur la procession du Saint-Esprit, le concile s'exprime en ces termes : *Hoc professa est hactenus, prædicavit et docuit, hoc firmiter tenet, prædicat, profitetur et docet sacrosancta Romana Ecclesia, mater omnium fidelium et magistra; hoc habet orthodoxorum Patrum atque Doctorum, latinorum pariter et græcorum, incommutabilis et vera sententia.* Denz.-Bannw., n. 460; Cav., n. 535. Dans la profession de foi de Jean Beccos, patriarche de Constantinople (1277), on rappelle que « les lumières de l'Église et les docteurs ont ainsi théologisé ». Cav., n. 536.

3° *Le concile de Vienne* (1311-1312). — A la fin de la constitution *De summa Trinitate et fide orthodoxa*, l'argument de tradition prend un aspect nouveau : celui de l'autorité des théologiens. Il s'agit du moment de l'infusion des vertus et de la grâce, quant à leur habitus, dans l'âme des petits enfants qu'on baptise. Le concile estime qu'une infusion immédiate, au moment même de l'administration du sacrement, est « plus probable et plus concordante et conforme aux assertions des saints et des docteurs modernes de la théologie ». Denz.-Bannw., n. 483; Cav., n. 1068.

4° *Le concile de Florence* (1438-1443). — Ici encore, il s'agissait de réconcilier l'Orient et l'Occident. Sur la procession du Saint-Esprit, comme dans la question du purgatoire, le concile invoqua, pour les expliquer et en manifester l'accord, les affirmations des saints Docteurs, tant latins que grecs. Denz.-Bannw., n. 691; Cav., n. 538. Voir ici PURGATOIRE, t. XIII, col. 1253 sq.; 1256 sq. Sans invoquer de façon expresse l'argument de tradition, le décret *Pro jacobitis* n'est cependant, dans la majeure partie de sa teneur, qu'un rappel des enseignements donnés et des condamnations portées au cours des premiers siècles de l'Église. Voir, dans Denz.-Bannw., n. 705, 706, 707, 710.

5° *Le Ve concile du Latran* (1512-1517). — La XIe session (19 décembre 1516) atteste que la primauté romaine est reconnue sans contestation possible *nedum ex sacræ Scripturæ testimonio, dictis sanctorum Patrum ac aliorum Romanorum Pontificum etiam prædecessorum nostrorum, sacrorumque canonum decretis, sed propria etiam corundem conciliorum confessione.* Denz. Bannw., n. 740; Cav., n. 371.

III. LE CONCILE DE TRENTE ET LES CONTROVERSES QUI S'Y RATTACHENT. — 1° *La théologie scolastique et l'argument de tradition.* — On l'a remarqué : l'argument de tradition, qui invoque à la base du dogme la révélation faite oralement par le Christ aux apôtres et par les apôtres aux premières générations

chrétiennes, fut fréquemment souligné dans les trois premiers siècles, quand l'Église se trouvait encore proche de ses origines. Dans la suite, à mesure que l'enseignement chrétien se développe, l'argument de tradition prend des formes nouvelles et se concrétise autour des organes transmetteurs de la révélation primitive : Pères, conciles et même théologiens.

A vrai dire, on l'a déjà indiqué d'un mot, la théologie du XIIIe siècle semble dédaigner le recours à la tradition. La méthode et l'objet de la scolastique à cette date ont peu de points de contact avec la tradition qu'ils présupposent plutôt qu'ils ne la contiennent. Le XIIe siècle dès ses débuts avait pourtant donné une attention spéciale aux sources de l'enseignement ecclésiastique, témoin le *Sic et non* d'Abélard ou les divers recueils de *Sentences* que vit éclore la seconde moitié du siècle. Voir l'art. Théologie, col. 364 sq. Ainsi dans le prologue de ses Sentences, Pierre Lombard présente-t-il son œuvre comme « résumant en un bref volume la doctrine des Pères, dont elle apporte les témoignages ».

Une fois constituée la méthode proprement scolastique, les grands théologiens ne laissent pas de montrer qu'ils connaissent l'argument en question. Pour Alexandre de Halès, tradition se confond avec révélation : c'est, dit-il, le propre de la science théologique d'être établie *per divinam traditionem. Sum. theol.*, q. I, *fine*, édit. de Quaracchi, 1924, t. I, p. 13. Saint Bonaventure, plus explicitement, déclare que « les apôtres nous ont transmis beaucoup de choses, qui cependant ne sont pas écrites ». *In IIIum Sent.*, dist. IX, a. 1, q. II, ad 6um, édit. de Quaracchi, t. III, p. 205. Dans la question liminaire qui sert pour ainsi dire de préface à la *Somme théologique*, saint Thomas établit que la théologie est une science dont l'objet formel s'origine à la révélation divine. Mais cette révélation n'apparaît par un raisonnement nécessaire qu'en argumentant par la sainte Écriture : le recours aux docteurs de l'Église ne fournit qu'un argument probable (a. 8). L'argument de la tradition semblerait donc laissé ici dans l'ombre; cependant Thomas est loin de l'ignorer puisqu'il y recourt expressément, dans la IIIa, pour établir la légitimité de l'adoration des images du Christ et l'origine divino-apostolique de certains rites sacramentels. Voir IIIa, q. XXV, a. 3, ad 4um et q. LXIV, a. 2, ad 1um. Pareillement, pour le péché originel, la tradition est invoquée, *Cont. Gent.*, l. IV, c. LIV, bien que le Docteur angélique s'appuie également sur Rom., V, 18.

Comment pourrait-on douter du respect des théologiens scolastiques pour l'argument de tradition, puisque, dans leurs objections ou leurs arguments *sed contra*, c'est fréquemment aux assertions patristiques qu'ils recourent, soit pour les expliquer, soit pour y trouver un point d'appui? Les gloses et les postilles sont également un témoignage du respect professé par les écrivains catholiques pour les interprétations traditionnelles de la Bible. Saint Thomas est même l'auteur d'une chaîne, c'est-à-dire d'un commentaire des quatre évangiles fait de citations de Pères grecs et latins, continuant ainsi dans l'Église latine les riches collections de chaînes de la littérature byzantine et des littératures orientales. D'ailleurs, l'opuscule écrit par saint Thomas *Contra errores Græcorum* est en réalité une étude, aussi parfaitement menée qu'on le pouvait au Moyen Age, de la théologie patristique latine et surtout grecque, soit en ce qui concerne les questions trinitaires, soit, très brièvement, touchant les dogmes de la primauté pontificale et du purgatoire. Le dossier est assez riche : on y trouve fréquemment des citations d'Athanase, de Basile, d'Épiphane, de Cyrille d'Alexandrie, de Grégoire de Nysse et de Grégoire de Nazianze, quelques-unes de Théodoret, d'Origène, de Grégoire le Thaumaturge, de Maxime le Confesseur et de Cyrille de Jérusalem. Du côté des latins, c'est presque toujours la grande autorité de saint Augustin qui est invoquée, mais aussi parfois celle de saint Grégoire le Grand et même de Richard de Saint-Victor.

2° *Premières attaques contre la tradition et premiers défenseurs.* — Dès le XVe siècle, Wicleff, dont les erreurs ont tant d'affinité avec celles des réformateurs du XVIe siècle, rejetait en fait toute autorité extérieure de l'Église, cf. prop. 9, 30, 37, Denz.-Bannw., n. 589, 610, 617, etc.; pour sauvegarder la religion chrétienne, il était obligé de se réfugier dans la seule autorité de l'Écriture : « Que chaque fidèle, écrit-il dans son *Speculum Ecclesiæ militantis*, puise sa doctrine dans la lecture de la Bible : on y trouvera la foi plus pure et plus complète que dans tout ce que les prélats commentent et professent. » Édit. Pollard, Londres, 1886.

Contre Wicleff, le carme anglais Thomas Netter de Wald (Waldensis) rétablit la doctrine catholique dans son *Doctrinale antiquitatum fidei Ecclesiæ catholicæ*, Venise, 1571. Il y défend la valeur des traditions orales. Les apôtres, écrit-il, *cum mandarent fidelibus observare scripturas canonicas, mandabant eis cum iis observare sermones suos vivos et traditiones, quas scribere non vacabat, sed viva voce alter alteri et senior traderet juniori, qui semper ad verum intellectum ducerent Scripturas, nullas ex parte patientes eas perverti. Op. cit.*, t. I, l. II, a. 2, c. XXIII, n. 4, p. 209. On remarquera la phrase où l'auteur déclare que la tradition orale doit toujours conduire à la véritable intelligence des Écritures. Un peu plus loin, Thomas semble élargir le domaine où s'exerce l'influence de la tradition. Il considère qu'une triple source est offerte au chrétien pour affirmer sa foi : l'Écriture, les définitions et les pratiques *(consuetudines)* de l'Église et enfin, à titre subsidiaire, les enseignements des doctes, amis de la vérité. *Ibid.*, n. 9, p. 210. D'ailleurs, l'autorité de l'Église n'est-elle pas le seul moyen de donner aux fidèles avec certitude la liste authentique des livres inspirés? C. XX, n. 3, p. 199; cf. c. XXI. Et, pour conclure : *Est... universalis Ecclesiæ prærogativa singularis, quod infallibiliter tradit et docet omnes articulos fidei et cuncta credenda de necessitate salutis vel agenda intra Scripturam vel citra, aut detexit jam explicite, vel implicite continet in fide membrorum.* C. XXV, n. 1, p. 213.

Wicleff eut pour admirateur et disciple Jean Hus. Les propositions hussites, 3, 5, 6, 9, 10, 11, 12, 13, 15, 22, 26, 27, pour ne citer que les plus explicites, ne vont à rien de moins qu'à détruire toute autorité extérieure dans l'Église et, partant, toute tradition. Cf. Denz.-Bannw., n. 629 sq. Aussi est-ce autant contre Hus que contre Wicleff que le cardinal Jean de Torquemada (†1468) a composé son vaste ouvrage *Summa de Ecclesia*, Venise, 1561, qu'on peut considérer comme l'ouvrage précurseur de la théologie de Melchior Cano; cf. A. Lang, *Die « Loci theologici » des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises*, Munich, 1925, p. 87. L'auteur distingue sept sortes de vérités catholiques : 1. Les enseignements clairement contenus dans la Sainte Écriture; 2. Les vérités qu'on déduit sans contestation possible du contenu scripturaire; 3. Les vérités appartenant à la révélation, mais qui ne sont parvenues aux fidèles que par les apôtres; 4. Les vérités définies par les conciles pléniers; 5. Les vérités non contenues dans le canon des Écritures, mais que le Siège apostolique, qui ne peut errer en matière de foi, a placées au rang des vérités qu'il faut croire; 6. Les vérités que, dans leur défense de la foi contre les hérétiques, les docteurs approuvés par l'Église universelle, ont considérées comme devant être retenues, quoiqu'elles ne soient pas expressément contenues dans l'Écriture; 7. Les conclusions qu'on tire

logiquement de celles contenues sous les n. 4, 5, 6. Enfin, à ces sept sortes de vérités, Torquemada en ajoute une huitième : les vérités qui, sans être absolument des vérités de foi catholique, s'en approchent *(catholicam veritatem sapientes)*. C'est ce que nous appellerions aujourd'hui des faits dogmatiques : Torquemada donne comme exemple : la vérité que Thomas de Sarzano (Nicolas V) soit pape. Le mot de tradition n'est pas prononcé par l'auteur de la *Summa de Ecclesia*, mais la doctrine de la tradition s'y trouve nettement enseignée, avec des expressions différentes.

3° *La Réforme*. — 1. *Les négations de Luther*. — La révolte de Luther contre l'autorité de l'Église devait fatalement amener l'initiateur de la Réforme à nier la tradition, au sens où l'Église catholique l'entendait. La Bible, pour Luther, contient toute la révélation : on n'y doit rien ajouter, rien en retrancher. Toute addition à la Bible est addition humaine et vient de Satan. *De abroganda missa*, édit. de Weimar, t. VIII, p. 418. S'il arrive à Luther d'invoquer des autorités telles que saint Augustin ou Gerson, c'est uniquement parce que ces autorités confirment ce qu'il croit trouver dans la Bible : toute leur valeur doctrinale leur vient de la Bible. Aussi Luther rejette-t-il les usages de l'Église non consignés dans l'Écriture : carême, jeûnes, bénédiction des rameaux, lecture de la passion en latin, messe des présanctifiés, etc. Cf. ici, art. RÉFORME, t. XIII, col. 2039-2040.

2. *Mélanchthon*. — Moins radical que Luther sur beaucoup de points de l'ecclésiologie, Mélanchthon a cependant toujours rejeté dans l'Église une autorité doctrinale. Dans ses thèses pour le baccalauréat en théologie, il disait déjà : *Quod catholicum, præter articulos, quos Scriptura probat, non sit necesse alios credere*; et : *Conciliorum auctoritatem Scripturæ auctoritate vinci. Corp. reform.*, t. I, col. 138. Il reprend cette doctrine dans les *Loci communes*, 2ª et 3ª ætas, *De Ecclesia, De Libertate christiana, De Ecclesia et auctoritate verbi Dei, Corp. reform.*, t. XXIII, col. 595 sq.

S'appuyant sur Matth., XV, 3, et Marc., VII, 8, où le respect des traditions humaines est représenté comme s'opposant à la soumission aux préceptes divins, Mélanchthon, dans la *Confession d'Augsbourg*, avertit les fidèles que « les traditions humaines instituées (soi-disant) pour apaiser Dieu, mériter la grâce et satisfaire pour les péchés, sont en réalité opposées à l'Évangile et à la doctrine de la foi. Aussi les vœux et les traditions sur les aliments, les jours à observer, etc., institués pour mériter la grâce et satisfaire pour les péchés, sont-ils inutiles et contraires à l'Évangile ». Art. XV, 4, dans J.-Th. Müller, *Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche*, 11e édit., Gütersloh, 1912, p. 42.

Dans la *Défense de l'Apologie*, Mélanchthon insiste sur la même doctrine négative. Les traditions sont de véritables liens qui emprisonnent les consciences. Art. XV, n. 49, *op. cit.*, p. 214. Les évêques n'ont aucun droit d'établir des traditions (le texte allemand porte *Satzung*, institution, observance) en dehors de l'Évangile... de telle sorte que ce serait péché de les omettre. Art. XXVIII, n. 8, p. 287.

La *Formule de concorde*, sans faire allusion directement aux traditions, impose comme unique règle de foi et de conduite la sainte Écriture. Pars I, *Epitome articulorum. De compendiaria regula atque norma*, n. 7; *Pars II. Solida declaratio. De compendiaria doctrinæ forma*, n. 3, *ibid.*, p. 518, 568.

Il existe néanmoins, dans les œuvres de Mélanchthon une intéressante *Disputatio de traditionibus humanis. Corp. reform.*, t. XII, col. 520. Mélanchthon rejette les traditions humaines, condamnées, dit-il, par Matth., XV, 2-3, et Act., XV, 10. Et cependant, ajoute Mélanchthon, il faut obéir aux pasteurs des Églises, à moins qu'ils n'établissent quelque chose de contraire à l'Évangile. En effet, l'Écriture cite des exemples d'institutions humaines qu'on ne peut qu'approuver avec elle. Dieu loue les Réchabites d'avoir refusé, sur l'ordre de Jonadab, de boire le vin qui leur avait été offert, Jer., XXXV, 5-19; le roi Josaphat impose un jeûne à tout le peuple de Juda, II Par., XX, 3; le roi de Ninive ordonne pénitence et jeûne à son peuple, pour apaiser la justice divine, Jon., III, 6 sq. Voilà donc des traditions, c'est-à-dire des institutions humaines excellentes. Et cependant, conclut Mélanchthon, on peut omettre les traditions des évêques sans pécher.

3. *Autres témoignages des réformateurs*. — Les assertions précédemment relevées appartiennent aux années antérieures au concile de Trente. Rapportons encore quelques assertions, postérieures au concile, et émanant des protestants réformés. Toutes d'ailleurs peuvent se résumer en deux propositions : seule, l'Écriture doit être la règle de foi des chrétiens; les traditions ne sont que des superfétations humaines, qui doivent être délaissées, comme inutiles ou même nocives.

C'est à Calvin que nous demanderons les plus importants témoignages. D'après lui il n'y a pas d'autre parole de Dieu à recevoir que celle contenue dans la Loi et les Prophètes, ensuite dans les écrits apostoliques : aucun enseignement ne doit être donné que d'après la règle de cette parole écrite. *Inst. relig. christ.*, l. XIII (rédact. latine), *Corp. reform.*, t. XXIX, col. 839 sq. Dans l'édition française, l. IV, c. X, Calvin affirme que « sont venues infinies traditions, lesquelles ont esté autant de cordeaux pour estrangler les povres ames », n. 1, t. XXXII, col. 757. Ces « vaines traditions »... « nous amusent à des observations pour la plus grand' part inutiles et mesme quelquefois sottes et contre raison... La multitude en est si grande, que les consciences fideles en sont offensees et estant reduites à une espèce de Juifverie, s'arrestent tellement aux ombres qu'elles ne peuvent venir à Christ ». N. 11, col. 769. C'est faire injure au Christ, conclut-il dans le commentaire sur l'épître aux Colossiens, que de tenir les traditions humaines. C. II, n. 22, t. LII, col. 115.

En ce qui concerne la tradition des Pères, Calvin estime qu'on a tort de vouloir, dans l'Église catholique, « les tenir en authorité égale avec l'Escriture saincte ». *Serm.* CLXXXII, sur le Deut., c. XXXII, t. LVI, col. 712. Il faut les recevoir si elles nous conduisent à mieux honorer Dieu, sinon il faut les rejeter. *Prælect. in Ezechielem*, c. XX, v. 19, t. LXVIII, col. 491.

Il était intéressant de consulter le commentaire de Calvin sur II Thess., II, 15 (14). *Tenete institutiones*, traduit Calvin. Mais il n'entend pas que ces « institutions » appartiennent simplement à l'ordre extérieur : « ce mot, à mon sentiment, déclare-t-il, signifie aussi toute la doctrine. » Toutefois, le pluriel παραδόσεις peut aussi désigner les règlements institués par les Églises pour favoriser la paix et maintenir l'ordre. *Corp. reform.*, t. LXXX, col. 207.

Les confessions de foi réformées sont intransigeantes. La *Confession de foi des Églises de France* (1559), inspirée par Calvin, fait en trois lignes le procès de toute la tradition qu'elle qualifie d' « inventions humaines ». L'Écriture est la règle de la vérité, « dont il s'ensuit que ni l'antiquité, ni les coutumes, ni la multitude, ni la sagesse humaine, ni les jugements, ni les arrêts, ni les édits, ni les décrets, ni les conciles, ni les visions, ni les miracles ne doivent être opposés à cette Écriture sainte ». Art. 5, cf. E.-F.-K. Müller, *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche*, Leipzig, 1903, p. 222.

La confession de foi helvétique, postérieure à 1562, proclame derechef l'Écriture seule règle de foi, l'Église

romaine n'ayant aucune autorité pour fixer le sens des Écritures et Dieu seul prononçant, par les Écritures, où est le vrai, où est le faux. *Ibid.*, p. 170, 172.

On trouvera dans Bellarmin, *De verbo Dei non scripto* de nombreuses indications sur les arguments par lesquels Jean Brenz et Martin Chemnitz attaquaient la tradition, celui-ci dans sa critique de la théologie des jésuites et surtout dans son *Examen du concile de Trente*, voir t. II, col. 2356; celui-là dans les prolégomènes de sa critique du livre de Pierre Soto, *Adsertio fidei catholicæ circa articulos confessionis Wirtembergicæ*, parus à Cologne en 1552.

4° *Le concile de Trente.* — Déjà les controversistes catholiques avaient pris position contre le luthéranisme et défendu la doctrine de la tradition et son antériorité sur l'Écriture. Mais ce fut le concile de Trente qui rétablit la doctrine de l'Église. Il se le devait, car maintes fois au cours de ses enseignements, il devait faire appel à la tradition. Cf. sess. VII, *De sacramentis in genere*, proœmium. Cavallera, n. 949; sess. XXIII, c. I, III, Denz.-Bannw., n. 957, 959; Cav., n. 1304, 1306; sess. XXV, *De purgatorio*, Denz.-Bannw., n. 983; Cav., n. 1462; sess. XIII, c. VIII, Denz.-Bannw., n. 881; Cav., n. 1119; sess. V, can. 4, Denz.-Bannw., n. 791; Cav., n. 871, 4. Sans que le mot tradition soit écrit, on en trouve le sens dans la sess. XIV, can. *(de sacramento pænit.)*, 3 : *sicut Ecclesia... semper intellexit*, ou encore dans la sess. XIII, c. I : *contra universum Ecclesiæ sensum*, Denz.-Bannw., n. 913, 874; Cav., n. 1201, 3 et 1112. Le concile déclare que la confession n'est pas une « tradition humaine » digne d'être abolie, sess. XIV, can. 8, Cav., n. 1201, 8; qu'en dehors de la tradition divine, l'Écriture montre la nécessité de la satisfaction, sess. XIV, c. VIII, Denz.-Bannw., n. 904; Cav., n. 1198. C'est à la tradition apostolique que le concile demande les éléments du sacrement d'extrême-onction, sess. XIV, *Doctrina de sacramento extremæ unctionis*, c. I, Denz.-Bannw., n. 908; Cav., n. 1276; c'est encore la tradition de l'Église universelle et les conciles qui ont reconnu au mariage la qualité de sacrement, sess. XXIV, *Doctrina de sacramento matrimonii.* Denz.-Bannw., n. 970; Cav., n. 1349. On trouve ainsi, en les juxtaposant, les formules suivantes, qui représentent bien le langage traditionnel de l'Église en la matière : *Sanctarum Scripturarum doctrinæ, apostolicis traditionibus atque aliorum conciliorum et Patrum consensui inhærendo*, Cav., n. 949; *Sacræ Litteræ ostendunt et catholicæ Ecclesiæ traditio semper docuit*, Denz.-Bannw., n. 957; *Scripturæ testimonio, apostolica traditione et Patrum unanimi consensu*, Denz.-Bannw., n. 959; *Ex sacris Litteris excmpta..., præter divinam traditionem*, Denz.-Bannw., n. 904; *Ex sacris litteris et antiqua Patrum traditione*, Denz.-Bannw., n. 983; *Sancti Patres nostri, concilia et universalis Ecclesiæ traditio*, Denz.-Bannw., n. 970.

Rien d'étonnant que le concile ait commencé ses travaux par définir l'existence de traditions doctrinales dans l'Église. Il était indispensable de poser ce fondement aux décisions qui allaient suivre.

1. *Texte de la déclaration doctrinale du concile* (Session IV).

Sacrosancta œcumenica et generalis Tridentina synodus,... hoc sibi perpetuo ante oculos proponens, ut sublatis erroribus puritas ipsa evangelii in Ecclesia conservetur, quod promissum ante per prophetas in Scripturis sanctis Dominus noster Jesus Christus Dei Filius proprio ore primum promulgavit, deinde per suos apostolos tanquam fontem omnis et salutaris veritatis et morum disciplinæ omni creaturæ prædicari jussit, perspiciensque hanc veritatem et disciplinam contineri *in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quæ ab ipsius Christi ore ab apostolis acceptæ, aut ab ipsis apostolis Spiritu Sancto dictante quasi per manus traditæ ad nos usque pervenerunt*, orthodoxorum patrum exempla secuta, omnes libros tam Veteris quam Novi Testamenti... necnon traditiones ipsas tum ad fidem tum ad mores pertinentes, tanquam vel oretenus a Christo, vel a Spiritu Sancto dictatas et continua successione in Ecclesia catholica conservatas, pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur. Denz.-Bannw., n. 783.	Le saint concile de Trente, œcuménique et général... ayant toujours devant les yeux le dessein de conserver dans l'Église, en détruisant toutes les erreurs, la pureté même de l'Évangile, qui, après avoir été promis auparavant par les prophètes dans les saintes Écritures, a été publié d'abord par la bouche de Notre-Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, ensuite par ses apôtres auxquels il a donné la mission de l'annoncer à toute créature comme étant la source de toute vérité salutaire et de toute discipline des mœurs; et considérant que cette vérité et cette règle morale sont contenues dans les Livres écrits et dans les traditions non écrites, qui, reçues de la bouche même du Christ par les apôtres, ou par les apôtres, à qui l'Esprit-Saint les avait dictées, transmises comme de main à main, sont parvenues jusqu'à nous; le concile donc, suivant l'exemple des Pères orthodoxes, reçoit tous les livres tant de l'Ancien que du Nouveau Testament... ainsi que les traditions concernant tant la foi que les mœurs, comme venant de la bouche même du Christ ou dictées par le Saint-Esprit et conservées dans l'Église catholique par une succession continue; il les reçoit et les vénère avec un égal respect et une piété égale.
Si quis autem libros ipsos integros... non susceperit, et traditiones prædictas sciens et prudens contempserit, anathema sit. (Denz.-Bannw., n. 784.)	Si quelqu'un ne reçoit pas (comme canoniques) ces livres entiers... et s'il méprise en connaissance de cause et de propos délibéré les traditions susdites, qu'il soit anathème.

(Les mots en italique sont ceux qu'a repris le concile du Vatican, sess. III, c. II, *De revelatione*, Denz.-Bannw., n. 1787.)

2. *Préparation du décret.* — Ces textes appartiennent à la IVe session, dans laquelle le concile s'était proposé comme matière du décret à promulguer « le canon des Livres Saints et les abus qui se produisent à leur sujet ». Dans cette matière devait être incluse la question des « traditions » (8 février 1546).

Les Pères du concile s'étaient répartis en trois groupes, chaque groupe délibérant sous la présidence d'un des trois légats, del Monte, Cervino, Pole. Sur la proposition de son président, le groupe du cardinal de Sainte-Croix (Cervino) décida (18 février) de traiter la question des traditions avant celle des abus relatifs à l'usage des Livres saints : *Post sacros Libros statim recipi traditiones, cum istæ ab illis non differant nisi tantum quod illi scripti sunt, hæ non, sed ab eodem Spiritu et illos et istas descendisse. Conc. Trid.*, édit. Ehses, t. V, p. 11. Consultés, les théologiens mineurs, dont les plus connus étaient Ambroise Catharin et André Véga, déclarèrent qu'il fallait recevoir « les traditions » en même temps que les Écritures. Cette indication des théologiens fut approuvée par les Pères (23 février) et Cervino exprima l'avis qu'avant de décréter *quelles* sont les traditions à recevoir, il fallait d'abord établir la légitimité et l'autorité des traditions *in genere*.

a) Légitimité et autorité des traditions. — Le 24 février, devant le cardinal, furent énumérés les « autorités » suivantes, prouvant la légitimité des traditions dans l'Église. (Nous suivons l'ordre des actes, mais en précisant les références et au besoin en apportant les corrections nécessaires par des additions entre parenthèses.)

1° *Autorités scripturaires :* Jer., XXXI, 33, et le rapporteur estime que le texte a inspiré saint Jérôme, *Ad Pammachium* (c. XXIX, *P. L.*, t. XXIII, col. 396); Joa., XX, 30; XXI, 25; XVI, 12; II Joa., 12; III Joa., 13; I Cor., XI, 2; XI, 34; II Cor.,

III, 2; XI (lire ici : *De evangelio Petri*, apocryphe de Sérapion, évêque d'Antioche, cité par Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VI, c. XII, *P. G.*, t. XX, col. 546); Phil., III, 15; IV, 8; II Thess., II, 14; I Thess., IV, 1-2.

2° *Autorités patristiques :* pseudo-Denys l'Aéropagite (cité librement), *Eccl. hier.*, c. I, § 4 (*P. G.*, t. III, col. 375), c. II (*ibid.*, col. 391); S. Irénée, *Cont. hær.*, III, IV, 3 (*P. G.*, t. VII, col. 748); Eusèbe (voir ci-dessus); Origène, *In evang. Matth.*, I (*P. G.*, t. XIII, col. 830); *In epist. ad Heb.*, fragm. (t. XIV, col. 1310; cf. Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VI, c. XXV, *P. G.*, t. XX, col. 584); *In epist. ad Titum*, III, 10 (*P. G.*, t. XIV, col. 1303); *De principiis*, l. I, n. 2, procemium (*P. G.*, t. XII, col. 116); *De ecclesiasticis observationibus* (lire *In Numeros*, hom. V, c. I); *In Matth.*, hom. XIX (lire: *In Matth.*, hom. XXIV, 26, cf. XVII, 46, *P. G.*, t. XIII, col. 1667); S. Épiphane, *Adv. hær.* (LXI, 6, *P. G.*, t. XLI, col. 1047); Tertullien, *De corona*, c. III et IV (*P. L.*, t. II, col. 98); (Pseudo)-Cyprien, *De ablutione pedum*, l. XI (lire : Arnold de Bonneval, *De cardinalibus operibus Christi*, c. VII, *De ablutione pedum*, *P. L.*, t. CLXXXIX, col. 1650); S. Basile, *De Spiritu sancto*, c. XXVII (*P. G.*, t. XXXII, col. 187), texte passé dans le *Décret*, dist. XI, cap. 5, *Ecclesiasticarum;* S. Jérôme, *In Is.*, LXV (texte impossible à identifier, mais Jérôme a fourni d'autres textes en faveur de l'existence des traditions et de l'autorité que leur accorde l'Église romaine, notamment : *Epist.*, LXXI, *Ad Lucinianum*, *P. L.*, t. XXII, col. 672, texte passé dans le *Décret*, dist. XII, cap. 4, *Illud breviter);* S. Augustin, *Adv. donatistas* (?) (lire plutôt : *Serm.*, CCXCIV, *De baptismo parvulorum contra pelagianos*, *P. L.*, t. XXXV, col. 1343 : *Nam ideo et consuetudine Ecclesiæ antiqua, canonica, fundatissima, parvuli baptizati fideles vocantur;* cf. *Duæ epistolæ ad Januarium* (*P. L.*, t. XXXIII, col. 199-223; d'où, dans le *Décret*, dist. XI, cap. 8, *Catholica*, et dist. XII, cap. 11 et 12, *Illa* et *Omnia*) et *De baptismo contra donatistas*, l. V, c. XXIII (*P. L.*, t. XLIII, col. 107 sq.); *Epist.*, XXXVI, *Ad Casulanum* (*P. L.*, t. XXXIII, col. 136, d'où, dans le *Décret*, dist. XI, cap. 6, *Consuetudine*).

Outre les dist. citées du *Décret*, le concile renvoie également à la bulle *Cum Martha* d'Innocent III (*Decretal.*, l. III, tit. XLI, cap. 6, *Cum Martha*, Denz.-Bannw., n. 414).

(Toutes ces indications dans *Conc. Trid.*, t. V, p. 14-18. Les éditions ordinaires des Actes du concile renvoient également à un concile de Sens ou de Paris de 1528. Le texte de ce concile dans Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. VIII *b*, p. 1072, can. 5.)

Ces indications montrent que les Pères de Trente tenaient à appuyer leur enseignement concernant les traditions sur l'enseignement catholique antérieur. Sans doute, ce ne sont que des indications, souvent imparfaites, parfois inexactes, mais qui, du moins, tracent au théologien la voie à suivre pour rechercher les sources lointaines de l'enseignement du concile.

b) Quelles traditions sont à recevoir. — Restait à déterminer quelles traditions le concile entendait imposer. Le cardinal de Sainte-Croix fit observer que certaines traditions apostoliques (par exemple : s'abstenir de viandes étouffées) étaient tombées en désuétude. De plus, énumérer les traditions paraissait dangereux à certains Pères, dont le cardinal Pacheco, évêque de Jaen, se fit l'interprète. *Conc. Trid.*, t. V, p. 18. Quelques-uns néanmoins demandèrent qu'on présentât l'énumération des principales traditions, de celles surtout qui s'opposeraient le plus aux erreurs des novateurs, les autres ne devant être nommées qu'en général. *Ibid.*, p. 19. Pour terminer la discussion préliminaire, on décida, sur l'intervention du cardinal Pole, de désigner une commission de six évêques pour préparer le décret où simultanément Écritures et traditions seraient accueillies. *Ibid.*, p. 21.

c) Rédaction du décret. — Le premier projet de la commission avait été soumis aux Pères du concile le 22 mars 1546. *Conc. Trid.*, t. V, p. 31-32. En ce qui concerne les traditions, il n'y a qu'une seule différence importante entre le projet et le texte adopté le 8 avril. D'après le projet, on anathématisait ceux qui violeraient les traditions : *Si quis... traditiones prædictas violaverit, anathema sit. Conc. Trid.*, t. V, p. 32. Le décret promulgué ne dit anathème qu'à ceux qui les mépriseraient sciemment et délibérément. C'est le général des augustins, Seripando, qui attaqua le premier le mot *violaverit*, dont la signification ne lui paraissait pas claire : « Les traditions qui sont parvenues jusqu'à nous, dit-il, nous sont parvenues par écrit et le décret ne déclare pas quelles elles sont; on ne pourra donc pas savoir quand elles sont transgressées. » *Conc. Trid.*, t. V, p. 35. La majorité, par 33 *displicet* contre 11 *placet* et 8 *dubii* partagea ce sentiment, *ibid.*, p. 54, et l'on remplaça le mot *violaverit* par *contempserit.* Mais Piccolomini, évêque de Pienza, et Du Prat, évêque de Clermont, demandèrent qu'on précisât si le mépris condamné devait consister en paroles ou en fait. *Ibid.*, p. 70. Pour satisfaire à un autre vœu, on s'arrêta à la formule *sciens et prudens contempserit.*

Deux autres points furent discutés sans entraîner — ou presque — de modification dans le texte. Le premier concernait la question déjà abordée des traditions à affirmer. Traditions divines ou ecclésiastiques? Traditions maintenues ou tombées en désuétude et, parmi ces dernières, légitimement abandonnées ou délaissées par négligence? Quelques Pères étaient d'avis de distinguer ces diverses sortes de traditions; il leur semblait qu'en ne mentionnant que les traditions en vigueur, le concile paraissait donner une sorte de consécration à la négligence qui avait fait tomber les autres; ils craignaient également qu'en passant sous silence les traditions purement ecclésiastiques, on ne parût les abandonner et, par là, donner en partie raison aux adversaires. A la majorité des voix, il fut décidé de maintenir le décret affirmant non seulement que des traditions existent dans l'Église, mais qu'il faut les recevoir (44 voix contre 7 et une dubitative), s'abstenant toutefois de spécifier les différentes traditions (13 voix contre 11 et le reste d'abstentions). *Conc. Trid.*, t. V, p. 53. Mais le texte du décret indiquait suffisamment à quelles traditions se rapportait l'enseignement donné : il s'agissait des traditions ayant comme point de départ la prédication du Christ ou la révélation du Saint-Esprit aux apôtres. Pour mieux accentuer ce caractère des traditions, le texte définitif marque que ce sont des traditions *tum ad fidem tum ad mores pertinentes.* Et l'on sait que « mœurs » n'est pas ici un simple synonyme de « discipline » : il s'agit de vérités révélées, mais concernant la conduite des membres de l'Église. C'est donc en ce sens qu'il faut comprendre *disciplina morum* insérée dans la première partie du décret.

Cette précision permettait de régler le second point controversé : l'expression *par pietatis affectus, summa cum reverentia*, exprimant le sentiment que l'Église doit avoir à l'égard de l'Écriture et des traditions. Dès le principe, plusieurs Pères n'admettaient pas qu'on pût demander un égal respect pour les diverses traditions et, lorsqu'il fut réglé qu'il était uniquement question des traditions divino-apostoliques, ils auraient désiré qu'on ne les mît pas sur un pied de complète égalité avec les Écritures. Les autres répondaient que les traditions venant de Jésus-Christ ou du Saint-Esprit par les apôtres et, par conséquent, ayant une origine divine, devaient, au même titre que les Écritures, être accueillies par l'Église. Aussi, à la grande majorité des voix (33 pour les mots *par pietatis affectus*, contre 11 pour les mots *similis pietatis affectus*, 3 pour *reverentia*, 3 dubitatives et 3 abstentions), les modifications atténuant le texte primitif furent éliminées et le texte définitif accentue encore, semble-t-il, la parité parfaite à établir entre traditions et Écriture. Le premier texte, en effet, portait simplement : *Omnes Libros tam Veteris quam Novi Testamenti... necnon traditiones ipsas... quibus par pietatis debetur affectus, summa cum reverentia suscipit et veneratur.* Plus éner-

giquement, le texte définitif : *Pari pietatis affectu et reverentia suscipit et veneratur. Conc. Trid.*, t. v, p. 53.

d) Portée dogmatique du décret. — a. L'erreur visée et condamnée. — Le mot « traditions » au pluriel indique bien la pensée du concile. Il s'agit d'affirmer, contrairement à l'assertion des novateurs, que les vérités révélées peuvent nous parvenir non seulement par le canal de l'Écriture, mais encore par celui des voies orales. Les protestants veulent s'en tenir aux sources écrites. Certes, ils ne méconnaissent pas l'antériorité dans l'Église de l'enseignement oral par rapport à l'enseignement écrit. Bien plus, ils acceptent que tout l'enseignement du Christ et des apôtres n'est pas contenu dans l'Écriture. Mais ils affirment qu'une fois achevés, les livres du Nouveau Testament renferment toutes les vérités nécessaires au salut. Quant aux autres vérités, leur connaissance intéresse l'histoire plus que la religion et elles se sont estompées ou même évanouies au point qu'il est impossible aujourd'hui de reconnaître leur origine apostolique. En sorte que l'authentique tradition des apôtres se confond avec l'Écriture et qu'après l'époque apostolique il ne saurait y avoir d'autre source des vérités révélées que l'Écriture. Ainsi, pour les protestants, la tradition est un simple complément de l'Écriture. Sur la position exacte de la controverse entre catholiques et protestants, voir Van Noort, *Tractatus de fontibus revelationis*, Amsterdam, 1911, n. 139-142.

Toutefois cette erreur, visée par le concile, doit être distinguée d'une assertion qui, de prime abord, semble présenter quelque affinité avec elle. Au concile de Trente, en effet, l'évêque dominicain de Chioggia, Nachianti, avait déclaré, non sans causer quelque étonnement, voire quelque scandale, parmi les Pères : *Nemo ignorat contineri in sacris libris omnia ea quæ ad salutem pertinent. Conc. Trid.*, t. v, p. 18. Vraisemblablement l'orateur entendait n'exclure que les traditions ecclésiastiques, comme l'indique la suite de son intervention. Cf. Druffel-Brandi, *Monumenta Tridentina*, p. 397. L'histoire de la théologie montre qu'il peut y avoir un sens sinon acceptable, du moins tolérable, de cette opinion. Druffel rapporte que l'évêque de Chioggia s'appuyait sur saint Augustin. Et postérieurement au concile, d'autres théologiens, comme Bellarmin, *De verbo Dei*, l. IV, c. ii, obj. 1 et 14, les frères Wallenbourg, *Controversiæ*, tract. vi, *De testimoniis*, c. iv, n. 14, 15 (dans Migne, *Cursus theol.*, t. i, col. 156) et même Newman, *Du culte de la sainte Vierge dans l'Église*, admettent que tous les dogmes nécessaires aux fidèles sont contenus dans l'Écriture sainte. Mais on remarquera que cette assertion n'implique pas que tous les dogmes soient contenus explicitement dans l'Écriture. D'ailleurs, ces théologiens affirment en même temps que, sans la tradition, l'Écriture ne suffirait pas à nous donner la certitude de la révélation de ces dogmes. L'évêque de Chioggia affirmait même que la tradition était nécessaire pour connaître le canon des Écritures. Sans approuver l'opinion minimisante de ces auteurs, on ne peut donc la taxer d'erreur ou d'hérésie.

b. Les vérités proposées. — Ces vérités concernent la nature, l'origine des traditions et le canal par lequel elles nous parviennent.

α) *Nature.* — Le concile restreint son enseignement aux traditions divines ou divino-apostoliques : « Traditions non écrites qui, reçues de la bouche même du Christ par les apôtres ou reçues des apôtres à qui l'Esprit-Saint les avait dictées »... Les traditions humaines introduites dans l'Église, soit par les apôtres en vertu de leur simple pouvoir pastoral, soit par les autorités légitimes postérieures ne sont donc pas envisagées, quoique, dans l'esprit du concile, elles ne doivent pas pour autant être négligées.

β) *Origine.* — Il s'agit de traditions nous apportant la révélation divine et, par conséquent, remontant à Dieu lui-même comme à leur origine première. Le décret rappelle en effet que le concile entend conserver dans l'Église « la pureté même de l'Évangile qui, après avoir été promis auparavant par les prophètes dans les saintes Écritures, a été publié d'abord par la bouche de Notre-Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, ensuite par ses apôtres auxquels il a donné la mission de l'annoncer à toute créature comme étant la source de toute vérité salutaire et de toute discipline des mœurs »; or, c'est cette même vérité, cette même règle morale qui est « contenue dans les Livres saints et les traditions non écrites », et il s'agit expressément des traditions « reçues par les apôtres de la bouche même du Christ » ou « reçues des apôtres à qui l'Esprit-Saint les avait dictées ». Cette double origine (qui d'ailleurs n'en fait qu'une en réalité) est fondée sur l'enseignement de Jésus-Christ lui-même : le Sauveur, en effet, n'a pas révélé par lui-même à ses apôtres toutes les vérités chrétiennes; cf. Joa., xv, 12; c'est le Saint-Esprit qui a achevé l'œuvre de l'instruction des apôtres; cf. Joa., xiv, 26. Que les apôtres aient été pleinement instruits dès la Pentecôte, comme le pense Bañez, ou que les vérités leur aient été progressivement manifestées, ainsi qu'opinent d'excellents auteurs; voir Suarez, *De fide*, disp. II, sect. vi, n. 18; De Lugo, *De fide*, disp. III, sect. v, n. 67 (qui ne sont pas très affirmatifs); Becanus, *De virtutibus theologicis*, c. iii, q. v, n. 7; Franzelin, *De traditione divina*, 2e édit., p. 272; C. Mazzella, *De virtutibus infusis*, n. 555, cités par Vacant, *Études théologiques...*, Paris, 1895, t. i, p. 378, peu importe. Du texte conciliaire il résulte que toutes les vérités qui entrent dans le dépôt de la révélation chrétienne ont été manifestées plus ou moins explicitement aux apôtres. Non seulement, en effet, le concile affirme que la révélation est contenue dans les Écritures et les traditions, qui viennent des apôtres, mais il appelle les apôtres « la source » de tout le dogme et de toute la morale chrétienne. Sur la science des apôtres, voir t. i, col. 1657.

γ) *Canal.* — Le dernier caractère de ces traditions divines ou divino-apostoliques, c'est, d'après le concile, qu'elles sont parvenues jusqu'à nous (et donc qu'elles parviendront aux hommes jusqu'à la fin du monde) *usque ad nos pervenerunt*. Le canal par lequel elles passent pour atteindre ainsi leurs destinataires, c'est l'Église catholique, dont l'enseignement infaillible en matière de foi et de mœurs est le garant de leur pureté et de leur authenticité, *traditiones tum ad fidem, tum ad mores pertinentes... continua successione in Ecclesia catholica conservatas*. Le décret touche ici un aspect — l'aspect formel — des traditions, aspect qui ne sera mis en plein relief que par la théologie postérieure au concile de Trente et même au concile du Vatican. Si le canal des traditions était une simple transmission humaine, même fixée dans les écrits des Pères, sans qu'un enseignement vivant, infaillible, ne vienne affirmer la légitimité de la transmission, prêt à faire, à toutes les époques du christianisme, la discrimination des traditions divines et des traditions humaines et, dans les traditions tant divines qu'humaines, le partage du certain et de l'incertain, distinguant les éléments authentiques de la révélation et leurs légitimes développements d'avec les excroissances adventices, la doctrine des traditions, vérités objectives oralement transmises, resterait insuffisante et incomplète. Les Pères de Trente n'ont indiqué que d'un mot le complément nécessaire : il faut que ces traditions soient « conservées dans l'Église catholique par une succession continue ». Ce n'est là qu'une indication, mais une indication grosse de conséquences et dont les théologiens arriveront

à mettre en relief toute la richesse. Voir plus loin.

IV. DOCUMENTS OFFICIELS POSTÉRIEURS AU CONCILE DE TRENTE. — 1° *Les professions de foi* postérieures au concile rappellent l'obligation d'admettre et de maintenir « les traditions apostoliques et ecclésiastiques ainsi que les autres observances et constitutions de l'Église », Pie IV, Denz.-Bannw., n. 995; de croire et de professer toutes les vérités contenues dans le symbole de foi de Nicée-Constantinople, ainsi que de s'en tenir aux décisions du concile de Florence dans l'union des Églises latine et grecque, enfin d'adhérer aux décrets du concile de Trente, Grégoire XIII, aux Grecs (1575), Denz.-Bannw., n. 1083-1085; de recevoir les conciles œcuméniques de Nicée, Constantinople, Éphèse, Chalcédoine, Constantinople II et III, Nicée II, Constantinople IV, Florence, Trente, et notamment les traditions apostoliques et ecclésiastiques, Benoît XIV aux Maronites (1743), Denz.-Bannw., n. 1459-1473; enfin, de recevoir sincèrement la doctrine de foi transmise des apôtres jusqu'à nous par les Pères orthodoxes, et accueillie *in eodem sensu eademque semper sententia*, Pie X, serment antimoderniste (après Pie IX et le concile du Vatican), Denz.-Bannw., n. 2145.

2° *Déclarations pontificales.* — On pourrait en relever un assez grand nombre : quelques-unes suffiront :

Pie VI réprouvant, le 20 septembre 1779, l'opinion du théologien allemand Isenbiehl, déclare que refuser de voir en Isaïe, VII, 14, une prophétie concernant la future maternité divine de la Vierge, c'est « faire frémir d'horreur les oreilles pieuses devant une impudence qui ruine à la fois l'Écriture et la tradition, telle qu'elle nous est parvenue par le consentement unanime des Pères ». Cav., n. 109.

Grégoire XVI, dans l'encyclique *Singulari nos* (25 juin 1834), condamne les doctrines erronées du livre de Lamennais, *Les paroles d'un croyant* : « La fausse philosophie de l'auteur n'a pas cherché la vérité là où elle était, mais délaissant les saintes et apostoliques traditions, elle s'est attachée à d'autres doctrines vaines, futiles et incertaines. » Denz.-Bannw., n. 1617.

Pie IX, dans la bulle *Ineffabilis*, définissant l'immaculée conception de la vierge Marie, fait allusion à l'exception qu'avait laissé pressentir le concile de Trente dans la session consacrée au péché originel. « Les Pères de Trente, déclare Pie IX..., ont par là clairement marqué que rien, ni dans l'Écriture, ni dans la tradition et chez les Pères, ne peut être apporté qui s'oppose à cette prérogative d'une Vierge si parfaite ». Et, plus loin, il affirme que le temps de l'hésitation est passé et que « l'époque opportune est arrivée pour définir l'immaculée conception de la très sainte Vierge Mère de Dieu, que les divines Écritures, la tradition vénérable, le sentiment perpétuel de l'Église, la singulière unanimité des évêques catholiques et des fidèles, les actes insignes de nos prédécesseurs et leurs constitutions ont déjà proclamée et glorifiée. » *Collectio Lacensis*, t. VI, col. 839 b; 842 b. On sait de plus que la profession de foi de Pie IV a été reprise par Pie IX, qui y a ajouté, après le concile du Vatican, les articles de foi concernant la primauté pontificale et l'infaillibilité du pape. Denz.-Bannw., n. 1000. Décret de la S. C. du Concile, 20 janvier 1877, *Acta sanctæ Sedis*, 1877, p. 74.

Léon XIII, dans l'encyclique *Satis cognitum*, sur l'unité de l'Église (29 juin 1896), rappelle que « la doctrine céleste n'a jamais été livrée au caprice et à la liberté de personnes privées; dès le début, elle a été donnée par Jésus et confiée au magistère ». Denz.-Bannw., n. 1958.

Enfin, Pie XI, à plusieurs reprises, rappelle l'importance de la tradition. Dans l'encyclique *Studiorum ducem*, il loue saint Thomas d'Aquin d'avoir donné à la doctrine eucharistique transmise par les apôtres, une expression dont la perfection n'est égalée par aucun autre. *Acta ap. Sed.*, 1923, p. 320. Dans l'encyclique *Mortalium animos* du 6 janvier 1928, le même pape déplore les divisions doctrinales qui séparent des hommes que la même religion devrait unir : une des causes de ces divisions, c'est l'abandon par certains d'entre eux de « la sacrée tradition, considérée comme source authentique de la divine révélation ». *Ibid.*, 1928, p. 12.

Ainsi les papes, on l'a pu constater, ont constamment préconisé la tradition des apôtres, celle de l'Église romaine, des Pères, et l'ont prônée comme une immuable et inviolable règle de la croyance et comme une authentique source de la foi.

3° *Concile du Vatican.* — Le concile du Vatican aborde à deux reprises le problème de la tradition. C'est dans la constitution dogmatique *de fide catholica*, sess. III.

1. Traitant (c. II) de la révélation et indiquant où se trouvent les vérités révélées, le concile insère dans sa déclaration le texte du concile de Trente que nous avons déjà souligné, voir col. 1312 : *Hæc porro supernaturalis revelatio, secundum universalis Ecclesiæ fidem a sancta Tridentina synodo declaratam continetur « in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quæ ipsius Christi ore ab Apostolis acceptæ, aut (ab) ipsis Apostolis Spiritu sancto dictante quasi per manus traditæ, ad nos usque pervenerunt* ». Denz.-Bannw., n. 1787.

2. Plus loin (c. III), abordant la question de la foi, le concile rappelle que « de foi divine et catholique doivent être crues toutes les vérités qui sont contenues dans la parole de Dieu écrite « ou transmise » et proposées par l'Église, soit en vertu d'un jugement solennel, soit par son magistère ordinaire et universel, comme devant être crues en tant que vérités divinement révélées ». Denz.-Bannw., n. 1792. Cette déclaration, intégralement reproduite par le Code, can. 1323, § 1, confirme l'interprétation précédemment donnée sur la portée dogmatique du décret de Trente : il ne peut s'agir que des traditions renfermant la parole de Dieu, donc que des traditions divines ou divino-apostoliques. De plus, elle manifeste la nécessité d'une proposition authentique faite par le magistère de l'Église; et le Code, après avoir reproduit le texte conciliaire, insiste sur ce point en rappelant, au § 2, par quels organes s'exprime le jugement solennel de l'Église et en stipulant, au § 3, qu'aucune vérité ne peut être considérée comme définie dogmatiquement si cela n'est pas manifestement établi, *nisi id manifeste constiterit*. Peut-on trouver une affirmation plus catégorique de la nécessité d'une tradition vivante, interprète authentique des traditions? Voir ici l'art. FOI, t. VI, col. 150-171.

4° *Condamnation du modernisme.* — 1. *L'encyclique Pascendi.* — Voici le passage de l'encyclique concernant l'idée que les modernistes se font de la tradition. Cf. Denz.-Bannw., n. 2083.

Un autre point où les modernistes se mettent en opposition flagrante avec la foi catholique, c'est que le principe de l'expérience religieuse, ils le transfèrent à la tradition; et la tradition, telle que l'entend l'Église, s'en trouve ruinée totalement.

Qu'est-ce que la tradition pour les modernistes? La communication faite à d'autres de quelque expérience originale, par l'organe de la prédication et moyennant la formule intellectuelle. Car, à cette dernière, en sus de la vertu représentative, comme ils l'appellent, ils attribuent encore une vertu suggestive s'exerçant soit sur le croyant même pour réveiller en lui le sentiment religieux, assoupi peut-être, ou encore pour lui faciliter de réitérer les expériences déjà faites; soit sur les non-croyants pour engendrer en eux le sentiment religieux et les amener aux expériences qu'on

leur désire. C'est ainsi que l'expérience religieuse va se propageant à travers les peuples, et non seulement parmi les contemporains, par la prédication proprement dite, mais encore de génération en génération par l'écrit ou par la transmission orale. Or, cette communication d'expérience a des fortunes fort diverses : tantôt elle prend racine et s'implante, tantôt elle languit et s'éteint. C'est à cette épreuve d'ailleurs que les modernistes, pour qui vie et vérité ne sont qu'un, jugent de la vérité des religions : si une religion vit, c'est qu'elle est vraie; si elle n'était pas vraie, elle ne vivrait pas. (Trad. fr. de l'édit. de la Bonne Presse, *Actes de Pie X*, t. III, p. 105.)

Il s'en faut, d'ailleurs, que la tradition constitue, pour les modernistes, un élément de progrès : elle est bien plutôt la force conservatrice qui résiste au progrès :

En droit, la défense de la tradition est comme un instinct naturel de l'autorité; en fait, planant au-dessus des contingences de la vie, l'autorité ne sent pas, ou très peu, les stimulants du progrès. La force progressive, au contraire, qui est celle qui répond aux besoins, couve et fermente dans les consciences individuelles et dans celles-là surtout qui sont en contact avec la vie. (*Id.*, *ibid.*, p. 127.) Texte latin dans Denz.-Bannw., n. 2095.

En sorte que le progrès dogmatique ne se réalise

« qu'en vertu d'une sorte de compromis et de transaction entre la force conservatrice et la force progressive ». *Id.*, *ibid.*

Rien d'étonnant que l'encyclique accuse les modernistes de « fausser perfidement le caractère (de la tradition) et d'en saper l'autorité ». *Actes de Pie X*, p. 155. Ils en faussent le caractère, soit qu'il s'agisse des vérités elles-mêmes transmises oralement, puisqu'ils assignent à l'origine de ces vérités, non la révélation divine, mais l'expérience religieuse individuelle, soit qu'il s'agisse de l'organe chargé de les transmettre, puisqu'ils placent cet organe beaucoup plus dans la force progressive qui fermente dans les consciences individuelles que dans l'autorité même du magistère de l'Église. Et, par là même, ils en sapent l'autorité. Voir, pour le rétablissement de la doctrine catholique sur ces points, l'art. Dogme, t. IV, col. 1611 sq., surtout 1619-1623.

En guise de conclusion, pour rappeler la doctrine catholique touchant les traditions en général — y compris les traditions ecclésiastiques — Pie X se réfère à la déclaration du IIe concile de Nicée (voir ici col. 1305), à la profession de foi du IVe concile de Constantinople (col. 1305) et à celle de Pie IV (col. 1317), reprise par Pie IX (*ibid.*).

2. *Le décret Lamentabili.* — Plusieurs propositions censurées par le décret *Lamentabili* se rapportent directement ou indirectement à la conception moderniste de la tradition. Ce sont principalement les prop. 6, 20, 21, 22, Denz.-Bannw., n. 2006, 2020, 2021, 2022.

3. *Le serment antimoderniste* (Motu proprio : *Sacrorum Antistitum*, 1er sept. 1910). — Ce document, qui complète la profession de foi de Pie IV, indique comme appartenant aux vérités définies par le magistère infaillible de l'Église le dogme de l'immutabilité substantielle de la tradition : « Je reçois avec sincérité la doctrine de la foi transmise depuis les apôtres jusqu'à nous par les Pères orthodoxes, en lui conservant le même sens et le même sentiment, *eodem sensu eademque semper sententia*. Aussi je rejette l'invention hérétique de l'évolution des dogmes passant d'un sens à un autre différent de celui que l'Église avait d'abord tenu. Pareillement je condamne toute erreur qui voudrait expliquer le dépôt divin transmis par le Christ à l'Église son épouse, qui doit le conserver fidèlement, comme si c'était une simple conception philosophique ou une création de la conscience humaine se formant peu à peu sous l'effort des hommes et se perfectionnant indéfiniment dans la suite. » Denz.-Bannw., n. 2145.

Un peu plus loin, le serment rejette l'interprétation des Écritures, faite sans souci de la tradition de l'Église, n. 2146. Et la profession de foi se termine par une adhésion à « la foi des Pères » touchant le charisme de vérité qui est, a été et sera toujours dans la succession de l'épiscopat depuis les apôtres, gage d'une foi immaculée : *Nunquam aliter credatur, nunquam aliter intelligatur absoluta et immutabilis veritas ab initio per Apostolos prædicata.* Cf. Tertullien, *De præscr.*, XXVIII, *P. L.*, t. II, col. 40.

V. Conclusion générale. — La collection des documents empruntés aux déclarations pontificales et conciliaires est loin de présenter l'intérêt des dossiers constitués par les Pères du Ve et du VIe siècle. La période qui s'étend de Jean Damascène au XIIe siècle est, pour le dogme de la tradition, plus stérile encore que pour d'autres dogmes, en raison du peu d'utilité que présente pour les rares écrivains de cette époque le recours à l'argument de la transmission apostolique. En effet, la foi chrétienne est solidement établie et l'on ne songe pas à en discuter les fondements.

Plus tard, les grands théologiens du Moyen Age parlent peu de la tradition ou n'en parlent que d'une manière générale et le plus souvent superficielle. Plus que jamais la doctrine chrétienne est acceptée sans discussion et la tradition se confond pour ainsi dire avec elle.

Rien d'étonnant qu'au moment où éclate la crise protestante, les réformateurs perdent de vue la vraie tradition, celle qui se rattache à l'enseignement des apôtres, pour ne considérer dans l'Église que « les traditions humaines », qu'avec plus ou moins de vraisemblance on s'efforçait de rattacher à l'institution apostolique. Certes ces sortes de traditions purement disciplinaires ou historiques ont leur place marquée dans la doctrine ecclésiastique, mais elles ne sont, dans le domaine de la tradition, qu'un simple accessoire n'ayant avec le dogme proprement dit qu'un contact assez superficiel. En portant leurs attaques sur ces « traditions humaines », les protestants se sont trompés d'objet. Néanmoins ces attaques eurent l'excellent effet d'obliger les théologiens catholiques et les Pères de Trente à une analyse plus exacte du problème de la tradition et à une distinction plus nette entre l'essentiel et l'accessoire. Tout fut donc bientôt remis en bonne place : d'une part, dans le chapitre doctrinal et l'anathème qui le complète, le concile affirmait l'existence de traditions doctrinales, celles qui s'originent à la prédication même des apôtres; d'autre part, la profession de foi de Pie IV accordait aux simples traditions ecclésiastiques la place honorable, quoique secondaire, qui leur revient.

Le concile du Vatican n'a fait que consacrer la doctrine tridentine. Mais ni le concile de Trente, ni celui du Vatican, ni les professions de foi imposées aux catholiques, depuis celle de Pie IV jusqu'à celle de Pie X, n'ont épuisé la question théologique de la tradition. Et, pour ramener le problème à ses données essentielles, on peut se demander s'il faut entendre par « traditions » (au pluriel) les doctrines elles-mêmes transmises depuis les apôtres, ou bien par « tradition » (au singulier) la transmission même de ces doctrines? Et, de plus, comment concevoir dans l'Église cette transmission : est-elle simple communication humaine sujette à toutes les lois de l'histoire, ou bien enseignement d'ordre transcendant relevant d'un charisme qui échappe aux catégories humaines? Les réponses à ces questions seront, peu à peu, proposées par les théologiens.

IV. Enseignement des théologiens. — Si l'on voulait, d'une façon très générale, caractériser la marche de cet enseignement, on pourrait dire qu'il a comme point de départ la conception d'une tradition-

doctrine reçue des apôtres, pour aboutir à la conception d'une tradition-magistère de l'Église, sans cependant qu'aucune de ces deux conceptions soit exclusive de l'autre.

On étudiera : 1° Les théologiens depuis le concile de Trente jusqu'à la fin du XVIIIe siècle. 2° La réaction du XIXe siècle définitivement fixée par Franzelin, dans son traité *De traditione*. 3° Les théologiens récents ou contemporains.

I. DU CONCILE DE TRENTE A LA FIN DU XVIIIe SIÈCLE. — 1° *Au XVIe siècle.* — Par souci de l'unité, il nous faut remonter à quelques années avant le concile de Trente.

1. *J. Driedo.* — Le premier théologien en date qui ait traité *ex professo* de la tradition est Jean Driedo († 1535), dans le l. IV de son *De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus* (1533), édit. de Louvain, 1572. Ce l. IV est intitulé : *De dogmatibus extra canonem Scripturæ sacræ constitutis et de libris apocryphis.* Le but de l'auteur est de traiter « des dogmes et des traditions dans l'Église et les conciles, des canons, constitutions et décrets des pontifes, et des livres des saints ainsi que des doctrines des Pères non contenus dans le canon de l'Écriture sainte ». Trois idées résument sa pensée : L'Église peut donner d'une vérité catholique un vrai témoignage, qui jamais n'a été transmis par l'Écriture; il peut donc y avoir des traditions saintes, qui s'imposent à la foi, et qui ne se trouvent pas dans les livres canoniques déjà publiés. C. IV, fol. 238 v°-243 r°. — La tradition est intimement liée à la succession apostolique : « Pour montrer que nous possédons bien les évangiles écrits par les apôtres, nous n'avons besoin d'aucun argument, sinon de la tradition de l'Église qui, tout au long de la série (de ses chefs hiérarchiques) nous a conservé jusqu'à ce jour à travers les siècles les quatre évangiles. » C. V, fol. 245 v°. — Enfin, il faut envisager dans la tradition l'autorité même de l'Église catholique qui seule peut garantir aux fidèles la vérité des dogmes non contenus dans l'Écriture. C'est l'argument dont se sont servis les Pères de l'Église et les écrivains ecclésiastiques jusqu'à nos jours : et cette autorité est manifestée par l'accord des saints Pères. C. V, fol. 241 r°. — Driedo mêle donc, sans d'ailleurs les confondre, deux considérations : celle des vérités transmises et celle de l'organe transmetteur.

2. *M. Perez de Ayala.* — Un théologien du concile de Trente, Martin Pérez de Ayala qui devint évêque de Guadix, de Ségovie, puis archevêque de Valence († 1566), composa un livre analogue à celui de Driedo : *De divinis, apostolicis atque apostolicis traditionibus, deque authoritate ac vi earum sacrosancta, adsertiones seu libri decem. In quibus fere universa Ecclesiæ antiquitas, circa dogmata apostolica, orthodoxe elucidatur*, Cologne, 1549. Ayala place l'erreur fondamentale du luthéranisme dans la doctrine qui veut trouver dans la seule Écriture la parole de Dieu règle de notre foi. La doctrine catholique, au contraire, admet en dehors de l'Écriture canonique un autre genre de doctrine, fondée d'ailleurs sur l'Écriture et indiqué même par elle, genre nécessaire, également digne de respect, que l'Écriture et les Pères apostoliques appellent la tradition. C'est à démontrer cette vérité que tend tout l'ouvrage. Ayala commence par une description de la tradition entendue au sens théologique du mot, il en propose la définition suivante : *Traditio est arcana doctrina consuetudine fidelium roborata, ex animo in animum a majoribus in posteros medio incurrente verbo transfusa.* Et il observe que, contrairement à l'enseignement des Pères, les protestants restreignent la tradition aux seules traditions humaines, alors qu'en réalité la tradition est aussi et avant tout une doctrine divine. Pars Ia, postulatum II, fol. 2 v°-3 r°. Au cours de son ouvrage, l'auteur insiste sur l'autorité doctrinale de l'Église. L'autorité de l'Écriture ne nous est garantie que par l'autorité de l'Église se manifestant par la tradition. Ainsi la tradition est en quelque sorte antérieure à l'Écriture elle-même. Trois moyens peuvent donner aux croyants l'apaisement nécessaire au cas où un dogme leur semblerait mis en péril par des opinions nouvelles : en premier lieu, considérer la croyance de l'Église universelle et principalement de l'antique Église romaine; en second lieu, se référer aux décrets des conciles généraux; enfin, consulter les Pères orthodoxes. Pars Ia, assert. I, fol. 41 v°, 42 r°, 44 v°.

3. *Melchior Cano* († 1560). — Plus encore que les théologiens précédents, il a étudié le problème de la tradition dans son célèbre *De locis theologicis.* Voir ici t. IX, col. 712 sq. Pour Cano, le lieu théologique est une source d'arguments théologiques, Melchior compte dix lieux théologiques; mais ces lieux sont loin d'avoir tous la même importance. En voir l'énumération et la classification à l'article cité, col. 717.

Le simple exposé que l'on y trouvera montre quel immense progrès a déjà fait la théologie de la tradition. Dans l'acception théologique la plus générale du mot, la « tradition » comprend non seulement le lieu des « traditions apostoliques », mais encore les cinq autres lieux propres et secondaires à savoir : l'autorité de l'Église catholique, les conciles, l'autorité de l'Église romaine, les Pères de l'Église, enfin les théologiens et canonistes. Et ce sont là des sources d'argument, soit pour manifester la révélation, soit pour en tirer des conclusions doctrinales, dogmatiques ou théologiques. Mais les différences établies par Cano entre ces sources, quant à leur genre de certitude et quant à la manière dont elles nous font pénétrer le donné révélé, constituent dès l'abord une première réponse aux attaques massives dont les protestants ont gratifié le dogme catholique.

On a déjà exposé dans le détail la valeur de chaque lieu : il suffira de se reporter au t. IX, col. 722-731. Voir surtout les quatre règles proposées, col. 725, pour reconnaître les traditions apostoliques. Aussi bien, le problème de la tradition est ici à son point essentiel, puisque le sens exact des Écritures, lorsqu'il n'est pas manifesté clairement par le texte, relève lui-même de l'enseignement apostolique. Et, de plus, les règles mises en relief par Cano font voir comment les cinq lieux secondaires n'ont en somme pour objet que d'orienter le chercheur vers le lieu primaire de la tradition apostolique.

On peut toutefois regretter que Cano ait considéré l'autorité de l'Église simplement comme un lieu théologique, c'est-à-dire une source d'arguments pour découvrir la vérité. Cano subit ici l'influence de la conception d'une tradition simple doctrine, encore qu'il ne néglige point l'autorité de l'Église comme règle de la foi. Mais « source d'arguments » et « règle de la foi » ne sont pas tout à fait synonymes. Il sera réservé au cardinal Franzelin, après le concile du Vatican, de mettre en relief cette différence.

4. *Les théologiens de la fin du XVIe siècle* ne font que reprendre, avec des variantes sans grande importance, le thème si fortement proposé par Cano.

a) On peut citer d'abord Tolet († 1596), dans son commentaire sur la Somme, Ia, q. I, a. 8. Il trouve huit manières d'argumenter en théologie en partant de l'autorité de l'Écriture, des conciles, des traditions, des décrets des souverains pontifes, du consentement commun des saints docteurs, de l'autorité d'un seul ou de quelques docteurs (Pères), de la doctrine commune de tous les théologiens scolastiques, de la raison naturelle. Et il définit la tradition : *Est doctrina a Christo Apostolis, vel a Spiritu Sancto Ecclesiæ data*

nulla scriptura contenta. On sent ici encore l'influence d'un concept de tradition, doctrine transmise.

b) On peut également citer le théologien anglais Stapleton († 1598), *Retectio principiorum fidei doctrinalium per controversias, quæstiones et articulos tradita*, 1596; l'édition ici indiquée de Paris, 1620, t. I, des œuvres complètes. Stapleton se pose trois questions : Existe-t-il des dogmes non écrits et dont la croyance s'impose au fidèle? Dans le cas de l'affirmative, doit-on leur accorder une créance égale à celle qui est due aux enseignements de l'Écriture? Enfin, l'Église peut-elle de sa propre autorité enseigner et promulguer de tels dogmes? A la première question, Stapleton répond : « Les apôtres nous ont transmis, sans les écrire, bien des doctrines nécessaires à la foi. » A la seconde, l'auteur fait les considérations suivantes : la tradition de l'Église peut être considérée sous six aspects différents : *a*. Vérité transmise, non seulement de vive voix, mais par écrit; *b*. Doctrine enseignée seulement de vive voix par les apôtres et les premiers prédicateurs de la foi; *c*. Tradition se rapportant à des pratiques, transmise par les apôtres sans écrit; *d*. Tradition non écrite, mais qui résulte soit de l'Écriture, soit de l'enseignement oral des apôtres (n. 2), tel que, par exemple, le baptême des petits enfants; *e*. Toute interprétation certaine et authentique de la parole écrite; *f*. Enfin, coutume plus ou moins récente, plus ou moins généralisée. Et, comme conclusion : tout enseignement *touchant la foi*, même s'il n'est pas écrit, doit être cru au même titre que l'Écriture sainte. A la troisième question, s'appuyant sur la pratique même de l'Église, Stapleton n'hésite pas à déclarer que l'Église « peut proposer et enseigner tout objet appartenant à la foi ». *Op. cit.*, Contr. V, q. v, p. 790, 792 A, 794 A; q. v, a. 5, p. 796; q. I, a. 1, p. 764 A. Bien plus, « l'enseignement oral des apôtres ne peut être connu que par la tradition de l'Église ». *Ibid.*, q. v, a. 3, p. 796. Et, selon l'enseignement des Pères, l'autorité de la tradition dérive et dépend du pouvoir ecclésiastique ». Q. I, a. 1, p. 764 A. Il y a, dans cette dernière considération comme une première esquisse d'une doctrine sur la tradition, non plus seulement source de vérités, mais règle de foi.

c) Il faut encore citer ici le célèbre dominicain Bañez († 1604), dans son commentaire sur la IIa-IIæ, q. I, dans *De fide, spe, caritate scholastica commentaria in IIam-IIæ Angelici Doctoris partem*, Rome, 1586. On y trouve une sorte de traité de l'Église, ses marques, son infaillibilité, enfin sur la tradition. A ce sujet la question posée est celle-ci : « Les traditions apostoliques et ecclésiastiques ont-elles, pour approuver les dogmes de la foi, une valeur comparable à celle que nous avons reconnue au souverain pontife ou au concile général? » Et la réponse est affirmative. Bañez ajoute même que « l'autorité de la tradition est aussi grande que celle de la Sainte Écriture. Et c'est là une vérité catholique, d'après laquelle nous devons juger celui qui rejette les traditions *divines* de l'Église tout aussi hérétique que celui qui rejette l'Écriture et les définitions des conciles et des papes ». Concl. va, col. 278.

d) Autres théologiens. — G. Vasquez († 1604), qui touche à la question dans son commentaire sur la *Somme*, Ia, q. I, a. 8, se tient dans la même ligne et tout autant Suarez, dans la *Defensio fidei catholicæ*, l. I, c. IX, n. 7-22, édit. Vivès, t. XXIV, p. 45 sq. Somme toute, les théologiens du XVIe siècle en demeurent à la conception de la tradition source de doctrines.

2° *Au XVIIe siècle.* — Nous nous attacherons principalement à trois auteurs qui, chacun dans sa région, ont donné une impulsion nouvelle à la théologie de la tradition : en Italie, Bellarmin; en Allemagne, les frères Wallenbourg; en France, Bossuet.

1. *Bellarmin* († 1621). — A l'article BELLARMIN, t. II, col. 560 sq., on n'a fait qu'indiquer, col. 578 et 588, la controverse *De verbo Dei*, dans laquelle se trouve, au l. IV, le traité de la tradition.

Le c. Ier est un rapide coup d'œil sur l'état de la question : attaque et défense de la tradition. — Au c. II, l'auteur expose « ce qu'est la tradition et quelles sont les traditions ». Après quelques indications sur le sens du mot, le controversiste précise que ce mot a été pris par les théologiens pour signifier « la doctrine non écrite ». C'est en ce sens-là que Bellarmin l'emploiera à son tour. Il s'agit toujours, on le voit, du concept de doctrine transmise et non de règle de foi. Tout en demeurant sur ce terrain, Bellarmin apporte des précisions non négligeables : il distingue traditions divines, apostoliques, ecclésiastiques et, selon leur objet, traditions touchant la foi et touchant les mœurs, lesquelles à leur tour sont ou perpétuelles et temporaires, ou universelles et particulières, ou nécessaires et libres. Distinctions utiles pour répondre aux objections protestantes. Dans le c. III, sont abordés trois points essentiels de la controverse antiprotestante : d'abord, l'affirmation qu'en dehors de la parole de Dieu écrite existe nécessairement une parole de Dieu non écrite, c'est-à-dire les traditions divines et apostoliques; ensuite, la réfutation de la position des adversaires qui, tout en admettant que les apôtres ont institué, en dehors du contenu de l'Écriture, des rites ou des pratiques dans l'Église, prétendent que ces institutions ne sont pas obligatoires, mais libres : les apôtres n'auraient transmis rien de ce qui concerne la foi et les mœurs, en dehors de l'Écriture; enfin, la réfutation de l'assertion qui prétend que les traditions apostoliques, si tant est qu'elles aient existé, sont aujourd'hui pour ainsi dire inexistantes, puisqu'il est impossible de démontrer avec certitude l'existence d'une tradition apostolique.

Dans le chapitre suivant, Bellarmin démontre qu'en soi la sainte Écriture n'est pas absolument nécessaire pour conserver la doctrine du Christ : avant Moïse, la religion primitive ne s'est-elle pas gardée dans l'humanité sans le secours de Livres saints? D'où, la nécessité de la tradition. C. IV. Qu'il existe des traditions doctrinales, où se trouvent contenues des vérités révélées, c'est là un fait que prouvent les Écritures elles-mêmes, c. V, les témoignages des papes et des conciles, c. VI, les Pères, c. VII, et plusieurs arguments de convenance, c. VIII. Dans le c. IX, Bellarmin, à l'instar de saint Augustin, mais d'une manière plus didactique, établit cinq règles permettant de parvenir à la connaissance des véritables traditions :

Première règle : Quand l'Église universelle reçoit comme un dogme de foi une vérité qui n'est pas contenue dans l'Écriture, on peut être assuré que cette vérité provient de la tradition apostolique.

Deuxième règle : Quand l'Église universelle conserve une institution que Dieu seul a pu établir et qui cependant ne se trouve consignée en aucune Écriture, on peut être assuré que cette institution vient du Christ ou des apôtres.

Troisième règle : Une institution que l'Église universelle a toujours conservée dans les siècles passés, doit à juste titre être considérée comme une institution apostolique, même si elle pouvait à la rigueur être une institution purement ecclésiastique.

Quatrième règle : Si tous les Pères de l'Église, soit réunis en concile général, soit écrivant chacun séparément, sont unanimes pour affirmer l'origine apostolique d'une vérité ou d'une institution dans l'Église, il faut croire qu'en effet on se trouve en face d'une tradition apostolique.

Cinquième règle : Si, dans une Église, on peut par la succession des évêques remonter sans interruption à un apôtre et si on peut démontrer qu'aucun évêque n'a introduit à un moment donné une doctrine nouvelle, il faut tenir pour certain que cette Église a conservé les traditions apostoliques.

Les trois derniers chapitres résolvent les difficultés opposées par les adversaires, au nom de la sainte Écriture, des Pères eux-mêmes et de la raison.

2. *Les deux frères Adrien* († 1669) et *Pierre* († 1675) *de Wallenbourg*, auteurs de l'ouvrage *De controversiis tractatus generales*, Cologne, 1669, réédité dans Migne, *Theologiæ cursus completus*, t. I, col. 799-996.

Leur étude de la tradition se trouve au traité VI, *De testimoniis seu traditionibus non scriptis*, col. 911-924. Mais, pour comprendre le point de vue auquel se sont placés les deux apologistes, ce traité doit être encadré entre le précédent qui le prépare, *De perpetua probatione fidei per testes*, col. 883-910, et le suivant qui le complète, *De præscriptionibus catholicis*, col. 923-940. La foi chrétienne, de par l'institution même du Christ, doit être proposée par le témoignage : *fides ex auditu*. Les protestants commettent une erreur fondamentale en consultant uniquement l'Écriture. Il suffit dès lors de rechercher quels sont et où sont les véritables témoins de la foi chrétienne : les auteurs énumèrent les « hommes apostoliques » qui ont continué le témoignage des apôtres en Allemagne, en Italie, en France, en Espagne, en Angleterre. Ce ne sont sans doute que de brèves indications, où la critique historique aurait vraisemblablement à relever, en fait, plus d'une assertion hasardée, mais le principe demeure juste et garde toute sa valeur. Le concile de Nicée, celui d'Éphèse et les autres conciles ne procèdent en somme que par témoignages. C'est aussi la méthode des saints Pères. C'est que l'ensemble de ces témoignages, continuant celui des apôtres, porte en lui-même la marque de l'infaillibilité doctrinale.

Ces principes une fois posés dans le traité V, il est plus facile d'en déduire, à l'encontre des protestants, les conclusions concernant les traditions non écrites dans l'Église. L'argumentation est souvent directe et concrète. Les protestants sont pourchassés au nom des principes mêmes qu'ils défendent. Le mérite de l'ouvrage consiste plutôt à avoir adapté aux controverses modernes l'argument de prescription dont s'était servi jadis avec tant de succès Tertullien. Et c'est là, en réalité, un aspect du problème de la tradition qui jusqu'alors n'avait été qu'à peine touché, et qui méritait d'être mis en relief.

3. *Bossuet* († 1704). — Dans son *Exposition de la doctrine catholique*, Bossuet s'exprime en ces termes sur la tradition :

Jésus ayant fondé son Église sur la prédication, la parole non écrite a été la première règle du christianisme; et lorsque les Écritures du Nouveau Testament y ont été jointes, cette parole n'a pas perdu pour cela son autorité : ce qui fait que nous recevons avec une pareille vénération tout ce qui a été enseigné par les apôtres, soit par écrit, soit de vive voix, selon que saint Paul même l'a expressément déclaré (II Thess., II, 14). Et la marque certaine qu'une doctrine vient des apôtres est lorsqu'elle est embrassée par toutes les Églises chrétiennes, sans qu'on en puisse marquer le commencement. Nous ne pouvons nous empêcher de recevoir tout ce qui est établi de la sorte, avec la soumission qui est due à l'autorité divine; et nous sommes persuadés que ceux de Messieurs de la religion prétendue réformée qui ne sont pas opiniâtres ont ce même sentiment au fond du cœur, n'étant pas possible de croire qu'une doctrine reçue dès le commencement de l'Église vienne d'une autre source que des apôtres. C'est pourquoi nos adversaires ne doivent pas s'étonner si, étant soigneux de recueillir tout ce que nos pères nous ont laissé, nous conservons le dépôt de la tradition aussi bien que celui des Écritures. *Œuvres complètes*, édit. Vivès, 1867, t. XIII, p. 96-97.

Dans ses *Fragments relatifs à l'Exposition*, Bossuet complète cet enseignement. Il pose en principe qu'il ne faut pas perdre quelque partie de la doctrine des apôtres. Car « on convient que, soit qu'ils prêchassent, soit qu'ils écrivissent, le Saint-Esprit conduisait également leur bouche et leur plume; et comme ils n'ont écrit nulle part qu'ils aient mis par écrit tout ce qu'ils ont prêché de vive voix, nous croyons que le silence de l'Écriture n'est pas un titre suffisant pour exclure toutes les doctrines que l'antiquité chrétienne nous aura laissées ». Qu'il en soit ainsi en réalité, c'est ce que Bossuet démontre par la recommandation de Paul à Timothée dans la deuxième épître « une des dernières que saint Paul ait écrite », et « quoique cet Apôtre eût déjà écrit des choses admirables, on voit qu'il ne réduit pas Timothée à lire simplement ce que lui-même ou les autres apôtres auraient écrit; mais que, sentant approcher sa fin, de même qu'il avait pris soin de laisser quelqu'un après lui qui pût conserver le sacré dépôt de la parole de vie, il veut que Timothée suive cet exemple. Il lui enseigne de vive voix les vérités chrétiennes, en présence de plusieurs témoins : il lui ordonne d'instruire à son imitation des hommes fidèles, qui puissent répandre l'Évangile et le faire passer aux âges suivants. Ainsi la tradition de vive voix est un des moyens choisis par les apôtres, pour faire passer aux âges suivants et à leurs descendants les vérités chrétiennes ». *Ibid.*, t. XIII, p. 329. Cf. *Première instruction pastorale sur les promesses de l'Église*, n. 27-28, *ibid.*, t. XVII, p. 110-112. Ce principe une fois affirmé et admis, Bossuet fait une concession, non pour restreindre la portée de l'argument de tradition, mais pour lui donner plus de force convaincante à l'égard des adversaires. Pour éliminer la confusion entretenue par les protestants au sujet de l'Église romaine, il veut se contenter des premiers siècles de l'ère chrétienne, dans lesquels le mot « Église » est appliqué plutôt à la chrétienté tout entière, « depuis l'Orient jusqu'à l'Occident, et depuis le Septentrion jusqu'au Midi ». Mais alors, si dans cette Église universelle, nous trouvons une doctrine de tous acceptée, et si « ceux qui l'ont constamment prêchée marquent qu'elle venait de plus haut et n'en nomment point d'autres auteurs que les apôtres, on ne peut s'empêcher de reconnaître dans cette succession de doctrine la force des instructions de vive voix, que les apôtres ont voulu faire passer de main en main aux siècles suivants ». *Ibid.*, t. XIII, p. 329-330.

Comment reconnaître avec certitude cette origine apostolique? C'est le cas de rappeler la règle de saint Augustin : « On doit croire que ce qui est reçu unanimement et qui n'a point été établi par les conciles, mais qui a toujours été retenu, vient des apôtres, encore qu'il ne soit pas écrit. » P. 330. Mais n'est-ce pas fonder la foi sur l'autorité des hommes? Non, répond Bossuet, « car nous ne fondons pas la tradition sur les sentiments particuliers des saints Pères, qui étaient en effet sujets à faillir, mais sur une lumière supérieure et sur un fond certain de doctrine, dont les Pères rendent témoignage et que nous voyons prévaloir au milieu et au-dessus des opinions particulières ». *Ibid.*, p. 337. En somme, la valeur du témoignage unanime des Pères repose en ceci, c'est qu'ils sont l'écho de l'enseignement infaillible du magistère ordinaire de l'Église.

Bossuet veut enfin dissiper deux malentendus. Le premier concerne les éloges apportés par saint Paul à l'Écriture, lorsqu'il déclare que « toute Écriture divinement inspirée, est propre à enseigner, à convaincre, à reprendre, à instruire dans la justice, afin que l'homme de Dieu soit parfait, instruit à toute bonne œuvre ». II Tim., III, 16, 17. Admettre, à côté de cette Écriture, un enseignement purement oral, n'est-ce pas diminuer ou infirmer les éloges de Paul? Non, car « si l'antiquité chrétienne nous apporte quelque doctrine que l'Écriture taise, ou dont elle ne parle pas assez clairement, c'est l'Écriture elle-même qui nous apprend à la respecter et à la recevoir des mains de l'Église... Nous soutenons que non seulement les tra-

ditions en général mais encore les traditions que nous enseignons en particulier ont des fondements si certains sur l'Écriture et des rapports si nécessaires avec elle, qu'on ne peut les détruire ou les attaquer sans faire violence toute manifeste à l'Écriture elle-même ». *Ibid.*, p. 336.

Le second malentendu vient de la confusion faite par les protestants entre les doctrines immuables reçues dans l'Église et les lois et coutumes variables. Bossuet met toutes choses au point :

Nous n'avons jamais prétendu que toutes les coutumes de l'Église fussent immuables. Nous parlons des dogmes de la religion et des articles de la foi. Ces dogmes sont regardés comme inviolables, parce que la vérité ne change jamais. C'est pourquoi quand on remue quelque chose qui touche la foi, les esprits en sont nécessairement émus : alors on touche l'Église dans la partie la plus vive et la plus sensible, et l'Esprit de vérité qui l'anime ne permet pas que des nouveautés de cette nature s'élèvent sans contradiction. Mais cette raison ne fait rien aux coutumes indifférentes, qui, n'enfermant aucun dogme de la foi, peuvent être changés sans contradiction... *Id.*, p. 346.

Ces principes directeurs ont inspiré Bossuet dans les controverses où l'idée de tradition domine le débat. Soit contre les protestants, soit contre Richard Simon, soit même contre Fénelon et les nouveaux mystiques, Bossuet invoque le principe de la tradition qui s'oppose à toute variation dans le dogme, à toute interprétation du dogme différente de l'enseignement commun des Pères, soit aux nouveautés en fait d'états mystiques. Voir la préface de l'*Histoire des variations*, édit. cit., t. XIV, p. 1 sq.; *La tradition défendue sur la matière de la communion sous une espèce*, t. XVI, p. 365; la *Défense de la tradition et des saints Pères contre Richard Simon;* enfin, la *Tradition des nouveaux mystiques*, t. XIX, p. 1 sq.

Est-ce à dire que tout soit parfait dans ces applications? Non, car Bossuet semble ignorer le développement du dogme, au sens où les théologiens postérieurs au concile du Vatican l'ont précisé. Des formules de Vincent de Lérins, il ne retient que celles qui paraissent admettre un développement simplement verbal. Ou du moins les formules dont il se sert et qui sont calquées sur celles du moine de Lérins restent dans le même vague et la même imprécision. Voir surtout *Défense de la tradition*, part. II, l. VI, c. II. Il est à noter que certaines objections formulées par Leibniz, contre ce concept statique de la tradition semblent être demeurées sans réponse. *Lettre* XLVII, Leibniz à Bossuet, t. XVIII, p. 273.

4. Parmi d'autres bons auteurs qui ont, au XVIIe siècle, défendu contre les protestants le dogme de la tradition, il convient tout au moins de citer le cardinal Du Perron, voir ici t. IV, col. 1955-1957, et François Véron, *Les justes plaintes de l'Église catholique sur les falsifications de l'Écriture sainte et des saints Pères, par les ministres*, Paris, 1623, et surtout *Traité des traditions apostoliques pour répondre aux traditions des ministres Du Moulin et Bochart*, Caen, 1631. Mais le XVIIe siècle a mieux fait encore que de mettre en bonne lumière les principes. Il a contribué par ses travaux d'érudition à une rénovation véritable de l'étude des sources de la théologie catholique. Les œuvres de Maldonat, de Sirmond, de Huet, de Petau, celles surtout des Mauristes sont une admirable démonstration de l'argument de tradition.

3° *Au XVIIIe siècle.* — La théologie du XVIIIe siècle ne nous apporte guère d'éléments nouveaux dans l'étude de l'argument de tradition. Un choix de quelques auteurs montrera que, à part quelques aspects secondaires personnels, chacun se tient dans une voie déjà commune.

1. Le jésuite Antoine Mayr insère sa doctrine sur la tradition dans le traité de la foi. *Theologia scholastica*, Ingolstadt, 1732, t. VII. Pour pouvoir connaître avec certitude une vérité que Dieu impose à notre foi, il faut savoir qu'elle est révélée. La Sainte Écriture seule ne suffit pas à nous donner cette connaissance pour toute vérité révélée : il faut donc un autre moyen et c'est la tradition : donc, il faut qu'existent des traditions qui ne sont pas dans l'Écriture. Tract. VII, n. 193. Mais, derechef, la tradition seule, sans une règle de foi qui discerne entre traditions vraiment apostoliques et traditions simplement ecclésiastiques, et même traditions illégitimes, ne saurait nous communiquer la parole divine. N. 197. L'inspiration privée individuelle ne saurait être cette règle : il faut en arriver à admettre comme règle de foi l'Église elle-même et l'Église infaillible. N. 207, 306. Se plaçant à ce point de vue, l'auteur divise les lieux théologiques de Melchior Cano en deux groupes : cinq d'entre eux, la raison, l'autorité des philosophes, l'histoire même ecclésiastique, la doctrine commune des théologiens, le consentement unanime des Pères sur une doctrine qu'ils ne présentent pas comme la parole de Dieu, voilà des lieux théologiques qui peuvent être source de vérité, mais qui ne sont pas règle de la foi. Quant aux cinq autres, Écriture sainte, tradition, Église, conciles œcuméniques, définitions du pape, ils peuvent être règle de foi, bien que, pris séparément, l'Écriture et la tradition ne puissent constituer cette règle, pour laquelle l'adjonction de l'autorité de l'Église (en y incluant celle des conciles et du pape) est indispensable. Finalement « les trois derniers lieux théologiques peuvent être ramenés à un seul, l'Église, parlant par elle-même, par son chef ou par le concile » : formule qui fait penser à la définition du concile du Vatican touchant le magistère ordinaire ou solennel de l'Église. Denz.-Bannw., n. 1792.

2. L'idée de règle de foi qui s'affirme plus nettement déjà chez Mayr se retrouve encore, quoique un peu plus confusément, chez le cardinal Gotti, O. P. († 1742), dans sa définition de la tradition au sens strict ou tradition théologique et sacrée, qu'il considère comme « une doctrine de foi ou des mœurs non écrite et parvenant jusqu'à nous de vive voix et comme transmise d'oreille en oreille ». *Theologia scholastico-dogmatica juxta mentem divi Thomæ Aquinatis*, Venise, 1793, dub. I, § 1, n. 1. En tant que doctrine, la tradition est source; en tant que doctrine transmise par l'autorité de l'Église, elle est règle.

3. A cette précision, Billuart, O. P. († 1757), donne une forme quelque peu nouvelle. Pour lui, il y a cinq règles de la foi. Deux sont inanimées : l'Écriture et la tradition. Trois sont vivantes *(animatæ) :* l'Église, le souverain pontife, le concile général. On trouve une division analogue chez Antoine, S. J. († 1743), *Theologia dogmatico-scholastica*, t. IV, *De regulis fidei inanimatis*, n. 285, Mayence, 1766, p. 208. Il semble que l'expression *regula inanimis* et *regula animata* (d'où nos théologiens récents ont tiré la formule : *règle vivante, magistère vivant*), soit due à Suarez, *De fide*, disp. V, sect. II, n. 5, édit. Vivès, t. XII, p. 141.

Billuart définit la tradition : une doctrine relative à la foi et aux mœurs chrétiennes, communiquée de vive voix par son auteur. *Cursus theologiæ*, tract. *De regulis fidei*, titre et dissert. II, a. 1. Par elle-même, la tradition n'est pas encore une règle suffisante de la foi; pour savoir quelle tradition s'impose à la foi des fidèles, il faut le jugement de l'Église qui seule ne peut se tromper. Contrairement à l'usage d'un grand nombre de Pères, Billuart distingue les traditions divines ou divino-apostoliques, qui viennent de Jésus-Christ ou des apôtres inspirés par l'Esprit-Saint, d'avec les traditions purement apostoliques, instituées par les apôtres agissant en vertu du pouvoir inhérent à leur

charge de chefs de l'Église naissante. Toutefois, il existe une autre règle pour reconnaître une tradition divine : le consentement unanime des Pères à affirmer comme de foi une doctrine transmise de vive voix et dont la négation leur apparaît une hérésie. L'a. 2 du traité démontre l'existence des traditions divines et réfute les objections des adversaires. L'originalité de Billuart consiste donc surtout à avoir souligné le problème de la règle de la foi à propos des traditions.

4. Le dernier auteur auquel il convient de s'arrêter est Kilber, dans la théologie des jésuites de Wurtzbourg, *Tractatus de principiis theologicis...* (édit. de Paris, 1852). L'auteur divise les principes théologiques en trois classes : principes constitutifs, directeurs et adjuvants. L'Écriture et la tradition forment la première catégorie; dans la seconde, l'Église, les conciles, les papes; enfin, simples adjuvants, les saints Pères, les canonistes, la raison, l'histoire. L'évolution théologique du problème de la tradition est marquée nettement en cette division : les principes constitutifs se rapportent aux doctrines; les principes directeurs se réfèrent à la règle de foi. Comme doctrine, la tradition n'est pas autre chose que l'enseignement sacré, tout d'abord communiqué verbalement et qui n'est point contenu expressément dans l'Écriture. N. 59. Cette tradition présente de multiples aspects. Elle est ou divine, ou divino-apostolique, ou simplement apostolique, ou ecclésiastique. C'est à peu de chose près la division déjà proposée par Billuart. Par rapport à la doctrine scripturaire la tradition est inhérente à l'Écriture, si elle en reproduit à la lettre la doctrine, simplement déclarative, si elle propose clairement ce que l'Écriture contient plus obscurément; enfin simplement orale, si elle transmet ce que l'Écriture ne contient pas même implicitement. Cette tradition « orale » ne peut donc être assimilée à la véritable tradition. Par rapport à son objet, la tradition est dogmatique ou morale; par rapport à la sphère de son contenu, elle est universelle ou particulière; par rapport à sa durée, elle est perpétuelle ou temporaire; enfin, par rapport à son caractère obligatoire, elle est nécessaire ou libre. Nous signalons ces divisions, parce qu'elles préludent déjà à la synthèse théologique qui se fait progressivement au sujet de la tradition. N. 60.

Quant à la règle de la foi, elle est constituée par le jugement de l'Église. C'est là le point exact qui sépare protestants et catholiques. Reprenant les données déjà acquises, l'auteur énumère les moyens de connaître avec certitude ce jugement : croyance universelle dans l'Église, conciles généraux, consentement unanime des saints Pères et des théologiens. C'est en développant, dans la seconde et la troisième partie du traité, ces considérations, que Kilber étudie plus à fond les principes directeurs et les principes adjuvants de la doctrine chrétienne.

4° *Réactions protestantes.* — Les polémistes catholiques avaient ainsi mis en évidence la priorité chronologique et logique de la tradition sur l'Écriture. Ils avaient également fait ressortir l'insuffisance dogmatique et les difficultés exégétiques des Livres sacrés et montré combien le témoignage positif de l'Écriture, des conciles, des Pères est favorable à la doctrine catholique de la tradition. Aussi les protestants, dès la fin du XVIe siècle et dans les siècles suivants, en vinrent-ils à reconnaître l'antériorité d'une tradition par rapport à l'Écriture. Georges Calixte en fut tellement ébranlé qu'il proposa aux catholiques l'union sur la base du *consensus quinque sæculorum*, c'est-à-dire d'un retour aux positions dogmatiques de l'an 600. On a vu que Bossuet, plus généreux encore, se faisait fort de démontrer la valeur dogmatique de la tradition en la restreignant aux quatre premiers siècles. Le même Bossuet rappelle que Grotius, revenu d'une partie de ses erreurs, « justifie l'Église romaine de l'article de ses traditions par tant de témoignages de l'Écriture, et de la plus haute antiquité, qu'il n'y avait pas moyen de lui résister ». *Dissert. sur Grotius*, édit. cit., t. III, p. 501. Voir la suite, n. 20, 21, p. 502-504. Georges Bull, également cité avec complaisance par Bossuet, semble avoir tellement défendu, dans sa *Defensio fidei Nicænæ*, le principe de la tradition, qu'il supprime toute possibilité de progrès et de développement. Voir ici t. II, col. 1242. Son traité de la divinité du Christ contre Zuicker est intitulé : *Primitiva et apostolica traditio dogmatis in Ecclesia catholica recepti...* Il faut aussi citer Abraham Calov, dans ses controverses contre les calixtins, auxquels il reprochait leur syncrétisme, et John Hugues, dans l'édition du *De sacerdotio* de Jean Chrysostome, Cambridge, 1712, où il se réfère à la tradition pour démontrer, contre les presbytériens, l'existence d'un épiscopat. Cf. le théologien protestant Klüpfel, *Institutiones theologiæ dogmaticæ*, Vienne, 1907, p. 85 sq.; Esslinger, *Apologie de la religion catholique par des auteurs protestants*, § 2 : De la tradition.

Mais, bien vite, la théorie protestante se ressaisit et crut pouvoir parer les coups de l'argumentation catholique en opposant à celle-ci la doctrine des *passiones Sacræ Scripturæ*, au nombre de quatre : l'*autorité* de l'Écriture, qui possède en elle-même sa justification; sa *clarté*, en ce qui concerne les vérités évidentes; sa *suffisance*, puisqu'elle contient toutes les vérités nécessaires; enfin son *efficacité*, sa lecture fournissant aux fidèles les moyens de mener une vie chrétienne. Voir ici t. IV, col. 4. C'est même à partir de la réception de cette doctrine des *passiones Scripturæ* que le protestantisme devint vraiment une « religion du livre ». Cf. Ranft, *Der Ursprung des katholischen Traditions prinzips*, p. 30 sq.

Ranft fait également remarquer que c'est grâce à la tradition, qu'au XVIIIe siècle, du moins en Allemagne, la théologie catholique fut préservée du rationalisme. Mais c'est aussi grâce à la tradition que l'étude du côté humain des Écritures fut rendue possible et que le système des *passiones Scripturæ* ne put tenir devant les attaques de l'*Aufklärung*. Lessing démontre contre le pasteur Göze que la religion existait avant que quoi que ce soit fût écrit à son sujet : c'est mettre en mauvaise posture l'autorité et l'efficacité de l'Écriture. De son côté, Wieland montre qu' « un livre... ne peut être considéré comme juge en matière de foi qu'à la condition que tous ses lecteurs se persuadent tellement de la vérité de son contenu (lequel doit être facilement compréhensible pour tous les hommes et exempt de toute équivoque), qu'aucun doute sur l'interprétation de tel ou tel passage ne soit plus possible... Il est clair que la Bible n'est pas ce livre ». C'est l'autorité et la clarté qui sont ici mises en doute. Voir les citations dans Ranft, *op. cit.*, p. 44 sq.

Ces attaques de l'*Aufklärung* firent réfléchir les théologiens protestants. Ils reconnurent qu'on ne pouvait repousser la tradition en bloc, tout en en conservant un lambeau, le canon des Écritures. Aussi est-ce à partir de cette époque qu'ils commencèrent à envisager le problème de la tradition avec moins de défaveur. Eichhorn fut le premier protestant qui essaya de trouver la solution du problème synoptique en partant de l'hypothèse de la tradition orale. Cf. G. Fritz, recension, dans *Revue des sciences relig.*, de Strasbourg, janv. 1933, p. 70-72. Mais l'influence du kantisme au XIXe siècle détruisit ce qu'il pouvait y avoir de bon dans ces timides retours à la vérité. L'œuvre critique de Harnack a été, sur ce point délétère. Loin d'être le produit d'une tradition toujours fidèle à elle-même, le dogme ne serait, pour Harnack, qu'un agglomérat de matières se superposant dans

le domaine de la croyance, sans lien organique nécessaire entre elles. Les inventions des anciens furent acceptées comme des traductions fidèles qu'elles n'étaient point; les refontes du christianisme, d'abord par Augustin et, plus tard, par Luther, ont tenté un retour vers le paulinisme primitif. Mais, en tout cela, pas de tradition réelle. Cf. *L'essence du christianisme*, tr. fr., Paris, 1907; *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Tubingue (4[e] édit.), 1909.

En France, une réaction contre le philosophisme du XVIII[e] siècle devait amener chez les catholiques un excès de retour vers l'idée de tradition. Ce fut l'origine du TRADITIONALISME. Voir ce mot. Vers la fin du XIX[e] siècle, le mouvement moderniste entraîna une déformation complète de la notion du dogme et de celle de tradition. Voir les textes de l'encyclique *Pascendi*, col. 1318. Du côté protestant se dessine de nos jours une certaine tendance à revenir à des idées plus justes : « La réaction contre la tradition et l'affirmation de l'autonomie humaine... ont entraîné un grand nombre de protestants sur le chemin sur lequel le protestantisme est défini comme *la religion du libre examen.* » La raison se substitue, chez beaucoup, au témoignage intérieur de l'Esprit-Saint. La méconnaissance de toute tradition, et même de la tradition réformée, livre la théologie protestante aux influences successives et parfois contradictoires des sciences et des philosophies humaines. On ne croit plus à une pensée chrétienne originale, fondée sur la révélation de Dieu; on ne croit plus à un pouvoir doctrinal de l'Église; on ne croit plus à une doctrine, à sa nécessité, à son efficacité. On croit à l'expérience. A la limite, il n'y a plus, non seulement d'autorité doctrinale de l'Église, mais même d'Église enseignante... Quel serait le remède à cet état de choses déplorable? Il faut revenir à l'enseignement de l'Église, qui renferme trois éléments : « Tout d'abord, la révélation... En second lieu, la *tradition* de l'Église, par quoi s'affirme la solidarité des chrétiens à travers les générations et se réalise la communion des saints... » Marc Boegner, *Qu'est-ce que l'Église*, Paris, 1931, p. 91-97, *passim*.

II. LA RÉACTION DU XIX[e] SIÈCLE, FRANZELIN. — 1° *La réaction inaugurée en Allemagne par l'école de Tubingue.* — 1. *Sailer.* — On a exposé ici, t. XIV, col. 753, comment Sailer réagit contre l'incrédulité de l'*Aufklärung*. Il se réfère aux Pères de l'Église, continuant ainsi en Allemagne l'œuvre entreprise un siècle et demi auparavant par Petau en France. Accueillant avec faveur l'idée de tradition vivante, il la mit en connexion avec l'Église, dans laquelle la parole vivante des apôtres est toujours agissante et met de nouveau en action la parole divine cristallisée dans l'Écriture.

2. *Drey.* — Malgré les réserves qu'il importe de faire sur les tendances rationalisantes de Jean-Sébastien Drey, c'est à lui qu'il faut faire remonter l'heureux retour, en Allemagne, de la théologie aux sources pures de la tradition catholique. Voir t. IV, col. 1827. Impressionné par les idées hégéliennes d'évolution organique de l'histoire, de continuité et de nécessité historique, Drey préconisa une nouvelle conception de la théologie, en faisant à la tradition la plus large part. Le fait primordial est la révélation; l'Église est la manifestation et la continuation vivante et objective du fait de la révélation et de la rédemption. La véritable nature du catholicisme est donc dans la tradition vivante qui existe en lui; la vérité révélée se développe nécessairement, mais organiquement, à la manière d'un progrès dialectique et forme ainsi la foi vivante de l'Église. La tradition est l'élément vivant, moteur et dynamique de la révélation, tandis que le donné divin primitif en forme l'élément statique. L'élément dynamique provoque nécessairement un développement progressif de la doctrine de l'Église : c'est ainsi qu'à chaque époque, l'enseignement donné par l'Église doit être considéré comme le point de départ et la norme de l'enseignement théologique. Le principe de l'évolution ne détruit pas le dogme, mais bien au contraire il le confirme, l'élément dynamique agissant non pour annihiler l'élément statique, mais pour en développer le contenu. D'une part, il faut donc maintenir l'existence permanente du donné révélé dans l'enseignement de l'Église; mais, d'autre part, il faut se garder de considérer la doctrine actuelle de l'Église comme un décalque stéréotypé de la prédication de Jésus et des apôtres : la tradition, en effet, n'est pas une transmission mécanique de la doctrine, mais un mouvement vivant et le développement de l'esprit qui anime l'Église.

3. *Moehler.* — Moehler est le continuateur de Drey, mais avec une valeur théologique incontestablement supérieure. La doctrine de Moehler sur la tradition a été présentée ici même, t. X, col. 2058-2059. Cette présentation s'est beaucoup inspirée du livre de Vermeil, *Jean-Adam Moehler et l'école catholique de Tubingue*, Paris, 1913. Le résumé que fait J. Ranft de cette doctrine diffère de cet exposé par quelques nuances appréciables. Le moyen d'approcher d'une présentation très objective est de se référer à l'ouvrage le plus discuté de Moehler, *L'unité dans l'Église*, dont une traduction nouvelle a paru dans la collection *Unam Sanctam*, Paris, 1938. En ce qui concerne la *Symbolique*, on se reportera surtout à la partie I, c. V, § 38-42, 44-51, 59-60. Mais l'*Unité dans l'Église*, part. I, c. II, § 12, 13, 16, suffira à donner, sur la tradition, la pensée de Moehler.

§ 12 (p. 36-39). — 1. La Tradition consiste dans l'Évangile prêché depuis les apôtres. Elle est cet Évangile tel qu'il sort de la plénitude de l'âme *(Gemüt)* sanctifiée, pour être, de la part des uns, l'expression, l'extériorisation de l'Esprit qui vit en eux et, pour les autres, un moyen de recevoir ou d'agrandir la foi. C'est en cela que se réalise la pédagogie de l'Église. Dès lors, il va de soi que la Tradition ne peut, en aucun cas, être séparée de la vie de l'Église.

2. Si, pour les disciples des apôtres, la Tradition était avant tout parole vivante, sortie directement de la bouche de ceux-ci et répétée par ceux-là, si la Tradition avait conservé le même procédé chez les disciples des Pères apostoliques (et nous faisons ici, pour le moment, abstraction des Évangiles écrits), il n'en va pas de même pour les générations suivantes; dès ce moment la tradition commencée avec les apôtres *n'est plus simplement* la parole entendue; elle a été incorporée (elle est devenue corps) dans les symboles de l'Église et dans les écrits de tous ceux qui se succèdent d'une manière ininterrompue depuis les temps apostoliques à nos jours. Mais la parole vivante qui se fait entendre aujourd'hui et qui développe fidèlement la pensée de l'Église en rappelant sans cesse son lien avec le passé est toujours dite Tradition... Une doctrine ne peut être dite « traditionnelle » par le seul fait qu'elle est actuellement enseignée dans une Église qui remonte aux apôtres; il faut encore que cette doctrine elle-même se retrouve à travers les écrits jusqu'aux temps apostoliques. Nous devons adopter en cela la méthode des Pères apostoliques et de leurs successeurs, à savoir : justifier notre enseignement en le faisant remonter jusqu'au premier chaînon des apôtres. La Tradition n'est donc pas une vague succession de légendes.

3. Si la Tradition est réellement la parole de l'Esprit divin, parole qui vit et se fait entendre à travers les siècles, on devra conclure que, en dehors de l'Église, la Tradition sera tout aussi peu comprise que l'Écriture sainte elle-même.

4. La Tradition ne peut et ne doit fournir aucune preuve, au sens propre de ce mot, à telle ou telle doctrine chrétienne. ...Elle présuppose la vérité dont chacun devra se *pénétrer. Elle a pour but d'écarter ceux qui voudraient proposer comme chrétiennes des conclusions étrangères à l'enseignement de l'Église.* C'est pourquoi les Pères de l'Église caractérisaient ces tentatives par le reproche de « nouveauté »... La preuve par la Tradition est un appel à la conscience chrétienne qui a toujours été et qui est toujours et en tous...

5. Si, dans ce qui précède, on met en relief le côté extérieur de la Tradition, il existe cependant un autre élément, plutôt intérieur, à savoir qu'elle montre *l'identité de la conscience chrétienne de tel ou tel de ses membres, voire d'un groupe déterminé (diocèse), avec la conscience de toute l'Église.* L'action divine toujours active, se réalisant sans cesse depuis le commencement de l'Église à travers le cours des siècles, réunit en un seul être les premières générations chrétiennes à celles de nos temps... De la sorte, la foi (au sens de capacité de croire) d'un ensemble de fidèles et de chaque chrétien en particulier n'est qu'une forme nouvelle et comme une reproduction de la même force divine... Mais, parce que les hommes ne peuvent se rendre compte de l'harmonie qui règne entre leurs âmes que si celles-ci s'expriment au dehors de quelque manière, la Tradition écrite est devenue ce moyen extérieur qui leur dira leur unité... Ainsi les fidèles de tous les temps nous sont rendus présents dans la Tradition de l'Église, ils apparaissent comme des parties intégrantes d'un tout... § 13 (p. 39-42)

6. C'est le même Esprit qui animait l'Église du temps de (Cyprien et d'Irénée) et qui continue à l'animer; il faut donc que cet Esprit-Saint se manifeste de la même manière au croyant d'aujourd'hui qu'à ses devanciers. C'est en raison de ce témoignage que l'Esprit se rend à lui-même *en nous*, que nous croyons ce que croient tous les âges chrétiens. *La foi n'est donc pas une soumission aveugle à une autorité, comme le prétendaient les hérétiques depuis le IIe siècle. Mais elle s'impose comme ayant en elle sa propre autorité* (cf. S. Augustin, *De peccat. mer. et remis.*, l. III, c. VII, n. 14, *P. L.*, t. XLIV, col. 194). *Son harmonie avec la foi de tous les siècles est une conséquence nécessaire de l'essence du christianisme.* La même cause produit toujours le même effet : tous les fidèles ont *une même* conscience chrétienne, une même foi, parce qu'*une seule et même* force est à l'origine de cette foi... (Le chrétien) refuse d'accepter une hérésie non par un pur motif d'autorité, mais pour un motif de foi vivante, les deux étant d'ailleurs liés. En face de l'hérésie, le fidèle *isolé* ne pourrait justifier son refus à lui tout seul, car celle-ci pourrait se prévaloir d'une illumination directe ou encore invoquer le même droit pour juger à son tour ce refus. Mais le chrétien n'est pas seul, *il a à ses côtés la croyance ininterrompue de l'Église entière, comme base historique de son sentiment.*

. . . .

7. Le christianisme étant considéré comme une vie divine nouvelle donnée aux hommes, et non pas comme un simple concept abstrait, inanimé, il s'ensuit qu'il est, comme toute vie, capable de développement et de croissance... Le principe de l'identité essentielle de la conscience chrétienne de l'Église n'exige nullement un état statique. *L'unité intérieure vitale doit être sauvegardée, autrement ce ne serait point toujours la même Église chrétienne; mais la conscience de l'Église peut croître, et sa vie se développe toujours davantage en se précisant, elle s'épanouit en devenant de plus en plus clairement présente à elle-même. C'est ainsi que l'Église parvient à l'âge adulte; elle devient le Christ adulte...* La Tradition elle-même contient ces différents germes qu'elle développe tout en sauvegardant l'essence et l'unité de la vie de l'Église.

On a vu plus haut, col. 1256, que la première génération chrétienne ne distinguait pas entre enseignement apostolique oral et Nouveau Testament. Reprenant cette idée, Moehler déclare qu' « on ne distinguait pas entre la parole prêchée ou Tradition orale et les Livres saints, comme s'il s'agissait de deux sources différentes : les deux étaient considérés comme la doctrine de l'Esprit-Saint, les deux avaient été transmis par les apôtres aux fidèles et, partant, étaient à titre égal la Parole : on les regardait comme inséparablement unis ». *Op. cit.*, p. 45-46. De ce point de départ, Moehler tire quelques conclusions relatives aux rapports de l'Écriture et de la Tradition (§ 16, p. 49-53) :

1. La Tradition est l'expression du Saint-Esprit animant la communauté des fidèles, qui traverse tous les siècles, qui vit à chaque moment et qui s'est en même temps corporifiée (incorporée dans les symboles et professions de foi).

2. L'Écriture Sainte est l'expression corporifiée du même Saint-Esprit au commencement du christianisme, par le moyen des apôtres dotés d'un charisme (et non simplement grâce) spécial. L'Écriture est, sous ce rapport, le premier membre de la Tradition écrite.

3. L'Écriture ayant été puisée dans la Tradition vivante (et non *vice-versa*), il s'en suit qu'on ne peut pas prouver par l'Écriture que la Tradition ne doit pas contenir ce qui n'est pas dans cette même Écriture. D'ailleurs celle-ci dit le contraire (cf. Joa., XX, 30, 31; XXI, 24, 25). On peut aussi affirmer que les Apôtres ont précisé beaucoup de points oralement, précisions qui ne se trouvent pas nécessairement dans leurs épîtres.

4. Si quelqu'un prétend que l'Écriture seule suffit au chrétien, on peut lui demander le sens exact de son assertion... Si l'on prend la Tradition dans le sens de l'Évangile vivant, prêché dans l'Église avec tout ce que cet enseignement comporte..., nous ne comprenons pas l'Écriture sans elle... Si l'Évangile vivant et prêché partout n'était jamais devenu un texte écrit, si la Tradition ne s'était pas fixée immédiatement, il nous serait impossible d'en obtenir une connaissance historique... Si l'Église et les membres individuels qui en font partie ne pouvaient prouver l'identité de leur conscience chrétienne avec celle des temps passés, la nôtre même pourrait nous paraître douteuse; nous n'aurions aucune certitude que c'est bien elle qui est la vraie, la chrétienne... On devrait même dire alors qu'il n'existe pas d'Église, car l'Église a besoin de sentir l'unité de sa vie intérieure et la stabilité de sa conscience à travers les états changeants de son existence intérieure... Mais, puisque l'on peut montrer par la Tradition de quelle manière l'Esprit du christianisme s'est manifesté aux diverses époques de l'histoire et qu'il s'est toujours manifesté comme étant *le même*, on peut savoir avec certitude quelle est la vraie conception de l'enseignement chrétien, à savoir celle qui fut toujours...

5. La Tradition est-elle coordonnée à la sainte Écriture, ou lui est-elle subordonnée?... La question que l'on pose fait croire que ces deux réalités marchent côte à côte comme deux lignes parallèles. Or il n'en est pas ainsi. L'histoire est là pour le prouver. Les deux se confondent et existent l'une dans l'autre. Il n'y a pas d'époque dans l'histoire où l'on aurait lu les saintes Écritures sans avoir subi en même temps l'influence éducatrice de l'Église. De même, aux IIe et IIIe siècles, on ne peut se figurer l'éducation chrétienne, la foi de l'Église sans que celle-ci subisse l'influence directe de la sainte Écriture.

6. L'idée qu'on ne devrait adopter dans la Tradition que ce qui est conforme à l'Écriture est en elle-même peu claire. Elle repose sur une fausse opposition. Ce que contient la Tradition — telle que nous l'avons définie historiquement — n'est jamais contraire à la sainte Écriture. Et là où l'on croit que l'Écriture affirme le contraire de la Tradition, ce n'est pas elle qui le dit, mais on le lui fait dire...

7. Ceux qui croient que *certains* points seulement se prouvent par la Tradition et le reste par l'Écriture, ceux-là n'ont pas pénétré la chose à fond. Tout ce que nous possédons, nous l'avons reçu et nous le conservons grâce à la Tradition... Il n'y a pas un seul point de la sainte Écriture que l'on n'ait essayé de nier, au cours des premiers siècles. Et l'Église a dû se défendre, en cherchant pas à pas des armes dans la Tradition.

8. Sans la sainte Écriture considérée comme la plus ancienne incarnation de l'Évangile, la doctrine chrétienne n'aurait pu se conserver dans toute sa pureté et toute sa simplicité... Par contre, sans une Tradition régulière il nous manquerait le sens profond des Écritures... Sans une Tradition suivie, il nous manquerait l'Esprit et donc tout serait dépourvu d'intérêt... Sans la Tradition nous n'aurions même pas les saintes Écritures... Tout cela fait un tout.

Somme toute, si Moehler, dans cet ouvrage de jeunesse, n'emploie pas les termes auxquels nous avait habitués la scolastique, il conserve néanmoins les positions traditionnelles de l'Église. On doit même reconnaître qu'il a fait progresser ces positions en mettant en relief la correspondance qui existe entre la croyance de la communauté des fidèles (Église enseignée) et l'enseignement de la Tradition (Église enseignante). C'est l'argument du « sens commun » des fidèles rapporté à sa base théologique.

Sans doute, pour être complet, « Moehler aurait dû mieux marquer le lien entre l'objectivité positive de l'Église et la mission permanente du Verbe incarné ». Mais ce sera l'apport nouveau de sa *Symbolique*. On pourrait aussi être tenté de lui reprocher de n'avoir

pas mis en relief la règle extérieure de la foi, concrétisée dans l'enseignement du pontife romain; mais le titre même du livre : *Unité de l'Église ou le principe du catholicisme d'après l'esprit des Pères des trois premiers siècles* nous oblige à ne pas demander à Moehler ce qu'il ne pouvait nous donner encore. Le dernier chapitre du livre, *l'Unité par la primauté*, montre que l'auteur n'entend pas laisser dans l'ombre la constitution de l'Église.

Cela dit, il reste que, tout en conservant du concept de la tradition ce que la théologie classique nous a laissé de positif — source de vérités transmises oralement, documents incorporés par les Pères dans leurs écrits, par l'Église dans ses enseignements positifs, corps de doctrine historiquement saisissable, règle de foi dirigée par l'Esprit-Saint tant au début de l'ère chrétienne qu'au cours de tous les siècles de l'histoire de l'Église — Moehler a su montrer dans la tradition le véritable élément de vie et de mouvement du catholicisme. On pourra rapprocher cette idée de la théorie hégélienne du « procès dialectique » ou de la « pieuse conscience » de Schleiermacher, mais Ranft, *op. cit.*, p. 51, fait remarquer que cet apparentement est purement verbal, car ce qui se développe dans la conscience chrétienne est un germe *objectif divin*, qui conserve sa nature dans toutes les phases de son développement.

Moehler s'est sans doute inspiré de Melchior Cano en cherchant des analogies au principe catholique de la tradition dans l'esprit national de chaque peuple et dans certains phénomènes de l'histoire, chez les Chinois, les mahométans, les Grecs et même les protestants. Cf. Ranft, *op. cit.*, p. 58. Dans l'histoire du dogme de la tradition, son importance est considérable; car, mieux que quiconque avant lui, il a recherché les bases psychologiques et historiques du principe de la tradition et, d'autre part, il s'est efforcé de démontrer que ce principe, loin d'être une cause d'appauvrissement intellectuel, est la condition même du progrès dans l'Église. Il ne restera guère, après Moehler, qu'à préciser les différentes adaptations du principe de progrès aux différentes catégories de dogme. Les théologiens, notamment Billot, le feront à l'occasion de la crise moderniste.

2° *En Angleterre : Newman.* — Parallèlement à Moehler, le futur cardinal Newman étudie le progrès de la doctrine chrétienne dans l'enseignement traditionnel de l'Église. Nous ne ferons ici qu'indiquer brièvement les points déjà relevés dans deux études consacrées ici à l'*Essai sur le développement de la doctrine chrétienne* et aux ouvrages apparentés. Voir Dogme, t. iv, col. 1630-1636 et Newman, t. xi, col. 358-364.

1. *Existence et légitimité des développements doctrinaux dans l'enseignement chrétien*, t. iv, col. 1630-1632.

2. *Critères permettant la discrimination des développements légitimes*, col. 1630-1634. — C'est ici qu'intervient le principe déjà formulé par Vincent de Lérins, col. 1296 : croissance dans l'enseignement, oui, certes, mais croissance *in eadem sententia, in eodem sensu*, analogue à la croissance du germe qui se développe, se transforme même, sans cependant cesser d'être identique à lui-même. On a relevé avec Newman les sept critères permettant de discerner le développement légitime. Comme conclusion, on doit observer que ces critères supposent tous l'identité substantielle entre le dogme primitif et ses développements postérieurs. Newman a donc simplement trouvé des formules heureuses pour exposer des vérités anciennes, en les présentant toutefois sous des aspects plus conformes aux exigences de la pensée moderne.

L'article Newman a superposé à ces considérations générales d'intéressantes remarques. En premier lieu, Newman a mis en regard deux sortes de traditions, toutes deux apostoliques dans leur origine, mais différentes dans la manière dont elles sont transmises : tradition « épiscopale » et tradition « prophétique ». C'est cette dernière qui est particulièrement sujette à corruption, si l'Église n'y veille, et c'est à ses développements que doivent être appliqués les critères précités. T. xi, col. 360-363. Une deuxième question a été touchée par Newman au sujet du développement de la doctrine : dans quelle mesure les décisions doctrinales de l'Église s'appuient-elles sur les témoignages historiques? C'est le problème de la tradition vivante : la tradition prophétique ne saurait jamais être enregistrée complètement dans des documents morts, si complets puissent-ils être. En aucun cas les documents historiques ne prouveront la fausseté des enseignements de l'Église; mais en aucun cas non plus ils ne suffiront à démontrer la vérité de cet enseignement. « Le vrai catholique a foi dans l'Église, lorsqu'elle fait un usage *dogmatique* de l'histoire; mais elle utilise aussi d'autres sources d'information, l'Écriture, la tradition, le « sens ecclésiastique » ou τὸ φρόνημα (τοῦ πνεύματος, Rom., ix, 27) et un pouvoir subtil de déduction qui est, dans son origine, un don de Dieu ». *Difficulties of Anglicans*, t. ii, p. 311-313.

Pour apprécier équitablement certaines expressions de l'*Essai sur le développement*, on se souviendra que cet ouvrage, écrit par Newman encore protestant, a été remanié par l'auteur devenu catholique, de manière toutefois à conserver au livre son caractère primitif.

3° *Autour du concile du Vatican : Franzelin.* — Franzelin est l'auteur qui, au temps du concile du Vatican, résume en sa personne toute la théologie catholique de la tradition, qu'il a magnifiquement illustrée par son traité *De divina traditione et Scriptura* (2e édit.), Rome, 1875 (3e édit., 1882). Toutefois, avant d'aborder l'œuvre de Franzelin, il serait injuste de passer sous silence le nom de Perrone († 1876). Dans son traité *De locis theologicis*, qui clôt les *Prælectiones theologicæ*, Perrone consacre la 2e section à l'étude de la tradition. C'est une adaptation de l'ouvrage de Cano aux exigences de la polémique antiprotestante moderne. Trois chapitres suffisent à épuiser la matière : nécessité et existence de la tradition; moyens généraux de transmission et de discrimination de la tradition dogmatique primitive (magistère de l'Église, conciles généraux, actes des martyrs, liturgie sacrée, pratiques de l'Église, consentement des Pères, enseignement des théologiens scolastiques, opposition des hérétiques, leçons de l'histoire ecclésiastique); enfin, moyens particuliers de transmission et de discrimination : l'épigraphie chrétienne et les monuments de l'antiquité chrétienne. On voit, par cette énumération même, les perspectives ouvertes par Perrone à la théologie et à l'apologétique. Aujourd'hui encore son traité serait à consulter en raison de l'immense érudition qu'il renferme. Très particulièrement, sur les concessions que les auteurs protestants ont été obligés de faire à la doctrine catholique de la tradition, il apporte une précieuse documentation concernant le début du xixe siècle. Voir ce qui a été dit plus haut, col. 1329.

Mais la gloire de Franzelin a éclipsé le solide enseignement de Perrone. Du traité du savant cardinal, nous ne retiendrons ici que la première partie, *De divina traditione.* Il se divise en quatre sections d'inégale longueur. Cette division nous servira de cadre pour exposer le progrès réalisé.

1. *Première section : concept catholique de la tradition.* — L'auteur commence par marquer fortement les deux aspects de la tradition : aspect objectif, la doctrine transmise, et c'est en ce sens qu'on parle des « traditions »; aspect actif, l'ensemble des actes et des moyens par lesquels la doctrine nous est transmise, et

c'est « la tradition ». On conçoit que *la* tradition soit un mot vide de sens si l'on n'y adjoint *les* traditions qui en sont la matière ou l'objet. C'est la raison pour laquelle, dans toute l'histoire du dogme, les deux aspects ont été constamment unis. Mais il importait de les distinguer. Dans les traditions, les distinctions antérieurement acquises sont à retenir : traditions divines (ou divino-apostoliques), simplement apostoliques et ecclésiastiques. Thèse I.

En un certain sens, la tradition englobe l'enseignement de l'Écriture; mais, dans l'enseignement théologique actuel, tradition indique un mode de transmission des vérités, différent du mode des Écritures. Th. II. En conséquence, quand l'on traite de l'autorité de la tradition, il doit être question beaucoup moins des vérités transmises que du mode et de l'organe de transmission. L'autorité de ceux-ci une fois établie, les vérités transmises deviennent incontestables. Th. III. Or, l'histoire des origines chrétiennes montre que, en vue de propager et de conserver la doctrine et la discipline, le Christ a institué un magistère authentique dans l'Église, auquel les Écritures fournissent simplement un instrument doctrinal. Les Écritures ne sauraient donc être considérées comme l'unique moyen de conserver l'enseignement chrétien et moins encore comme l'unique source à laquelle chacun irait puiser pour son compte indépendamment de l'authentique magistère visible. Th. IV. Reste à démontrer par les textes scripturaires que le Christ a vraiment institué dans l'Église « un magistère vivant, organe perpétuel de la tradition chrétienne ». C'est l'objet de la thèse V; on s'appuie sur les paroles du Christ aux apôtres, Joa., XIV, 16-18, 26; XVI, 13; Matth., XXVIII, 20; Marc., XVI, 15, 16; Luc., XXIV, 47-49; Act., I, 8, et sur les explications données par les apôtres eux-mêmes, II Tim., I, 13, 14; cf. I Tim., IV, 13, 14, 16; VI, 13, 14, 20; II Tim., I, 6, 8; Act., XX, 28-32, en marquant toutefois que ce pouvoir doctrinal est transmissible aux successeurs des apôtres et ne rentre pas dans le charisme personnel de l'apostolat.

Que le pouvoir doctrinal du magistère vivant ait été transmis de fait aux successeurs des apôtres et doive subsister sans interruption dans l'Église, c'est là une conclusion de ce qui précède et un postulat nécessaire à la connaissance et à l'interprétation des Livres saints eux-mêmes. Th. VII. L'histoire de l'Église est là pour montrer que, conformément aux principes posés par le Christ et par les apôtres eux-mêmes, on a toujours cherché la vérité dans la prédication des successeurs des apôtres, unis entre eux par une communion à la même foi et possédant, pour garder intact le dépôt à eux commis, le charisme de la vérité. Th. VIII. C'est l'Esprit-Saint lui-même qui *assiste* (non qui inspire) les successeurs des apôtres dans ce magistère de la vérité.

Deux thèses d'une importance capitale terminent cette première section. L'une, th. X, établit une distinction nécessaire entre l'autorité *simplement historique* (que les protestants voudraient attribuer à la tradition, tout au moins à la tradition des quatre premiers siècles) et l'autorité *dogmatique*, la seule qui convienne formellement à l'enseignement du magistère. De tout ce qui précède, la thèse XI dégage le concept propre de la tradition, concept confirmé d'ailleurs par le témoignage unanime des Pères. « La doctrine de la foi, conservée sous l'assistance du Saint-Esprit dans le consentement des gardiens du dépôt révélé et dans la succession ininterrompue des docteurs divinement institués, et se manifestant dans l'enseignement et la vie de l'Église entière, doit être appelée, au sens très propre, la Tradition. Les Pères la nomment « prédication apostolique », « règle de l'intelligence des choses divines », « règle apostolique de la vérité », etc., si l'on en considère la doctrine conservée et proposée; elle est dite « conscience de la foi », « intelligence catholique », « sens ecclésiastique », « foi écrite dans les cœurs », « sagesse non écrite », si l'on considère le sujet chargé de garder, de propager, d'expliquer les vérités sous l'assistance du Saint-Esprit. D'où, infaillibilité de l'Église enseignante *in docendo* et de l'Église enseignée *in credendo* (scholion I). Cf. thèse XII. On rapprochera cette thèse des affirmations de Moehler, avec lesquelles elle présente, sous une terminologie différente, de véritables affinités. Voir col. 1332 sq.

2. ***Deuxième** section : Les monuments de la tradition en général.* — L'auteur appelle « monuments » toutes les œuvres de l'antiquité qui nous permettent de connaître les idées, les doctrines, les mœurs, les conditions de vie, en un mot, de pénétrer dans l'histoire des temps anciens, en ce qui concerne soit les particuliers, soit la société tout entière. Ces monuments nous manifestent le consentement des gardiens de la tradition relativement aux doctrines appartenant au dépôt de la révélation; de plus, rapprochés de l'organe vivant de la tradition, c'est-à-dire du magistère même de l'Église, ils constituent un argument naturel non négligeable de la continuité de la prédication apostolique. Th. XIII. On peut se demander toutefois si ces documents sont capables de nous mener à une certitude touchant le consentement unanime des gardiens de la tradition sur un point de doctrine. La réponse affirmative ne saurait faire de doute, soit que les documents témoignent de manière expresse de ce consentement unanime, soit qu'en raison de l'importance des témoins, de la doctrine en cause et des circonstances, le témoignage de quelques-uns seulement puisse nous fournir cette assurance. Th. XIV.

En appliquant ce principe au témoignage des Pères, et même des théologiens, on se convaincra que, si le témoignage de chacun d'eux pris individuellement n'apporte pas une preuve infaillible et péremptoire concernant le caractère dogmatique d'une vérité, cependant l'ensemble des témoignages est une garantie suffisante pour écarter la crainte d'un dissentiment en matière doctrinale par rapport à l'enseignement commun. Th. XV. *A pari*, il faut en dire autant des doctrines professées par l'unanimité des écoles théologiques : elles sont l'écho de la tradition authentique et ce principe ne saurait être infirmé par telles ou telles affirmations jadis assez généralisées chez les scolastiques et aujourd'hui, sinon condamnées, du moins totalement abandonnées. Th. XVII.

3. ***Troisième** section : Les rapports de la Tradition et de l'Écriture.* — Il faut poser en principe que la prédication de l'Église est la norme suprême de l'interprétation des Écritures : cet enseignement de l'Église nous conduit à l'intelligence du texte sacré et nous détourne des fausses interprétations. Th. XVIII. Si parfois les Pères parlent de la « suffisance des Écritures », ils n'entendent pas pour autant éliminer le dogme de la tradition. Th. XIX. Voir ci-dessus, col. 1276 sq. Les deux dernières thèses XX, et XXI, montrent : l'existence de traditions divines non contenues dans l'Écriture et l'antériorité de la tradition sur l'Écriture dans l'ordre chronologique, dans l'ordre logique de la connaissance et de la compréhension.

4. ***Quatrième** section : L'explication (le progrès) de la doctrine.* — Le principe à poser en la matière, c'est que la révélation catholique fut complète avec le dernier des apôtres, soit qu'elle ait été faite par Jésus-Christ lui-même, soit que le Saint-Esprit l'ait communiquée ensuite. Donc, on ne saurait admettre à partir de l'époque subapostolique ni une nouvelle économie d'un ordre plus parfait, ni même, dans l'économie présente, un accroissement objectif du dépôt de la foi catholique contenue dans les Écritures et la tradition. Th. XXII.

Ce qu'il faut toutefois admettre, c'est que certaines vérités, d'abord obscurément proposées, le furent ensuite d'une manière plus explicite : jamais cependant le contraire de ces vérités n'a pu être enseigné communément. Th. xxiii. Et c'est, pour Franzelin, l'occasion d'expliquer le sens de la règle posée par Vincent de Lérins, *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*. Voir ci-dessus, col. 1296. Mais, pour diriger ce progrès, il est nécessaire que les gardiens infaillibles du dépôt sacré soient aussi des docteurs infaillibles qui puissent expliciter les vérités implicites, définir les vérités obscures, proposer dans un enseignement plus pressant les vérités moins évidentes, défendre les vérités attaquées par l'erreur, etc. Dans l'exercice de cette fonction, l'élément humain de la recherche et de la science a un rôle à jouer; mais ce rôle ne peut supplanter l'assistance du Saint-Esprit, seule capable de donner à l'Église le moyen de choisir, entre toutes les façons de comprendre le dogme, quelle est la meilleure et la seule exacte. Th. xxv.

On le voit par cet exposé, l'ouvrage du cardinal Franzelin est un excellent commentaire des définitions du concile du Vatican. Son principal mérite est d'avoir mis en relief le rôle du magistère vivant dans l'Église, d'avoir distingué l'aspect actif et l'aspect objectif de la tradition, d'avoir situé les rapports de l'histoire et de la tradition et d'avoir codifié théologiquement le progrès dans l'enseignement du magistère ecclésiastique. La crise moderniste sera pour les théologiens postérieurs l'occasion de nouvelles et heureuses précisions.

III. LES THÉOLOGIENS RÉCENTS OU CONTEMPORAINS. — 1° *Considérations générales.* — L'œuvre de Franzelin marque le cadre dans lequel va désormais évoluer la théologie de la tradition. Le mérite principal de Franzelin a été de mettre en relief le rôle du magistère vivant de l'Église et de distinguer dans la tradition, avec plus de netteté, l'aspect actif de l'aspect objectif. Ces idées ne sont pas absolument nouvelles. La prédication vivante du magistère, le rôle actif de l'enseignement ecclésiastique sont déjà indiqués dans les affirmations de saint Paul, I Cor., xi, 23; xv, 3, et des Pères. Le concile de Trente ne néglige pas ce point de vue, qui, chez les théologiens postérieurs, s'affirme plus nettement. C'est au xviiie siècle que l'idée d'une tradition, comportant la règle de la foi, se manifeste avec plus d'insistance : chez Mayr, Gotti et surtout Billuart, qui acclimate le concept de règle de foi vivante. Cette idée fait des progrès énormes, en des formules dont la nouveauté accélère encore ces progrès, avec l'école de Tubingue et finalement elle trouve sa consécration dans l'ouvrage classique de Franzelin. Aussi trouvons-nous facilement chez les théologiens postérieurs à Franzelin la notion de tradition, prédication de l'Église, ou encore de tradition, règle de foi. A cet aspect actif de la tradition se juxtapose chez les mêmes théologiens un aspect objectif, l'ensemble des documents dans lesquels se manifeste l'enseignement traditionnel de l'Église. On verra plus loin que Bainvel et Billot ont modifié quelque peu ce point de vue. Voir col. 1341 et 1342.

1. *Aspect actif de la tradition.* — Quelques textes glanés dans les manuels récents suffisent à manifester la pensée de leurs auteurs. Scheeben enseigne que « le témoignage collectif des évêques constitue très exactement la tradition ». *Dogmatik*, t. i, n. 328. Chr. Pesch: « La prédication de l'Église, continuée depuis les apôtres jusqu'à nos jours, est la tradition sacrée, activement considérée; et la doctrine, ainsi transmise, est la tradition passive. » *Compendium theologiæ dogm.*, t. i, n. 397. Il enseigne que « le magistère de l'Église est l'organe même de la tradition, organe dont l'activité se manifeste dans les documents et monuments de l'antiquité chrétienne ». *Prælectiones dogmaticæ*, t. i, n. 564. Même note chez J. Pohle, dans l'art. *Tradition* du *Kirchenlexicon*, t. xi, col. 1933; toutefois cet auteur se défend d'identifier tradition et magistère. La tradition activement considérée est une action et l'action ne saurait être confondue avec le principe même de l'action. Col. 1928. H. Dieckmann enseigne que « la doctrine du Christ est contenue dans la tradition, c'est-à-dire dans le magistère de l'Église et dans son exercice, fort pertinemment désigné sous le nom de prédication perpétuelle de l'Évangile ». *De Ecclesia*, t. ii, n. 670. Le P. Schultes, O. P., écrit de son côté : « La foi et la prédication de l'Église constituent la règle ordinaire de la foi. Cette prédication ecclésiastique est à juste titre considérée comme la continuation et la transmission de la prédication même du Seigneur et des apôtres. » *De Ecclesia catholica*, Paris, 1926, p. 583. « La tradition, activement considérée, dit Mazzella, n'est pas autre chose que l'ensemble des actes et des moyens par lesquels est communiquée la doctrine transmise. » *De religione et Ecclesia*, n. 319. On pourrait relever cent citations analogues, dont les textes n'ajouteraient rien à la doctrine ici rappelée.

2. *Aspect passif ou objectif de la tradition.* — C'est la doctrine transmise elle-même qui constitue l'objet de la tradition active, et qu'on peut ainsi dénommer tradition passive. La plupart des auteurs qu'on vient de citer retiennent cette autre acception du mot tradition. Ainsi Chr. Pesch : « La tradition est fréquemment prise en un sens passif, et elle s'identifie alors avec les vérités transmises par la prédication de l'Église. » *Prælect. dogm.*, t. i, n. 564. Les deux éléments réunis, tradition active et tradition passive, forment la tradition tout court. *Compendium theol. dogm.*, t. i, n. 397. H. Dieckmann applique aussi, en un sens passif, le mot tradition à la doctrine chrétienne enseignée par le magistère. *Op. cit.*, n. 666. De Groot définit la tradition : « La doctrine révélée, non consignée dans les Écritures, mais transmise par le Christ de vive voix à l'Église. » *Summa apologetica de Ecclesia...*, Ratisbonne, 1892, q. xvii, a. 1, p. 666. Tanquerey entend par tradition, au sens strict du mot, « la doctrine révélée, non relatée dans l'Écriture ». *De vera religione...*, Paris, 1910, n. 944. Muncunill n'a pas une autre conception : au sens même le plus strict, la tradition est « une doctrine reçue du Christ ou des apôtres de vive voix et transmise jusqu'à nous, et qui n'est renfermée dans l'Écriture ni implicitement, ni explicitement ». *Tract. de locis theologicis*, Barcelone, 1916, n. 105. Cette conception de traditions orales excluant l'Écriture n'est pas rare, on l'a vu au cours de cette étude, soit chez les Pères, soit chez les théologiens.

3. *La tradition active est-elle règle de la foi?* — La réponse affirmative ne fait aucun doute. Néanmoins, si tous les théologiens sont ici d'accord, il s'en faut que l'accord ait été réalisé d'une façon identique chez tous jusque vers l'année 1905. Il n'était pas rare, en effet, de trouver chez les théologiens de la fin du xixe siècle, la formule : la tradition est la règle *éloignée* de la foi et le magistère ecclésiastique en est la règle *prochaine*. D'où la conclusion : la tradition active ne saurait être identifiée avec le magistère de l'Église. Et l'on en arrivait, par une assimilation assez contestable, à considérer l'Écriture comme une autre règle éloignée de la foi. Voir par exemple : Franzelin, th. xiii, p. 173; Wilmers, *Lehrbuch der Religion*, t. i, Munster-en-W., 1894, § 13, p. 174; Hettinger, *Apologetik*, Fribourg-en-B., 1913, p. 606; Bartmann, *Lehrbuch der Dogmatik*, Fribourg-en-B., 1911, § 7, p. 30; Perrone, *op. cit.*, part. II, sect. ii, n. 337; Van Noort, *De fontibus revelationis*, Amsterdam, 1911, n. 6 et 7; etc. Plusieurs de ces ouvrages ont été corrigés dans les éditions plus récentes.

La correction s'imposait, car affirmer purement et simplement que la tradition n'est qu'une règle éloignée de la foi et que le magistère ou l'enseignement de l'Église est la règle prochaine, c'est infirmer cent assertions des Pères qui impliquent l'identité du magistère et de la tradition active. Il y avait donc là une précision à trouver : ce fut l'œuvre presque simultanée du P. Bainvel et du cardinal Billot. Le traité du cardinal Billot est antérieur d'un an (1904) à celui du P. Bainvel (1905); mais il présente des vues plus pénétrantes et, à ce titre, doit être étudié en second lieu.

2° *Bainvel : De magisterio vivo et traditione.* — En mettant l'accent sur le magistère « vivant », l'auteur marque son intention de démontrer l'identité de ce magistère avec la tradition active et, en même temps, d'exposer les conditions du progrès vital de la doctrine soumise à ce magistère.

1. *Le magistère vivant, seule règle de la foi.* — Dès le seuil de son étude, l'auteur aborde l'institution d'un « magistère vivant » dans l'Église. Ce magistère a été institué par le Christ dans son Église, afin que celle-ci possédât perpétuellement un organe de propagation, de conservation, de proposition authentique de la vérité révélée. Loin d'exclure ce magistère, les documents scripturaires et les écrits de l'époque subapostolique l'indiquent expressément. Bien plus, la double propriété d'unité et d'universalité qui est le fait de la foi et de la religion chrétiennes, exige à priori ce magistère vivant, dont le défaut a précisément causé, chez les protestants, des variations doctrinales et un morcellement en sectes innombrables.

Parlant ensuite des traditions, c'est-à-dire *des doctrines* révélées et transmises par mode de prédication, l'auteur montre que de telles traditions existent. C'est là un fait sanctionné par l'Écriture elle-même et que les protestants ne sauraient nier. Mais il ne suffit pas de considérer « les » traditions; il y a aussi « la » tradition, organe de transmission, enseignement de l'Église, magistère. Même si l'enseignement ainsi compris porte sur des vérités par ailleurs contenues dans l'Écriture, c'est encore « la » tradition, quoi qu'en pensent certains auteurs. Aussi, tout en maintenant la doctrine classique de Cano touchant les lieux théologiques, Bainvel n'hésite pas à affirmer, thèse VII, que « le magistère de l'Église est la source, l'organe, le critère suprême de la vérité révélée, de telle sorte que tous les autres s'y réfèrent et y puisent leur valeur, de telle sorte encore que l'Église est l'unique lieu théologique des vérités définies et des vérités non définies. Assertion extrêmement utile pour dissiper les obscurités touchant le concept de la règle de la foi. Il n'y a qu'une règle immédiate de la foi; c'est l'enseignement de l'Église, lequel ne fait qu'un avec la tradition active.

2. *Progrès du dogme.* — C'est la seconde idée mise en meilleur relief par l'auteur, qui n'hésite pas à employer, thèse XIV, l'expression : « évolution du dogme ». La doctrine est tout entière condensée en deux propositions : l'une trace les limites dans lesquelles on peut parler d'évolution dogmatique; l'autre indique la nature et le caractère de l'évolution dogmatique.

Les limites de l'orthodoxie en matière d'évolution du dogme peuvent être condensées en quatre propositions : *a)* La révélation catholique a toujours existé, dans son intégralité, d'une manière au moins implicite dans la foi de l'Église; *b)* Elle a toutefois admis un certain progrès, non seulement dans la foi subjective des fidèles, mais dans la proposition et l'explication objectives de l'Église; *c)* Il a donc pu se produire au cours de l'histoire qu'un dogme, non encore explicitement proposé, ait été dans l'Église objet de controverse; *d)* En toute hypothèse, on ne saurait admettre que l'Église universelle ait jamais retenu du dogme lui-même une idée fausse, ni qu'elle ait jamais favorisé une opinion positivement contraire au dogme, ni qu'elle ait corrompu ou obscurci une vérité révélée.

Quant à la nature de l'évolution dogmatique, on peut établir tout d'abord le principe suivant : L'explication de la révélation et l'évolution du dogme ne prêteront jamais au dogme des sens variables au gré des mouvements de la pensée philosophique. Mais, dans le dogme, les vérités révélées explicitement pourront revêtir dans leur définition des formules mieux appropriées; les vérités révélées implicitement seront développées et explicitées. C'est, croyons-nous, la première fois qu'un théologien distingue cette double matière du progrès dogmatique. Cette distinction entre vérités explicitement et vérités implicitement révélées est féconde et permet de fixer avec plus de précision la nature de l'évolution dogmatique qui leur convient. Sous l'effet de l'une ou de l'autre évolution, « ce qui était obscur et ambigu est précisé; ce qui était encore dans l'ombre est éclairci; ce qui était en discussion est défini; ce qui était épars est réuni en un corps de doctrine; les analogies de la foi et le travail de la raison elle-même illustrent et font mieux saisir la vérité proposée » (th. XV).

3° *La crise moderniste : Billot.* — C'est tout à fait indirectement et presque timidement que J.-V. Bainvel a rappelé les principes qui, au moment où il écrivait, devaient être invoqués contre le modernisme. Son confrère en religion, le P. Billot, alors professeur au Collège romain, engageait au contraire une vive et directe polémique contre ce qu'il dénommait « la nouvelle hérésie de l'évolutionnisme ». De là le petit traité *De immutabilitate traditionis*, qui eût gagné à revêtir une forme plus irénique, mais dont il serait injuste de méconnaître la valeur théologique. Nous suivons ici la deuxième édition (1907). Une troisième édition, non revue, a été publiée en 1922.

Le modernisme fut l'occasion pour Billot de donner de nouvelles précisions théologiques sur la notion catholique de la tradition, la règle prochaine et éloignée de la foi, la méthode à employer pour étudier la tradition et le progrès du dogme.

1. *Concept catholique de la tradition.* — Dès l'abord, l'auteur distingue, dans la révélation divine, comme dans toute autre communication de vérité, le sens objectif ou matériel, la vérité qui est communiquée, *veritas dicta*, et le sens formel, la communication même de la vérité, *dictio qua dicitur veritas.* Sous le premier aspect, aucune distinction à faire entre parole de Dieu écrite ou parole de Dieu oralement transmise; c'est toujours la parole de Dieu, objet matériel de la foi. Il n'y a qu'une source de la foi, la révélation divine. C'est dans la vérité au sens formel de sa communication que réside la différence entre la parole de Dieu écrite et la parole de Dieu oralement transmise : transmission simplement humaine ou transmission d'origine divine. Il faut de plus, entre ces deux modes de transmission, noter une différence radicale : la tradition d'origine humaine n'est qu'une tradition *de fait*, soumise à toutes les influences humaines qui peuvent s'exercer sur sa conservation ou son altération; la tradition d'origine divine est une tradition *de droit*, qu'il n'est possible de concevoir que garantie par la constitution d'un organe authentique et la promesse d'une assistance perpétuelle qui en éloignent l'erreur. A priori, ce droit ne peut qu'être reconnu à la tradition divine. Le fait de la transmission de la parole divine par un organe authentique divinement assisté nous est affirmé et démontré par la manière dont l'Écriture nous rapporte l'institution divine de l'Église. C. I, p. 9-10.

C'est à Matth., XXVIII, 19, que se réfère principalement l'auteur pour montrer que le Christ a établi

dans l'Église : *a)* un organe authentique de la tradition *(Ite, docete... docentes eos servare quæcumque mandavi vobis)*; *b)* un organe dont la durée est assurée jusqu'à la fin du monde *(usque ad consummationem sæculi)*; *c)* un organe doté du charisme de l'indéfectibilité *(vobiscum sum)*; *d)* un organe s'exerçant d'une façon continue *(omnibus diebus)*; *e)* un organe enfin dont l'exercice se manifeste par une prédication vivante *(docete)*. Il faut ajouter à ces considérations générales la considération particulière de l'unité et de l'individualité visibles de cet organe, en raison surtout de son centre unique, Pierre, dont le nom symbolise merveilleusement la solidité du fondement sur lequel est édifié le pouvoir de l'Église. *Id.*, § 1, p. 11-19.

2. *Règle prochaine et règle éloignée de la foi.* — L'objet de la foi, c'est la vérité à croire. La règle de la foi, c'est ce qui contient la vérité à croire, ce qui nous dirige dans notre foi, ce à quoi il faut conformer notre croyance. D'où il suit que la tradition — au sens objectif, c'est-à-dire les vérités à croire — sont uniquement objet de la foi; la prédication de ces vérités, c'est-à-dire le magistère enseignant de l'Église, voilà la règle. On ne saurait donc admettre l'expression dont se servent certains théologiens pour désigner les vérités à croire, comme si elles constituaient la « règle éloignée » de la foi, la règle prochaine étant située par eux dans la prédication du magistère. Ces vérités sont et demeurent l'*objet* de la foi. Toutefois, il est un aspect de la tradition, même considérée sous l'angle formel de l'enseignement, qui permet de l'appeler « règle éloignée » de la foi. En effet, la prédication de l'Église peut être envisagée dans le passé, comme la transmission au cours des siècles, de la doctrine reçue du Christ et des apôtres. Elle est ainsi le canal par lequel les vérités, jadis révélées, nous parviennent. La tradition ainsi envisagée est constituée concrètement par les documents, les monuments, les écrits des siècles écoulés et dans lesquels nous trouvons pour ainsi dire cristallisé l'enseignement de l'Église : c'est, si l'on veut, Denzinger, Cavallera, Rouët de Journel. Or, l'étude de la tradition ainsi envisagée suppose les ressources de l'histoire et le processus des sciences théologiques : nous demeurons donc en face d'une règle, puisqu'il s'agit de l'enseignement de l'Église, mais d'une règle non immédiate, puisqu'il faut la chercher par un réel travail de notre esprit dans la suite des siècles passés. Règle de foi, soit, mais règle éloignée. On peut aussi appeler règle éloignée de la foi la sainte Écriture ellemême. L'enseignement de l'Église, c'est-à-dire la tradition au sens le plus propre du mot, possède une véritable priorité sur l'Écriture, priorité de temps, de connaissance, de compréhension. Le caractère de règle de foi qu'on peut attribuer à l'Écriture n'est donc, en réalité, que celui d'une règle de foi éloignée, plus éloignée encore que les documents de la tradition, puisqu'elle a souvent besoin d'eux pour être comprise et expliquée.

Cela dit, il reste que la règle prochaine ne peut être que l'enseignement actuel du magistère, qui nous livre *hic et nunc* les vérités héritées des ancêtres. Et cette règle de foi s'identifie par conséquent, d'une façon adéquate et complète, avec le magistère de l'Église nous proposant, nous expliquant, nous imposant les vérités à croire, si nous voulons nous en tenir à la doctrine révélée transmise par le Christ et les apôtres. C. I, § 3, p. 25-30; cf. § 2, p. 20.

3. *Méthode à employer dans l'étude des documents de la tradition.* — La règle de la foi que constitue la tradition et ses monuments doit nous conduire infailliblement à la possession de la vérité révélée. Or, si l'on considérait la tradition uniquement sous l'aspect d'un fait humain, transmission faite de génération en génération par les seules initiatives et ressources de l'industrie humaine, la règle infaillible de la foi n'existerait plus dans la tradition. La tradition n'aurait plus que la valeur d'un document humain. Même en admettant qu'on puisse en théorie, par une tradition de valeur purement humaine, conserver l'enseignement du Christ et des apôtres, quelle certitude pourra-t-elle donner aux fidèles? Il suffit de constater que ce n'est qu'au prix de recherches, d'efforts, de difficultés de toutes sortes qu'on peut retrouver et reconstituer les documents de l'antiquité : c'est dire qu'une tradition humaine serait, en pratique, sans certitude réelle, sinon pour tous, du moins pour la plupart. Il faut donc que la règle de la foi soit constituée par une tradition possédant la garantie de l'assistance divine : ce qui n'empêche pas d'ailleurs, dans l'intelligence des vérités révélées, de faire appel aux efforts de la science humaine, l'action de la cause première n'excluant pas la coopération naturelle des causes secondes. C. I, § 2, p. 19-22.

Ce principe une fois posé, il est facile de comprendre que la méthode historique n'est pas suffisante pour l'étude de la tradition. Certes, la méthode strictement historique, exerçant sa critique sur les monuments, les textes, les faits, est nécessaire pour établir que Dieu est intervenu positivement dans l'histoire du monde par la révélation : c'est là, en effet, la démonstration des « préambules de la foi », la preuve de la crédibilité des mystères révélés. Lorsqu'il faut établir l'existence des motifs externes et généraux de cette crédibilité, miracles physiques, prophéties, propagation et conservation admirable de l'Église, constance héroïque des martyrs, etc., l'histoire seule est susceptible de fournir des preuves suffisantes. Mais, une fois ces préambules démontrés, une fois démontré le fait de la révélation divine, dès qu'il s'agit d'établir le contenu de cette révélation, le sens des vérités proposées, l'interprétation qu'il faut leur accorder, la méthode historique, excellente comme méthode subsidiaire, ne saurait se passer du concours d'une méthode supérieure, la méthode théologique, laquelle a recours aux différents arguments (lieux théologiques) d'autorité, pour déterminer avec certitude quelle est la vérité révélée et quel sens elle présente à notre intelligence. Encore une fois, cette assertion n'infirme en rien l'utilité, voire la nécessité d'appliquer aux documents, aux textes, aux monuments, les règles de la critique historique; elle rappelle simplement que la révélation divine ne se traite pas avec des normes purement humaines et qu'elle est garantie essentiellement par une autorité infaillible due à une assistance divine. C'est là tout le sens des règles posées par saint Augustin et codifiées par Bossuet touchant l'autorité des Pères en matière de tradition et de foi.

4. *Le progrès du dogme.* — Pour bien saisir et dans toute sa complexité la doctrine de Billot sur l' « évolution » du dogme, il faut se reporter d'abord au traité *De Ecclesia*, th. XVII (édit. de 1927, p. 404-405). Toutes les vérités religieuses qu'il faut croire sont contenues dans la révélation. Mais, parmi les vérités religieuses, les unes appartiennent de plus près à l'édifice de la foi et ont dû toujours être explicitement proposées dans la prédication de l'Église. Ce sont les vérités en quelque sorte fondamentales et que les chrétiens ne peuvent ignorer. C'est, par exemple, le mystère de la Trinité, de l'incarnation, de la rédemption, la vie future et les sanctions divines, paradis ou enfer. Dès le début, l'Église n'a pu que les enseigner distinctement. D'autres vérités appartiennent moins immédiatement à l'édifice de la foi : elles peuvent être crues simplement en général. Et donc Jésus-Christ ou le Saint-Esprit ont très bien pu ne les révéler que d'une manière générale, en les renfermant implicitement en d'autres vérités plus simples et moins déterminées. Ainsi, la

croyance toute simple à la sainteté de Marie renfermait déjà implicitement la croyance à l'immaculée conception. Ainsi encore la croyance au pouvoir d'enseignement de l'Église renfermait implicitement la croyance à son infaillibilité et à l'infaillibilité du pape. Aux premières vérités, Billot applique les paroles de Vincent de Lérins, *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est.* Aux secondes, du moins dans le traité *De Ecclesia* (p. 405), il semble réserver la loi du progrès, c'est-à-dire que, sous l'influence des hérésies, des discussions, ou même de la seule piété des fidèles, se fait le passage de la croyance implicite à la croyance explicite, en passant par une période de controverses et d'hésitations. De cette évolution de l'implicite à l'explicite, le P. Bainvel a donné un exemple frappant dans son étude sur la genèse du dogme de l'immaculée conception de la sainte Vierge, *Histoire d'un dogme*, dans les *Études*, 5 décembre 1904, p. 612 sq. C'est à l'évolution de ces vérités, d'abord implicitement révélées, que Billot appliquait la loi formulée par le moine de Lérins : *Crescat igitur oportet et multum vehementerque proficiat... sed in suo dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eademque sententia.* Mais, dans le *De traditione*, l'auteur précise sa pensée et accepte nettement une évolution dans les vérités même explicitement révélées. Voici l'énoncé de sa thèse : « La doctrine de la tradition, tout en demeurant toujours la même, n'est pas toujours aussi développée, aussi perfectionnée et aussi achevée. Au cours des siècles, surtout à l'occasion des hérésies, elle acquiert plus d'évidence, plus de lumière, plus de précision. Généralement parlant, il faut distinguer pour tout dogme trois stades de développement : un premier stade de simple foi, un stade de parfaite explication et un stade intermédiaire, quand le dogme commence à quitter la foi simple pour entrer dans le domaine de la spéculation théologique : c'est alors qu'en raison des tâtonnements du début, on trouve encore des exposés moins exacts, des locutions défectueuses. Mais toutes ces imperfections de forme non seulement peuvent, mais doivent recevoir un sens parfaitement orthodoxe, si l'on tient compte des principes propres qui régissent l'exégèse patristique. » *Op. cit.*, c. II, p. 41. Et l'auteur prend comme exemple le développement du dogme de la Trinité, avec les tâtonnements que sa formulation a subie à l'occasion de l'arianisme ou du subordinatianisme. Les imperfections de langage du second stade s'expliquent psychologiquement : « C'est, dit Bossuet, cité par notre auteur, un caractère assez naturel à l'esprit humain de dire mieux par l'impression commune de la vérité que lorsqu'en l'examinant à demi, on s'embrouille dans ses pensées... Ce qui arrive assez ordinairement avant que les questions soient bien discutées et que l'esprit s'y soit donné tout entier. » *Défense de la tradition*, l. VI, c. XVI.

4° *Deux théologiens récents d'Allemagne.* — Il s'agit des ouvrages publiés sur la tradition, en 1931, par le P. Deneffe et par J. Ranft, le premier professeur au scolasticat de Valkenbourg, le second, privat-docent à la Faculté de théologie catholique de l'université de Wurtzbourg.

1. *Auguste Deneffe, S. J. : Der Traditionsbegriff.* — Cet ouvrage est né d'une controverse avec le P. Dieckmann. Celui-ci affirmait que la tradition est identique au magistère de l'Église; tandis que Deneffe soutenait qu'il fallait la concevoir comme antérieure à la prédication ecclésiastique. Une étude plus approfondie convainquit Deneffe du bien fondé de la thèse de son adversaire : il s'y rallia donc, mais en ajoutant une seconde notion de la tradition, sauvegardant par là, sous un certain aspect, sa première conception.

L'ouvrage se divise en deux parties : une enquête historique, une synthèse théologique. L'enquête historique reproduit, dans les grandes lignes, l'exposé qu'on a trouvé ici-même, avec toutefois de graves et sérieuses lacunes, tant pour les Pères que pour les théologiens. De cette partie, nous relèverons simplement l'affirmation concernant Franzelin : c'est à ce théologien que Deneffe attribue l'honneur d'avoir réagi contre les errements antérieurs en mettant en lumière que la tradition est un autre mode de transmission de la doctrine que l'Écriture et que les enseignements transmis par la tradition ne sont pas nécessairements absents de l'Écriture.

La partie systématique établit deux notions de la tradition : La première — la principale — présente celle-ci comme « la prédication vivante et infaillible de la foi faite par l'Église, débutant avec les apôtres, *traditio constitutiva*, et continuée par leurs successeurs avec la même autorité, *traditio continuativa;* cette tradition est la règle de foi prochaine ». On trouve déjà cette formule, avec des expressions identiques, dans Van Noort, *op. cit.*, n. 2. La tradition, au sens dérivé, « est constituée par les documents du magistère ecclésiastique, composés au cours des temps ou actuellement, qui nous permettent de connaître la prédication de la foi telle qu'elle fut au cours des âges. Cette tradition peut être appelée règle de foi éloignée, en ce sens qu'elle est un moyen nous permettant d'arriver à la connaissance de la règle de foi prochaine, qui est l'enseignement de l'Église ». P. 2 sq. Deneffe estime que ce qui a obscurci la notion de tradition au cours des trois derniers siècles, c'est la tendance de beaucoup de théologiens à ne voir dans la tradition que la règle de foi éloignée et surtout la juxtaposition des *loci :* tradition, Église, conciles, papes, chez Melchior Cano. On a vu, par les exposés antérieurs, que cette appréciation de Deneffe, tant au sujet de la notion de la règle de foi prochaine et éloignée qu'au sujet des imprécisions théologiques des siècles derniers, est vraie en substance.

2. *J. Ranft : Der Ursprung des katholischen Traditionsprincips.* — L'ouvrage de Ranft est beaucoup plus considérable. Dès les premières pages de son livre, Ranft déclare concevoir la tradition comme « la transmission légitime de la révélation primitive ». Sa définition englobe donc l'Écriture. Si l'on a notionnellement séparé Écriture et Tradition, c'est pour « sauvegarder l'antique fondement de la foi catholique, contre ceux qui voulaient limiter à la seule Écriture la source de la connaissance religieuse ». P. v. L'auteur se pose une question de fait : quelle place attribuer à la tradition dans la religion chrétienne primitive? Pour répondre à cette question, il ne se contente pas d'interroger les livres du Nouveau Testament, il donne à son enquête les plus vastes proportions. L'étude est divisée en six parties : 1. Essais de démonstration du principe catholique de la tradition, qui ont été tentés depuis la fixation de ce concept au concile de Trente; 2. Analogies dans les religions non chrétiennes au principe catholique de la tradition; 3. Conception juive de la tradition; 4. L'idée de la tradition dans l'hellénisme; 5. Connexion des concepts de dépôt et de tradition dans les littératures juive et hellèniste; 6. Enfin — conclusion de l'étude — principe de tradition dans le christianisme primitif. De ce travail important, nous avons, au cours de notre exposé, détaché les idées les plus saillantes au point de vue théologique. Mais le simple résumé qu'on vient d'en faire montre que l'ouvrage de Ranft déborde singulièrement les cadres d'une étude théologique.

Ni Ranft, ni Deneffe n'ont apporté de nouvelles précisions. Deneffe lui-même qui a voulu faire œuvre strictement théologique, semble s'être inspiré de Billot qu'il nomme à peine une fois, mais dont il a tiré à coup sûr le meilleur de son exposé didactique.

V. Brève synthèse théologique. — On s'arrêtera aux quatre points suivants : 1° Tradition et révélation; 2° Tradition et magistère; 3° Tradition et Écriture; 4° Tradition : immutabilité et progrès.

1° *Tradition et révélation.* — Thèse i. — Il n'existe à proprement parler qu'une seule source de la foi, c'est la révélation; mais la révélation a été transmise aux hommes de deux façons : soit par écrit, soit de vive voix. Le premier mode de transmission s'appelle l'Écriture et, parce que l'Écriture est rédigée sous l'inspiration du Saint-Esprit, l'Écriture sainte. Le second mode s'appelle la tradition. Sous cet aspect du mode de transmission, on peut donc aussi, mais moins proprement, parler de *deux sources* de la foi. *Fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quæ in verbo Dei* scripto *vel* tradito *continentur... Conc. Vatic.*, sess. iii, c. iii, Denz.-Bannw., n. 1792.

Thèse ii. — Les enseignements transmis par manière de tradition orale s'appellent légitimement *les* traditions et constituent l'objet de *la* tradition : c'est ce que les théologiens appellent la « tradition objective ». Ces enseignements ne sont pas uniquement des vérités à croire, mais ce peuvent être également des institutions, des pratiques, des préceptes. Ainsi « les traditions » ne s'originent pas nécessairement toutes à la révélation divine : pour légitimer leur appellation, il suffit qu'elles soient transmises par une voie différente de l'Écriture sainte.

Thèse iii. — Aussi, sous cet aspect, on distingue : les traditions s'originant à la révélation : traditions *divines* ou *divino-apostoliques;* et les traditions s'originant à une autorité *humaine :* traditions *simplement apostoliques* et traditions *ecclésiastiques.*

Les traditions divines ou divino-apostoliques sont celles qui ont été enseignées ou instituées par Jésus-Christ ou par les apôtres comme promulgateurs inspirés de la révélation divine : vérités ou institutions faisant partie du dépôt de la foi, par exemple, les dogmes à croire, la constitution hiérarchique de l'Église, les sacrements.

Les traditions humaines sont celles qui ont été introduites par l'autorité ou avec le consentement de l'autorité de ceux qui dirigent l'Église au nom du Christ, c'est-à-dire par les apôtres en tant que pasteurs chargés d'établir l'Église et de lui donner des lois, ou par leurs légitimes successeurs, papes et évêques.

S'il y a un doute sur l'origine divine d'une tradition, c'est le magistère de l'Église seul, manifesté sous une forme ou sous une autre, qui peut affirmer ou infirmer cette origine divine.

2° *Tradition et magistère.* — Thèse iv. — Envisagée au sens actif, la tradition, c'est-à-dire la transmission de vérités ou de préceptes, se confond formellement avec la prédication actuelle de l'Église, c'est-à-dire avec son magistère infaillible. Elle est la règle de la foi, règle unique et immédiate. Les documents renfermant la prédication antérieure de l'Église pourraient être considérés comme une règle *éloignée.*

Thèse v. — C'est donc essentiellement à la lumière de la prédication de l'Église, même simplement manifestée par la croyance unanime des fidèles, qu'il faut chercher à connaître la vérité, l'authenticité, le sens et la portée des traditions : vérités, faits, institutions ou préceptes. Autrement, aucune tradition reçue dans l'Église ne pourrait être acceptée avec une certitude garantie par l'assistance divine. On ne nie pas pour autant l'utilité considérable des sciences historiques ou philologiques pour établir exactement l'authenticité, l'intégrité des textes où se sont cristallisées les traditions et pour donner la signification exacte de certaines formules grammaticalement discutables. Ces sciences subordonnées sont un auxiliaire précieux au théologien dans l'étude de la tradition, comme elles le sont pour l'exégète dans l'interprétation de l'Écriture. Les exemples ne manquent pas pour illustrer ces vérités. La critique a rendu d'immenses services à l'étude de la tradition en discriminant les documents authentiques des documents interpolés ou supposés, par exemple les Fausses Décrétales, en montrant l'inauthenticité scripturaire du verset des trois témoins, en restituant au vi[e] siècle des écrits du pseudo-Aréopagite, etc.

Thèse vi. — La méthode à employer pour connaître la prédication de l'Église est donc la méthode théologique, se fondant sur l'autorité : *neque... fidei doctrina, quam Deus revelavit tanquam philosophicum inventum proposita est humanis ingeniis perficienda, sed tanquam divinum depositum Christi Sponsæ tradita, fideliter custodienda et infallibiliter declaranda. Conc. Vatic.*, sess. iii, constitution *De fide catholica*, c. iv, Denz.-Bannw., n. 1800. Une seule autorité suprême existe ici, l'autorité infaillible de l'Église, qu'il faut identifier avec l'autorité des conciles et des papes. L'autorité des Pères et des théologiens n'est qu'un argument pour trouver par delà l'enseignement patristique ou théologique, l'enseignement formel du magistère (ordinaire ou extraordinaire) de l'Église. Et, dans ce témoignage rendu par les Pères et les théologiens à l'enseignement infaillible de l'Église, on appliquera les règles formulées par saint Augustin et codifiées par Bossuet. La raison humaine (philosophie ou histoire) est également un moyen, mais purement subsidiaire et toujours sujet à caution, de parvenir à la connaissance de l'enseignement de l'Église.

3° *Tradition et Écriture sainte.* — Thèse vii. — Considérée formellement comme règle de la foi, la tradition possède sur l'Écriture sainte une *triple priorité*, de temps, de logique, de compréhension ou amplitude, d'objet.

1. Priorité de *temps*, puisque, même sous la Loi nouvelle, l'Église de Jésus-Christ a été constituée et s'est déjà conservée avant qu'aucun livre du Nouveau Testament ait vu le jour.

2. Priorité dans l'*ordre logique*, au point de vue de la connaissance que nous en avons. En considérant les documents de la tradition au simple point de vue historique, on trouve déjà en eux une certaine base à la démonstration critique ou philosophique de la crédibilité de l'Écriture. Mais, en considérant la tradition formellement ou théologiquement, on trouve en elle, c'est-à-dire dans le magistère infaillible de l'Église, le motif péremptoire et définitif qui nous procure une connaissance certaine du canon des Écritures, de l'authenticité, de l'intégrité, du caractère inspiré des Livres saints, ainsi que du sens exact de certains textes plus ou moins obscurs. Ce qui réserve la priorité relative des passages clairs qu'on peut utiliser historiquement dans l'apologétique.

3. Priorité de *compréhension.* L'objet de la tradition est souvent le même que le contenu de l'Écriture, car les mêmes vérités peuvent être transmises oralement sous l'assistance du Saint-Esprit et par écrit sous l'inspiration du même Esprit. Mais il y a des vérités et des institutions appartenant à l'objet de la tradition, qui ne sont pas contenus dans l'Écriture. *Hæc supernaturalis revelatio... continetur in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quæ ipsius Christi ore ab Apostolis acceptæ, aut (ab) ipsis Apostolis Spiritu Sancto dictante quasi per manus traditæ, ad nos usque pervenerunt. Conc. Vatic.*, sess. iii, c. ii; cf. *Conc. Trid.*, sess. iv, Denz.-Bannw., n. 1787 et 783. Ce qui n'empêche pas qu'une certaine priorité, même au point de vue de la compréhension, peut être attribuée à l'Écriture en ce qui concerne les *revelata per accidens*, c'est-à-dire les détails historiques, chronologiques, géographiques, etc., qui forment le cadre littéraire des vérités et des faits ayant trait au dogme ou à la morale.

4° *Tradition : immutabilité et progrès.* — Thèse VIII. — La doctrine de l'immutabilité de la foi a été promulguée au concile du Vatican en ces termes : *Sacrorum dogmatum is sensus perpetuo est retinendus, quem semel declaravit sancta mater Ecclesia, nec unquam ab eo sensu altioris intelligentiæ specie et nomine recedendum.* Sess. III, c. IV, Denz.-Bannw., n. 1800. Ou encore, au can. 3 : *Si quis dixerit fieri posse, ut dogmatibus ab Ecclesia propositis, aliquando secundum progressum scientiæ sensus tribuendus sit alius ab eo, quem intellexit et intelligit Ecclesia*, A. S. *Ibid.*, n. 1818. La tradition ne doit donc jamais admettre un progrès qui modifie le sens même de la vérité qu'elle propose à la foi des fidèles.

Thèse IX. — Mais un progrès réel est compatible avec l'immutabilité de la tradition : c'est celui qui se réalise au cours des siècles, principalement pour réfuter les hérésies, dans l'intelligence du dogme et, par voie de conséquence, dans sa formulation. Voir la fin du c. IV déjà cité de la sess. III du concile du Vatican. Ce progrès revêt deux formes, selon qu'il s'agit de vérités implicitement révélées, ou de vérités explicitement révélées. Pour les premières, il y a passage de l'implicite à l'explicite. Pour les secondes, il y a progrès simplement dans la manière de les exprimer.

Nous ne pouvons mieux conclure cette esquisse qu'en rappelant une phrase de Joseph de Maistre : « L'Église n'est point argumentatrice de sa nature; elle croit sans disputer... Mais, si l'on vient à contester quelque dogme, elle sort de son état naturel; étrangère à toute idée contentieuse, elle cherche les fondements du dogme mis en problème; elle interroge la tradition; elle crée des mots surtout, dont sa bonne foi n'avait nul besoin, mais qui sont devenus nécessaires pour caractériser le dogme et mettre entre les novateurs et nous une barrière éternelle. » J. de Maistre, *Du pape*, l. I, c. I.

I. OUVRAGES GÉNÉRAUX. — En plus des traités de théologie fondamentale, on devra consulter : Melchior Cano, *De locis theologicis*, Venise, 1759; Bellarmin, *Controversiæ, De verbo Dei*, l. IV, *De verbo Dei non scripto*, Ingolstadt, 1599; Billuart, *De fide et regulis fidei*, Wurtzbourg, 1758; Wirceburgenses (Kilber), *Tractatus de principiis theologicis...*, Paris, 1852; Franzelin, *De divina traditione et Scriptura*, Rome, 1875; C. Schrader, *De theologico testium fonte deque edito fidei testimonio seu traditione commentarius*, Paris, 1878; Perrone, *Tractatus de locis theologicis*, dans les *Prælectiones*, t. IV, Paris, 1886; le même, *Il protestantismo e la regola di fede*, tr. fr., Paris, 1854; De San, *De divina traditione et Scriptura*, Bruges, 1903; J.-V. Bainvel, *De magisterio vivo et traditione*, Paris, 1905; Billot, *De immutabilitate traditionis contra novam hæresim evolutionismi*, Rome, 1904 (1922); J. Muncunill, *Tractatus de locis theologicis*, Barcelone, 1916; A. Vacant, *Études théologiques sur les Constitutions du concile du Vatican*, Paris, 1895, t. I, a. 68 et surtout a. 69, p. 360-379; le même, *Le magistère ordinaire de l'Église et ses organes*, Paris, 1887; R. Bernard, O. P. (dans *Somme théol.*, éd. de la *Revue des jeunes*), *La foi*, t. I, Paris, 1939, append. II, § IV, *La tradition des choses de la foi*, p. 357-385; § V, *L'explication des choses de la foi*, p. 385-428.

II. OUVRAGES SPÉCIAUX. — Plusieurs ouvrages sur la tradition dans les premiers siècles avaient été publiés au cours des cinquante dernières années : Mgr Brunhes, *L'idée de tradition dans les trois premiers siècles*, dans la *Revue pratique d'apologétique*, 1906, t. II, p. 54, 114; P. de Labriolle, *L'argument de prescription* dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, 1906, t. XI, p. 408 sq.; dom Reynders, *Paradosis. Le progrès de l'idée de tradition jusqu'à saint Irénée*, dans les *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 1933, t. V, p. 155 sq.; M. Winkler, *Der Traditionsbegriff des Urchristentums bis Tertullian*, Munich, 1897. La matière de ces diverses études a été depuis englobée dans l'ouvrage plus considérable de Damien van den Eynde, *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*, Paris-Gembloux, 1933. (Nous nous sommes beaucoup servi de cet ouvrage dans la première partie de ce travail, mais un certain nombre de ses références n'ont pu être identifiées dans la Patrologie de Migne.)

Sur la valeur de l'argument du « sens des fidèles », c'est-à-dire de la croyance unanime de l'Église enseignée, à la thèse XII de Franzelin, on ajoutera : Van Laak, *Theses quædam de Patrum et theologorum magisterio necnon de fidelium sensu*, Rome, 1906.

En dehors d'Auguste Deneffe, S. J., *Der Traditionsbegriff*, Munster-en-W., nous ne connaissons pas d'ouvrage spécial exposant la doctrine de la tradition du IVe au XXe siècle. On se reportera encore aux ouvrages d'ensemble, dont on extraira ce qui concerne la tradition, par exemple : M. Kleutgen, *Die Theologie der Vorzeit*, surtout la 2e édition, Munster-en-W., 1874; Tixeront, *Histoire des dogmes*, 3 vol., Paris, 1921; Scheeben, *La dogmatique*, tr. fr., Paris, 1877, t. I, § 1-37; Schwane, *Hist. des dogmes*, tr. fr., Paris, 1886, 1903-1904 : t. I, § 75; t. II, § 89-90; t. III, § 111; t. IV, § 40-43.

Sur le concept de tradition dans les religions non chrétiennes, l'ouvrage de Ranft cité au cours de l'article, doit être consulté.

Sur l'immutabilité et le progrès dans la tradition, on se reportera à l'art. DOGME. Signalons ici : A. de la Barre, *La vie du dogme catholique*, Paris, 1898, et Prunier, *Évolution régulière et immutabilité de la doctrine religieuse dans l'Église*. Voir aussi les ouvrages cités au cours de l'article et les deux articles *Tradition* publiés dans le *Dict. apol. de la foi catholique*.

A. MICHEL.

TRADITIONALISME. — Le traditionalisme, tel qu'il a été condamné par le concile du Vatican, est l'erreur « qui admet dans l'homme une véritable impuissance physique à parvenir soit à la connaissance, soit à la certitude de l'existence de Dieu, indépendamment de la révélation ». DIEU, col. 806. Cette affirmation repose sur l'idée plus générale qu'une révélation primitive fut absolument nécessaire au genre humain pour acquérir les vérités fondamentales de l'ordre métaphysique, moral et religieux.

Le traditionalisme a été exposé dans ses grandes lignes à l'art. DIEU, t. IV, col. 806-810.

Mais on devra se reporter également, pour en comprendre la condamnation, à la mise au point du sens précis de la définition du concile du Vatican. *Id.*, *ibid.*, col. 824-871. Toutefois, le § 2 de la col. 846 devra être complété par l'explication authentique donnée par Pie X du *certo cognosci, adeoque demonstrari*, dans le *Jusjurandum contra errores modernistarum*, Denz.-Bannw., n. 2145, sans toutefois que cette explication fasse de la « démonstrabilité » de l'existence de Dieu un article de foi; elle n'est qu'une certitude théologique.

Le traditionalisme est connexe au fidéisme qui en est l'aboutissement nécessaire. Sur le fidéisme, on se reportera à l'art. FOI, t. VI, col. 171 sq.; et plus particulièrement col. 188-191.

Des monographies ont été consacrées ici aux principaux représentants de l'école traditionaliste. Voir BONALD, t. II, col. 858 sq.; BAUTAIN, *ibid.*, col. 481. On notera que le récit des incidents de Strasbourg, tel qu'on le trouve dans l'ouvrage l'abbé de Régny, *L'abbé Bautain, sa vie et ses œuvres*, Paris, 1884, n'est pas impartial. Les documents de l'affaire, tels qu'ils existent aux archives de l'évêché de Strasbourg, ont été publiés sommairement par l'*Ami du Clergé*, 1937, p. 622-624. Voir également BONNETTY, t. II, col. 1019 sq.; LAMENNAIS, t. VIII, principalement col. 2510-2515. Gratry ne saurait être incriminé, voir ce vocable, t. VI, col. 1757 sq., bien que son affirmation du pouvoir qu'a la raison de démontrer l'existence de Dieu soit singulièrement minimisée par les conditions qu'il met à cette connaissance.

A. MICHEL.

TRADUCIANISME. — L'erreur du traducianisme se rattache au problème général de l'origine de l'âme, problème déjà envisagé à diverses reprises à AME, t. I, col. 977 sq. — I. Aperçu général du problème

de l'origine de l'âme. II. Le traducianisme en Occident (col. 1354). III. Conclusion doctrinale (col. 1360).

I. Aperçu général du problème de l'origine de l'ame. — Cette synthèse préalable est indispensable à l'intelligence de la position adoptée par les traducianistes. Trois courants principaux ont dirigé les hypothèses philosophiques.

1° Les matérialistes font dériver l'âme de la matière seule, soit par voie de transformation ou de sélection naturelle, soit encore en faisant de la pensée un simple produit du cerveau. Voir Transformisme, ci-dessous, et Matérialisme, t. x, col. 316 sq. A ce dernier article, on a rappelé les condamnations portées par l'Église.

2° D'autres voient en Dieu le principe de l'existence des âmes. Plusieurs systèmes se branchent sur ce courant.

1. L'*émanatisme* fait dériver l'âme de Dieu par une division ou surtout par une sorte de diffusion de la substance divine. La thèse émanatiste s'apparente d'une part aux idées platoniciennes, d'autre part, au manichéisme.

Les néoplatoniciens, Plotin en particulier, enseignent que l'âme procède de Dieu par une série d'intermédiaires, comme le rayon procède de la source lumineuse. La substance divine émet ainsi de sa plénitude les âmes humaines qui, sans être Dieu, ont cependant en Dieu leur subsistence et leur principe. Voir Platonisme, t. xii, col. 2277 sq. Mais, parce qu'elles ont péché, ces intelligences ont été déchues de leur état primitif et ont été alourdies par la matière corporelle. Ainsi y a-t-il dans l'homme un double élément, l'intelligible et le sensible, l'âme spirituelle et le corps. L'influence de ces idées se retrouve dans les premiers siècles du christianisme. *Ibid.*, col. 2281. Peut-être même explique-t-elle certaines obscurités des Pères des trois premiers siècles sur l'origine des âmes. Voir spécialement, pour Clément et Origène, Platonisme, col. 2306. La pensée d'Arnobe n'en est certainement pas exempte. Voir plus loin.

Les sectes manichéennes ont fait de l'émanatisme un élément essentiel de leur dualisme. Pour l'Orient, voir l'indication de Némésius, *De natura hominis*, 2, *P. G.*, t. xl, col. 576 A. En Occident, le priscillianisme l'adopta. Le *Libellus* de Pastor déclare contre les priscillianistes que « l'âme de l'homme n'est pas une substance divine, une partie de Dieu, mais une créature créée par la volonté divine ». Denz.-Bannw., n. 20; cf. can. 11, *ibid.*, n. 31. Le concile de Braga de 561 anathématise « quiconque, avec Manès et Priscillien, croit que les âmes humaines ou les anges procèdent de la substance de Dieu ». Can. 5, *ibid.*, n. 325. Le symbole de saint Léon IX professe que « l'âme n'est pas une parcelle de la divinité ». *Ibid.*, n. 348. Au Moyen Age, maître Eckart semble bien avoir conservé quelque chose de cette mentalité; voir prop. 10 et art. 2, *ibid.*, n. 511 et 527; et ici t. iv, col. 2066. A l'époque de la Renaissance, l'émanatisme s'est mué en une théorie panpsychiste, très voisine de l'ancienne doctrine des stoïciens. Sur cette doctrine stoïcienne, voir Ame, col. 977. Dieu serait le principe actif et intelligent du monde avec lequel il ne fait qu'un. Il est le pur éther uni à la matière, à laquelle il communique mouvement et vie. Il est la forme immanente du monde et non son principe extrinsèque. Les âmes sont des participations de cette âme universelle, des souffles sortis du feu divin primitif. Le panpsychisme moderne reprend sous une forme à peine différente cette ancienne conception stoïcienne du monde : le monde s'explique par un psychisme universel comportant une infinité de degrés. L'âme humaine appartient à un degré supérieur de cette réalité psychique qui se trouve à la source de toute réalité. On en vient ainsi à une sorte de semipanthéisme, doctrine sous-jacente aux conceptions cosmiques de Bernardin Telesius et de Campanella. Plus d'un auteur moderne (Paulsen, Höffding, Fouillée) s'en inspirent. L' « élan vital » qui est à la base de la métaphysique bergsonienne avait fait accuser de panpsychisme panthéiste l'éminent philosophe, qui s'en est vivement défendu. Cf. *Lettre au P. de Tonquédec*, dans les *Études*, 1912, t. i, p. 515.

Ces conceptions émanatistes n'ont jamais été accueillies dans l'enseignement catholique. Les Pères les ont toujours rejetées. Les conciles ont condamné les priscillianistes et les manichéens qui s'en inspiraient. Les théologiens, notamment saint Albert le Grand, saint Bonaventure, saint Thomas d'Aquin, Duns Scot, dans leurs commentaires sur les Sentences, les ont directement réfutées. Sous la forme plus générale que leur a donnée le panthéisme hégélien au xixe siècle, le concile du Vatican les a anathématisées. Sess. iii, const. *de fide catholica*, c. i, n. 1; can. *De Deo rerum omnium creatore*, can. 4, Denz.-Bannw., n. 1782, 1804. Voir ici Création, t. iii, col. 2182-2183; 2186-2188.

2. Le *préexistentianisme* (doctrine de la préexistence des âmes) admet, pour expliquer l'origine des âmes, non une émanation de la substance divine, mais une véritable création, antérieure à la formation du corps. La création peut être immédiate, c'est-à-dire, faite par Dieu lui-même; ou médiate, c'est-à-dire réalisée par le moyen d'intermédiaires, les anges. Nos théologiens en parlent sous ces deux formes.

Comme dans la théorie précédente, c'est parce qu'elles ont péché que certaines âmes sont enfermées en des corps : elles doivent y expier leurs fautes antérieures. Le dualisme manichéen qu'on découvre fréquemment dans l'émanatisme est ici éliminé; mais la conception fondamentale reste encore fidèle à la métaphysique platonicienne. On attribue généralement la doctrine de la préexistence des âmes à Origène, voir Platonisme, t. xii, col. 2308; mais Origène paraît plutôt avoir hésité en face du problème, n'osant prendre position en faveur d'aucune hypothèse. Cf. Ame, t. i, col. 996, et Origène, t. xi, col. 1533-1534. Les controverses origénistes montrent toutefois que le préexistentianisme fut attribué à l'enseignement d'Origène. Voir la lettre de Justinien (543) et les anathématismes qui en furent la suite au concile particulier de Constantinople (553); cf. Origénisme, t. xi, col. 1578, 1581-1588. Les Pères latins ne font mémoire de la préexistence des âmes que pour la rejeter avec l'émanatisme au nom de la foi catholique. Voir plus loin les références. Le document le plus intéressant à ce sujet est la lettre de saint Léon Ier à Turribius d'Astorga, *Epist.*, xv, où, après avoir réprouvé l'émanatisme, n. 5, le pape condamne le préexistentianisme, n. 10. *P. L.*, t. liv, col. 682 BC, 684 C-685 A.

Du point de vue du péché originel, l'hypothèse d'une préexistence des âmes pouvait présenter l'avantage de « disculper » Dieu de toute compromission à l'égard de la faute originelle qui souille l'âme par le seul fait de la génération.

3. Le *créatianisme* est la seule explication retenue par l'enseignement catholique. Les âmes sont créées par Dieu au moment même de leur infusion au corps. Il semble que cette vérité doive être déduite de l'affirmation du Ve concile du Latran : « en proportion de la multitude des corps auxquelles elle est *infusée*, (l'âme) est numériquement multipliable et multipliée et devant toujours se multiplier », rapprochée du symbole de Léon IX confessant que « l'âme n'est pas une partie de Dieu, mais qu'elle est créée de rien ». Denz.-Bannw., n. 738 et 348. Cf. Forme du corps humain, t. vi, col. 566. La certitude du créatianisme sera la conclusion de cet article.

3° Le *traducianisme* a suivi une voie moyenne : l'âme

est transmise par les parents en même temps que le corps. Bien que le terme *traduciani* ait été inventé par les pélagiens pour désigner les catholiques, partisans de la transmission du péché originel dans l'âme des descendants d'Adam par la voie de la génération, voir saint Augustin, *Opus imperf. cont. Julianum*, l. I, n. 6, *P. L.*, t. XLV, col. 1053, l'hypothèse traducianiste remonte bien plus haut que la controverse pélagienne. C'est toutefois la controverse pélagienne qui a suscité autour d'elle, sinon la bienveillance, du moins une attention plus marquée des docteurs catholiques.

Elle se présente sous deux formes. A tendance matérialiste, elle enseigne que l'âme est virtuellement contenue dans le germe corporel; c'est la doctrine que Tertullien semble avoir préconisée. A tendance spiritualiste, elle imagine dans la génération corporelle une sorte de transfusion de l'âme des parents ou encore une vertu créatrice de l'âme, vertu créatrice reçue du Créateur lui-même. Sous sa forme spiritualiste, elle a reçu des auteurs modernes le nom de *générationisme*.

Le traducianisme spiritualiste prétend bien ne pas s'éloigner du dogme catholique de la création de toutes choses par Dieu : d'après ses partisans, les âmes individuelles doivent encore être dites créées par Dieu, tout au moins par le seul fait que l'âme du premier homme a été créée. Il en résulte, soit dans l'exposé de leur thèse, soit dans la réfutation qu'en ont faite les théologiens, certaines imprécisions ou ambiguités dont le lecteur averti doit tenir compte.

En s'appuyant sur les manifestations d'hérédité que révèle l'étude de la psychologie humaine, le traducianisme prétend expliquer, mieux que tout autre système, la présence dans l'homme du déséquilibre moral qui manifeste la faute originelle. Si Dieu ne peut être tenu pour responsable de la souillure de l'âme, il faut que cette âme souillée de la tache originelle vienne des parents eux-mêmes. Transmettant la vie du corps, ceux-ci transmettent simultanément la vie de l'âme et, avec cette vie, la tare qui s'y attache après la faute du premier homme. Ainsi est fournie une réponse péremptoire aux difficultés qu'avait jadis soulevées Pélage.

Rien d'étonnant qu'un certain nombre de Pères (la majeure partie des Occidentaux, affirme saint Jérôme, non sans la pointe d'exagération qui lui est familière, *Epist.*, CXXVI, 1, *P. L.*, t. XXII, col. 1086) aient accepté ou plutôt envisagé comme plausible cette explication facile. En Orient, Apollinaire est surtout incriminé, sans doute parce que, voulant étayer son système christologique, il sépare l'âme de l'esprit et en fait une « âme charnelle ». Cf. Pseudo-Athanase, *Cont. Apoll.*, l. II, n. 8, *P. G.*, t. XXVI, col. 1143 C. Voir, outre saint Jérôme, *loc. cit.*, Némésius, *De anima* (dans les œuvres de saint Grégoire de Nysse), serm. I, *P. G.*, t. XLV, col. 206 D. Certains auteurs ont accusé saint Grégoire de Nysse. Quelques expressions de ce Père pourraient à la rigueur être interprétées en un sens traducianiste; cf. *De hominis opificio*, c. XXIX, *P. G.*, t. XLIV, col. 235 D; mais le sens créatianiste est plus obvie. Saint Thomas, *De potentia*, q. III, a. 9, après Gennade, *De eccl. dogm.*, c. XIV, *P. L.*, t. LVIII, col. 984 B, indique, parmi les traducianistes, un certain *Cyrillus*. L'identification nous paraît impossible. Par contre, l'ensemble des Pères grecs affirment nettement que les âmes sont créées par Dieu. Citons : S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XXXVII, n. 15, *P. G.*, t. XXXVI, col. 300 C; *Carmina moralia : in laudem virginitatis*, ṽ. 393, t. XXXVII, col. 551; S. Cyrille d'Alexandrie, *In Joannem*, l. I, c. XIX, t. LXXIII, col. 124 sq.

C'est donc seulement en Occident que l'étude du traducianisme présente quelque intérêt.

II. Le traducianisme en Occident. — 1° *Avant la controverse pélagienne.* — Tertullien a nettement enseigné le traducianisme; mais son traducianisme est entaché de matérialisme. On sait que Tertullien conçoit l'âme comme une substance « corporelle ». L'âme est donc transmise comme le corps et avec lui; et, comme lui, elle est douée de sexe. *De anima*, IX, XIX, XX, XXII, XXVII, XXXVI, *P. L.*, t. II (1844), col. 658 C, 681 C-682 A, 683 A, 686 A, 694 C-695 A, 712 AB. Voir Tertullien, col. 153. Contre un tel traducianisme, saint Augustin s'insurge. *Epist.*, CXC, n. 14, *P. L.*, t. XXXIII, col. 861.

Arnobe a été compté à tort parmi les traducianistes. Sa pensée sur l'origine des âmes est très complexe, voir t. I, col. 999. Il semble admettre qu'elles ont été créées par un intermédiaire. *Adv. gent.*, l. II, n. 36, *P. L.*, t. V, col. 866 A. Voir ici Arnobe, t. I, col. 1986.

Lactance a pareillement été accusé à tort. Voir t. VIII, col. 2442. Il enseigne explicitement le créatianisme. *De opificio Dei*, c. XIX, *P. L.*, t. VI, col. 73.

Si la pensée de saint Hilaire de Poitiers a paru discutable à un critique allemand, Beck, il ne semble pas qu'on doive s'attarder à cette controverse. Hilaire est nettement créatianiste. *De Trinitate*, l. X, n. 20, 22, *P. L.*, t. X, col. 358 A, 359 A. Voir Hilaire *(Saint)*, t. VI, col. 2419.

Avec plus de vraisemblance, on doit ranger parmi les traducianistes Lucifer de Cagliari et ses disciples. Voir t. IX, col. 1039.

Une note de l'éditeur attribue l'erreur traducianiste à saint Philastre de Brescia, *De hær.*, c. CXI, *P. L.*, t. XII, col. 1233 A, note *a*. Avec plus d'objectivité, Bellarmin explique que Philastre fait erreur en accusant d'hérésie ceux pour qui l'âme « spirituelle » n'est pas la grâce du Saint-Esprit. Il ne s'agit pas ici de traducianisme. *Controv.*, XIX, *De amissione gratiæ*, c. XI (éd. Vivès, t. V, p. 363). On a vu à l'art. Ame *(chez les Pères des trois premiers siècles)* des formules analogues à celle que préconise Philastre. Cf. S. Augustin, *De civ. Dei*, l. XII, c. XXIII, *P. L.*, t. XLI, col. 373.

En somme, des indications vagues, à part l'erreur formelle de Tertullien. Rufin cite nommément Tertullien et Lactance et, ajoute-t-il, peut-être quelques autres. *Apol. ad Anastasium*, n. 4, *P. L.*, t. XXI, col. 626 AB. Lui-même a été hésitant et il l'avoue dans cette défense personnelle. Saint Jérôme n'a pas manqué de relever ce point d'hésitation. *Cont. Rufinum*, l. III, n. 28, 30, *P. L.*, t. XXIII, col. 477, 479; cf. l. II, n. 8, col. 430 A. Dans sa lettre CXXVI, saint Jérôme, on l'a vu, accuse, sans préciser davantage, « la majeure partie des Occidentaux ». L'exagération est manifeste. Ailleurs, il se contente de relater l'opinion traducianiste, tout en la déclarant incompatible avec la doctrine catholique. *Ad Pammachium*, n. 21, *P. L.*, t. XXIII, col. 371 A; *In Ecclesiasten*, XII, *ibid.*, col. 1112 B et dans le *Cont. Rufinum, loc. cit.* L'auteur du *De origine animarum*, qui fait dialoguer Augustin et Jérôme sur l'origine des âmes, attribue le traducianisme à Apollonius (de Tyanes), à Tertullien, à Pompée (?), à Arnobe, à Lactance et à Apollinaire. Voir *P. L.*, t. XXX, col. 270. La profession de foi de Bachiarius, n. 4, accuse encore une certaine hésitation : « L'âme est faite, mais d'où est-elle faite, je l'ignore », *P. L.*, t. XX, col. 1030 A, « sans pour autant donner la main à ceux qui prennent plaisir à enseigner que l'âme est engendrée par une sorte de transfusion ». Col. 1031 AB. Par contre, saint Ambroise enseigne formellement la création des âmes. *De Noe et arca*, c. IV, n. 9, *P. L.*, t. XIV (1845), col. 366. Voir aussi le pseudo-Ambroise, *De Trinitate*, c. XIII, *P. L.*, t. XVII, col. 553 B.

2° *La controverse pélagienne et les hésitations d'Augustin.* — Si le traducianisme a pris un certain relief dans l'histoire des idées, c'est à l'autorité de saint Augustin qu'il le doit. Non que l'évêque d'Hippone ait enseigné cette doctrine; mais le traducianisme, qu'il avait d'abord réprouvé, lui parut ensuite une explication plausible de la transmission du péché originel. En bref, voici la position d'Augustin : il rejette formellement l'émanatisme; il condamne le traducianisme matérialiste de Tertullien, car l'âme, substance spirituelle, ne peut pas être le résultat de l'évolution de la matière; mais il s'arrête avec une certaine complaisance sur le traducianisme spirituel, l'âme des enfants venant de l'âme des parents. Il reste indécis devant les quatre solutions qui lui semblent plausibles; mais, même à la fin de sa carrière, il n'a jamais condamné absolument le génératianisme spirituel. Pour le développement de ces indications, voir AUGUSTIN *(Saint)*, t. I, col. 2359-2361. Cf. L. Janssens, *Summa theol.*, t. VII, *De hominis natura*, dissert. *de origine animarum*, p. 614-628.

L'influence de saint Augustin empêchera très certainement la réprobation formulée par Anastase II, voir plus loin, d'avoir son plein effet dans l'enseignement catholique. Saint Fulgence reconnaît les hésitations d'Augustin, *De vera prædest.*, l. III, n. 28, *P. L.*, t. LXV, col. 666 BC. Lui-même déclare que rien, dans l'Écriture, ne lui semble condamner le génératianisme. *Epist.*, XVI, n. 16, col. 441 C; cf. *De vera prædest.*, l. III, n. 29, col. 666 D; n. 21 et 32, col. 667 D, 668 AB. L'essentiel pour Fulgence est de conserver et de confesser le dogme du péché originel. Saint Grégoire le Grand lui-même, dans sa lettre à Secundinus, n'ose pas se prononcer : *Utrum ipsa (anima) ab Adam descenderit, an certe singulis detur, incertum remansit.* Question insoluble, conclut-il, d'après l'aveu des saints Pères eux-mêmes, *Epist.*, l. IX, LII, *P. L.*, t. LXXVII, col. 990 A. Saint Isidore de Séville, tout en inclinant personnellement en faveur du créatianisme, constate la divergence des opinions. Mais le traducianisme n'est pas noté par lui avec la même sévérité que l'émanatisme. Voir ISIDORE DE SÉVILLE *(Saint)*, t. VIII, col. 109 et la note 50 des *Isidoriana*, dans *P. L.*, t. LXXXI, col. 234 CD. Par contre le créatianisme est nettement enseigné par Prudence, *Carmen apotheosis*, ℣. 915, *P. L.*, t. LIX, col. 994 A; par Gennade, *De eccl. dogm.*, c. XIV et XVIII, *P. L.*, t. LVIII, col. 984 B et 985 A, et par Cassiodore qui rejette en propres termes le traducianisme. *De anima*, l. III, c. VII, *P. L.*, t. LXX, col. 1292.

3° *L'influence de saint Augustin au Moyen Age.* — L'influence de saint Augustin se fait encore plus ou moins sentir jusqu'au XIIIe siècle.

Le pseudo-Alcuin enseigne la création de l'âme par Dieu et cependant il confesse l'obscurité de la question touchant son origine. *Conf. fidei*, part. III, n. 30, *P. L.*, t. CI, col. 1075 D-1076 A. Même attitude chez Raban Maur qui, par respect pour la mémoire d'Augustin, hésite encore à condamner formellement le traducianisme. *De anima*, c. II, *P. L.*, t. CX, col. 1112 C. Une condamnation nette de l'erreur est toutefois formulée par Agobard de Lyon, qui enseigne la création de l'âme au moment de son infusion au corps. *Adv. Fredegisum*, n. 14, *P. L.*, t. CIV, col. 168 BC. Trois siècles plus tard, Werner, abbé de Saint-Blaise († 1126), traitant de l'origine de l'âme, reprend en partie les expressions mêmes de Raban Maur et confesse la création de l'âme par Dieu, bien qu'il déclare encore ignorer *unde illas Deus faciat* (voir ci-dessus la profession de foi de Bachiarius). *Deflorationes SS. Patrum*, l. II, dominica XVI, *P. L.*, t. CLVII, col. 1161. A la même époque, Odon de Cambrai († 1113), avec plus de netteté, réprouve le traducianisme en tant qu'explication de la transmission du péché originel. *De peccato originali*, l. III, *P. L.*, t. CLX, col. 1100-1102. Voir ici, t. XI, col. 933-934. Moins affirmatif est saint Benoît d'Asti, évêque de Segni, qui présente, en regard du traducianisme, le créatianisme comme *non inconveniens. In Gen.*, c. II, *P. L.*, t. CLXIV, col. 162 A. Un fragment attribué à Guillaume de Champeaux montre que, tout en rejetant le traducianisme, l'auteur l'excusait encore comme un moyen de disculper le Créateur de toute participation à la souillure de l'âme par le péché originel. *De origine animæ*, fragm. 2, *P. L.*, t. CLXIII, col. 1043 B. Rupert de Deutz réprouve, au nom de l'orthodoxie, le traducianisme; mais son argument montre qu'il le conçoit sous son aspect purement matérialiste : *Animas non ex traduce fluere, omnium orthodoxorum una est sententia, ne (quod ridiculum est) tot consequatur quotidie animas perire, quot pereunt semina. De Trinitate, in Gen.*, l. II, c. XXI, *P. L.*, t. CLXVII, col. 267 B. Hildebert du Mans rappelle l'hésitation de saint Augustin, mais adhère à la solution créatianiste de saint Jérôme : les âmes n'ont pas été créées simultanément dès l'origine (opinion d'Origène); elles ne sont pas communiquées par voie de génération; elles sont créées par Dieu au moment même où chaque corps est formé. *Tract. theol.*, c. XXV, *P. L.*, t. CLXXI, col. 1121 B. Avec Robert Pulleyn, la discussion proprement théologique élargit son champ : le traducianisme est longuement discuté et cette discussion aboutit à une confession en faveur du créatianisme. *Sent.*, l. II, c. VIII-IX, *P. L.*, t. CLXXXVI, col. 729-731.

La condamnation du traducianisme par les théologiens semble bien définitive, quelles que soient les formules adoucies que leur suggère encore le respect d'Augustin. Hugues de Saint-Victor use de formules de ce genre. Il expose *quod anima non sit ex traduce.* Les raisons qu'il tire de l'Écriture ne sont pas très convaincantes, non plus que l'exemple des végétaux qui se communiquent la vie sans se communiquer une âme. Mais seule la conclusion importe ici : PROBABILIUS *constat animas ex traduce non esse;* et encore : *Fides catholica* MAGIS CREDENDUM *elegit animas quotidie corporibus vivificandis sociandas de nihilo fieri quam secundum corporis naturam et carnis humanæ proprietatem de traduce propagari. De sacramentis*, l. I, part. VI, c. XXX, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 300 A, 300 D-301 A.

Alexandre de Halès pose la question du traducianisme dans sa *Summa theologica*, part. II, q. XLII, memb. 3, a. 3. Un argument de raison invoque la spiritualité et la simplicité de l'âme, compromise par le traducianisme. Un texte de l'Écriture, Eccle., XII, 7 (pris dans la Vulgate, car l'original n'a pas ce sens) — cité encore par nos auteurs les plus modernes — rappelle qu'à la mort « la poussière du corps retourne à la terre et l'esprit revient à Dieu qui l'a fait ». L'origine de l'âme est donc différente de celle du corps. Enfin l'autorité d'Hugues de Saint-Victor et même celle de saint Augustin sont contraires au traducianisme. Mais la conclusion est encore timide : *His et hujusmodi rationibus* PROBABILE *factum est animas ex traduce non esse, sed novas de nihilo creatas, novis quotidie corporibus de paterno semine in vulva formatis, ad vivificationem infundi.* Le souvenir d'Augustin impose encore une affirmation atténuée.

4° *Pierre Lombard et les maîtres du XIIIe siècle.* — Pierre Lombard prend nettement position. Il rejette avec force l'émanatisme, *Sent.*, l. II, dist. XVII, n. 2; mais, tout en marquant son hésitation quant au moment où fut créée l'âme du premier homme, *ibid.*, n. 3, il réprouve expressément le préexistentianisme et le traducianisme comme contraires à la doctrine catholique. *Catholica autem Ecclesia nec simul nec ex*

traduce factas esse animas docet, sed in corporibus per coitum seminatis atque formatis infundi et infundendo creari. Dist. XVIII, n. 8; cf. dist. XXXI, n. 1, 2. Désormais la voie est tracée. Certains théologiens, surtout dans l'école franciscaine (après Alexandre de Halès, on cite surtout Richard de Médiavilla et Pierre Auriol) éviteront de noter théologiquement le traducianisme; mais pour leur compte ils sont nettement créatianistes. D'autres n'hésitent plus à infliger au traducianisme une note sévère. Estius déclarera que « toute l'École a suivi le Maître des Sentences, saint Thomas et saint Bonaventure ». *In IIum Sent.*, dist. XVII, § 12.

Albert le Grand déclare que « selon la foi catholique et selon les philosophes, aucune âme n'est transmise, *nulla anima... ex traduce*, ni chez les plantes, ni chez les animaux, ni chez l'homme ». *In IIum Sent.*, dist. XVIII, a. 8. En réalité, Albert n'assimile pas l'âme végétative et animale à l'âme spirituelle. Les premières sont en puissance dans le corps, d'une manière dispositive; l'âme spirituelle est créée par Dieu. La préexistence des âmes est directement réfutée dans la *Summa theologica*, par t. II, tract. I, q. IV, memb. 1, a. 2, ad 3um.

Saint Bonaventure se demande si les âmes sont créées de la substance divine et répond négativement. *In IIum Sent.*, dist. XVII, a. 1, q. I, concl. Il rejette également la préexistence, dist. XVIII, a. 2, q. II, concl. A la q. III, une double conclusion : hérétiques ceux qui prétendent que les âmes ont été produites par des intelligences intermédiaires; quant au traducianisme, devant lequel jadis les docteurs et surtout saint Augustin ont hésité, les conséquences en sont « fausses et impies ».

On trouvera, en substance, les mêmes conclusions, encore relativement modérées, chez Richard de Médiavilla, *In IIum Sent.*, dist. XVII, q. II; Étienne Brulefer, dist. XVIII, q. VI; Gilles de Rome, dist. XVII, q. II, a. 2.

Mais, dès le XIIIe siècle, Moneta de Crémone, dans son traité *Adversus catharos et valdenses*, Rome, 1743, n'hésite pas à déclarer hérétiques les partisans du traducianisme, l. II, c. IV. C'est aussi la note théologique infligée par son frère en religion, saint Thomas d'Aquin.

Thomas d'Aquin traite du traducianisme et, en général, de l'origine des âmes, principalement en quatre de ses ouvrages : le commentaire sur le IIe livre des Sentences, la *Somme contre les gentils*, le *De potentia* et la *Somme théologique*. Dans le commentaire de la distinction XVII, il rejette l'émanatisme, q. I : l'âme ne vient pas de l'essence divine, a. 1; elle n'est pas le produit de la matière, a. 2. L'âme n'est pas une parcelle d'une âme universelle, q. II, a. 1; les âmes n'ont pas été créées avant les corps, a. 2; en Adam, l'âme et le corps ont été créés simultanément, q. III. Le terrain ainsi déblayé, le Docteur angélique aborde directement le problème du traducianisme, dist. XVIII, a. 1, et il le résout par la négative. Toutefois, par respect pour la mémoire d'Augustin, saint Thomas intercala dans son commentaire sur l'épître aux Romains, c. XIV, lect. 3, la remarque suivante : « Au temps d'Augustin, l'Église n'avait pas encore déclaré que l'âme n'était pas engendrée. » Éd. Vivès, t. XX, p. 584 *b*. — Dans la *Somme contre les gentils*, l. II, trois chapitres sont consacrés au traducianisme : réfutation de cette doctrine, c. LXXXVI; arguments en sa faveur, c. LXXXVIII; solution de ces difficultés, c. LXXXIX. — Dans le *De potentia*, l'auteur met en relief trois raisons principales qui suffisent, pour un esprit averti, à se persuader que le traducianisme a été condamné pour de sérieuses raisons. Mais il le traite encore ici d' « opinion ». Q. III, a. 9.

La *Somme théologique*, qui nous présente la pensée définitive de saint Thomas, est plus catégorique. Ia, q. CXVIII. Dans l'a. 1, saint Thomas concède que l'âme animale (sensitive) peut être dite engendrée : forme non subsistante, elle est tirée de la puissance de la matière par l'action du principe générateur. C'est la même doctrine qu'en des termes en apparence contraires avait proposée saint Albert le Grand. L'a. 2 aborde le problème du traducianisme. Après avoir déclaré *a fide alienam* l'hypothèse d'une création des âmes par les anges, saint Thomas se montre tout aussi sévère pour le traducianisme : « Affirmer que l'âme intellective est causée par le principe générateur, c'est équivalemment dire qu'elle n'est pas subsistante et que, par conséquent, elle est détruite à la mort du corps. Aussi *est-il hérétique* d'affirmer que l'âme intellective est transmise avec la semence humaine. » L'a. 3 rejette la création simultanée des âmes et leur préexistence.

La cause est désormais entendue : le consentement des théologiens manifeste suffisamment la pensée de l'Église et, au XVIe siècle, Melchior Cano pourra écrire : *Nunc autem, cum post ea tempora theologorum fidelium-que omnium consensu firmatum sit, animum non per generationem, sed per creationem existere, sine dubio ad fidem ista quæstio pertinet. Loc. theol.*, l. XII, c. XIV, ad 1um.

5° *Dernière controverse : Bellarmin.* — La doctrine luthérienne du péché originel fournit à Luther l'occasion de manifester quelque bienveillance au traducianisme (que Calvin, au contraire, réprouva énergiquement, *Comm. in Gen.*, c. III, dans *Corp. Reform.*, t. LI, col. 62). Le concile de Trente n'a pas jugé utile de relever ce point spécial. Mais, dans ses *Controverses*, Bellarmin n'a eu garde de l'omettre, *Contr.* XIV, *de amissione gratiæ*, l. IV, c. XI. Le grand controversiste relate, sur l'origine des âmes, les six opinions auxquelles se sont arrêtés philosophes ou théologiens. Le créatianisme est désormais, dit-il, la seule à laquelle puisse adhérer un catholique. Il n'est plus possible de s'en tenir à l'attitude hésitante prise jadis par saint Augustin. Le traducianisme est une erreur et, en sûreté de conscience, on ne saurait ne pas la réprouver. Il faut admettre que l'âme est non pas engendrée par les parents, mais créée par Dieu. Sans doute, il est difficile de trouver dans l'Écriture des textes bien démonstratifs, qui permettraient de condamner le traducianisme; tous montrent que Dieu a produit les âmes; mais le comment de cette production n'est pas indiqué et, à ne considérer que les textes scripturaires, on pourrait encore peut-être hésiter entre la création et la génération. C'est dans la tradition qu'il faut aller chercher l'argument convaincant contre le traducianisme : les Pères ont argumenté contre cette doctrine et enseigné le créatianisme. Augustin n'a hésité qu'en raison du péché originel. Les scolastiques professent nettement le créatianisme. Enfin le Ve concile du Latran, sous Léon X, enseigne l'infusion de chaque âme au corps qu'elle doit vivifier. Se plaçant au point de vue philosophique, Bellarmin démontre la vérité du créatianisme en raison de la spiritualité et de l'immortalité de l'âme humaine. Et finalement il répond à l'objection fondamentale des traducianistes. Sans doute, l'âme de l'homme ne vient pas d'Adam, mais elle est une partie de cet homme qui est engendrée d'Adam et, pour que le péché soit hérité d'Adam, il suffit que l'homme, dont l'âme est une partie, soit issu d'Adam par la voie de la génération naturelle. Ainsi l'homme est vraiment engendré d'Adam, mais son âme est directement créée par Dieu. Cf. J. de la Servière, *La théologie de Bellarmin*, Paris, 1908, p. 548-549.

Bellarmin trouva, au XVIIIe siècle, un contradicteur posthume en la personne du cardinal Noris. Emporté

par son admiration pour saint Augustin, Noris conteste qu'un argument de tradition puisse être invoqué en faveur du créatianisme. *Vindiciæ augustinianæ*, c. IV, § 3. L'argument présenté par Bellarmin aurait en effet peut-être gagné en valeur, si le théologien jésuite avait tenu compte du progrès inhérent à tout argument de tradition, surtout en une matière où la foi n'est pas directement engagée. Voir plus loin conclusion doctrinale.

6° *Les interventions du magistère.* — 1. *Avant le XIIIe siècle.* — Depuis longtemps l'Église avait manifesté le sentiment dont les théologiens se sont faits les interprètes. Les documents antipriscillianistes, affirmant contre l'émanatisme, la création des âmes par Dieu, étaient déjà une condamnation indirecte du traducianisme. Mais déjà le pape Anastase II (496-498) condamna directement l'opinion selon laquelle les parents *ut ex materiali fæce tradunt corpora, ita etiam vitalis animæ spiritum tribuunt.* Denz.-Bannw., n. 170. Plus tard, saint Léon IX, dans le symbole de foi qui porte son nom, confesse que « l'âme n'est pas une partie de Dieu, mais qu'elle est créée de rien et, avant le baptême, sujette au péché originel ». *Ibid.*, n. 348. C'était affirmer, à l'encontre de l'argument principal du traducianisme, que la souillure contractée par l'âme au moment de son infusion au corps, ne saurait être un obstacle à sa création par Dieu.

2. *Nouvelles interventions, aux XIVe et XVIe siècles.* — Au XIVe siècle, Benoît XII condamna l'erreur attribuée aux Arméniens : *Quod anima humana filii propagatur ab anima patris sicut corpus a corpore et angelus etiam ab alio* (a. 5), Denz.-Bannw., n. 533. Cf. a. 22 sur le préexistentianisme, *ibid.*, n. 550. Il semble bien qu'en ce texte les deux formes du traducianisme, matérialiste et spiritualiste, soient envisagées. Voir ici t. II, col. 697, et de plus la réponse des Arméniens, laquelle, par sa forme de protestation, manifeste à sa manière la doctrine reçue. *Art. cit.*, col. 701. Voir aussi à l'art. AME, t. I, col. 1019-1021.

On devra également tenir compte de la déclaration du Ve concile du Latran : « En proportion de la multitude des corps auxquels elle est *infusée* (l'âme) est numériquement multipliable et multipliée et devant toujours se multiplier. » Voir FORME DU CORPS HUMAIN, t. VI, col. 566. Ni préexistentianisme, ni traducianisme, mais création des âmes par Dieu et infusion de chaque âme au corps qu'elle doit animer : telle est la conclusion qui ressort avec évidence des documents précités.

3. *Interventions au XIXe siècle.* — Dans la première moitié du XIXe siècle, le traducianisme trouva un regain de vie avec Klee et Frohschammer en Allemagne, Ubaghs en Belgique et Rosmini en Italie. Klee, *Katholische Dogmatik*, Mayence, 1835, t. II, p. 234, et son disciple Barlepsch, *Anthropol. Christ. Dogmatik*, Munich, 1842, p. 60 sq., enseignèrent, comme une explication presque indispensable au dogme du péché originel, un traducianisme spiritualiste, l'âme des parents possédant la vertu de produire l'âme de l'enfant dans le corps engendré par eux. Voir t. VIII, col. 2359. Explication bien obscure que Frohschammer compléta d'une précision nouvelle : de l'acte générateur des parents l'homme est produit et selon le corps et selon l'âme en vertu d'une puissance créatrice secondaire, immanente à la nature humaine et communiquée à cette nature par Dieu dès la première origine des choses. Ainsi la génération est en réalité un acte créateur réalisé par la nature humaine, une création *ex nihilo*, en vertu de cette puissance créatrice secondaire communiquée par Dieu à l'humanité. *Ueber dem Ursprung der menschl. Seele*, Munich, 1854, mis à l'Index le 5 mars 1857. Cf. card. Katschthaler, *Theol. dogm.*, t. I, p. 454 sq.

Ubaghs, dans son *Anthropologia*, Louvain, 1848, p. 221, n. 428, avait émis une appréciation favorable au traducianisme. Au nom de Pie IX, le cardinal Patrizzi ordonna la correction du texte enseignant « la probabilité du traducianisme pour des raisons qu'on ne saurait négliger, surtout celles tirées de l'analogie de l'origine de l'homme et des autres animaux vivants ». Cf. Katschthaler, *op. cit.*

Quant à Rosmini, sa doctrine traducianiste est contenue dans la prop. 20 (de la série condamnée par le Saint-Office), dont le texte a été donné à ROSMINI, t. XIII, col. 2938. On se reportera surtout au texte italien original et au commentaire que nous en avons donné, col. 2939. Il convient pourtant de remarquer que la première constitution dogmatique *De fide*, préparée pour être soumise au concile du Vatican, ne contient, au c. XV, qui traite de l'origine de l'âme humaine, aucune condamnation du traducianisme. Texte dans Mansi-Petit, *Concil.*, t. L, col. 70-71. Dans la note des théologiens, se rapportant à ce passage, *ibid.*, col. 109, on le fait remarquer en propres termes. On avait songé, dit cette note, à insérer dans le texte une formule, indiquant *en passant* la création immédiate des âmes par Dieu. La formule n'aurait pas présenté cette vérité comme un dogme de foi, mais comme une doctrine commune et certaine, ce qui aurait suffi à couper court aux velléités de résurrection du traducianisme et du génératianisme. Finalement on décida de l'omettre, la définition conciliaire laissant la question dans l'état et avec le degré de certitude, où elle était jusque-là. Et cela à cause de l'attitude prise par Augustin et tant d'autres à sa suite dans la solution du problème. On sait d'ailleurs que cette partie de la première constitution ne fut pas discutée au concile.

III. CONCLUSION DOCTRINALE. — Afin de porter sur le traducianisme un jugement doctrinal motivé, il convient de peser la valeur des arguments versés dans le débat soit par les traducianistes eux-mêmes, soit par les théologiens et philosophes catholiques. Ces arguments sont ou d'ordre philosophique ou d'ordre théologique.

1° *Arguments philosophiques.* — 1. *La thèse traducianiste.* — Ces arguments ont été recueillis abondamment par saint Thomas et saint Robert Bellarmin, *loc. cit.* On peut condenser l'argumentation traducianiste en ces termes : « Si l'âme n'était pas transmise aux enfants par leurs parents, ceux-ci ne seraient pas en réalité leurs parents. Les parents, en effet, doivent engendrer *tout* l'homme et l'âme, dans l'homme, constitue l'élément spécifique. Le principe reconnu par toute l'École : *Omne agens agit sibi simile* doit trouver ici son application si l'on veut sauvegarder la continuité naturelle de l'espèce humaine. L'âme ne saurait être conçue comme un être adventice qui s'ajouterait au corps pour le perfectionner et, cependant, telle est bien l'idée que paraît laisser le créatianisme. » D'ailleurs, ajoutent les partisans modernes du traducianisme, « l'hérédité n'est pas seulement d'ordre physiologique, elle est encore d'ordre psychologique, comme l'atteste l'expérience de chaque jour. Et s'il fallait accorder quelque attention à l'objection formulée par les créatianistes, l'impossibilité pour un agent matériel comme le sperme humain d'atteindre causativement l'être spirituel qu'est l'âme, on devrait répondre (thèse de Frohschammer) que l'opération de l'agent principal, Dieu, peut et doit, dans la génération humaine, dépasser les possibilités de la cause instrumentale. »

2. *La réponse créatianiste.* — Toute cette argumentation, répliquent les créatianistes, repose sur une conception philosophiquement erronée du composé humain. Ame et corps ne doivent pas être conçus comme deux substances complètes dont l'union cons-

tituerait la nature humaine. La nature humaine, comme toute nature créée, est substantiellement une *(ens et unum convertuntur)* et ne saurait, en elle-même, admettre une union simplement accidentelle de ses éléments essentiels. L'âme et le corps sont donc deux substances partielles, incomplètes, métaphysiquement ordonnées l'une à l'autre, l'âme au corps comme sa forme substantielle, le corps à l'âme comme la matière à laquelle l'âme donne précisément d'être corps humain. L'âme n'est donc pas un élément adventice créé pour un corps déjà existant : l'âme est partie constitutive et essentielle, mais formelle et perfective, d'une matière dont le corps est l'élément matériel et perfectible. Loin que l'âme « s'ajoute » au corps, c'est le corps qui existe par l'âme et la génération même du corps exige la présence formatrice de l'âme. Voir Forme du corps humain, t. vi, col. 569-573.

Cet ordre transcendental du corps à l'âme et de l'âme au corps explique l'influence réciproque du physique sur le mental, du psychique sur le physiologique; d'autant que la connaissance intellectuelle ayant comme point de départ, dans l'état présent de l'âme unie au corps, la connaissance sensible et les émotions affectives, les transmissions héréditaires d'ordre physiologique ont leur répercussion nécessaire sur l'ordre psychologique. Il n'est donc pas nécessaire, pour expliquer les cas d'hérédité d'ordre psychique, de recourir à l'hypothèse de la génération de l'âme spirituelle par les parents eux-mêmes. Bien plus, l'unité substantielle de l'être humain explique aussi que, nonobstant la création de l'âme par Dieu au moment de son infusion au corps qu'elle *constitue* par son union à la matière, l'exigence de cette âme, exigence posée par l'acte générateur lui-même, suffit à faire de cet acte une cause dont l'effet est, non pas le corps considéré séparément de l'âme, mais le composé lui-même réalisé dans sa totalité par l'âme spirituelle et le corps animé. A l'égard de l'âme, les parents sont cause instrumentale *dispositive*, disons mieux, *exigitive;* leur qualité de générateurs de *tout* l'homme est ainsi justifié et la vérité de l'assimilation de l'effet à la cause est pleinement sauvegardée : « La formation d'un homme consiste dans l'union — le mot *unition* serait plus expressif — d'une âme raisonnable à la matière fournie par les parents. Or cette union est l'œuvre de Dieu sans doute, car Dieu est l'auteur de la création de l'âme; mais elle est aussi l'œuvre des parents, car leur acte générateur est la cause déterminante de l'acte créateur. Donc les parents sont causes de la naissance d'un être humain. » Card. Mercier, *Psychologie*, t. ii, p. 336. La thèse catholique admet donc que l'agent matériel constitué par le sperme viril fécondant l'ovule de la mère agit à titre de cause instrumentale, non pas créatrice, mais simplement dispositive à l'égard de la production de l'âme par Dieu; elle confesse que l'opération de l'agent principal dépasse ici les possibilités de la cause instrumentale. Mais Frohschammer va à l'encontre des principes métaphysiques les mieux établis en réduisant l'intervention divine à une puissance créatrice secondaire communiquée à l'acte humain générateur. La puissance créatrice, comme telle, ne saurait être communiquée à une créature.

Les difficultés étant ainsi écartées, les créatianistes passent à l'attaque. Résumant la pensée des grands scolastiques et spécialement de saint Thomas, le cardinal Mercier pose en principe que le traducianisme matérialiste (à la façon de Tertullien) est « incompatible avec la spiritualité de l'âme. Si la semence corporelle qui provient des parents pouvait servir à former l'âme de l'enfant : *a)* un agent corporel serait capable de produire un effet spirituel, ce qui supposerait *une disproportion entre la cause et son effet; b)* l'âme de l'enfant devrait être composée de deux parties constitutives, l'une commune aux deux substances entre lesquelles s'opère la transformation, l'autre spéciale au terme de la transformation et spécifiant la nature de l'âme engendrée; or l'âme de l'enfant n'a pas de parties constitutives; elle est simple ». *Ibid.*, p. 333. — L'hypothèse du génératianisme spirituel doit être également écartée : « Il est difficile d'imaginer quelle pourrait être cette action d'une âme; en tout état de cause, puisque cette action n'est pas une création, mais une « génération », ...une partie de l'âme des parents devrait être transmise à l'enfant. Or, l'âme des parents est indivisible. Donc cette seconde hypothèse est aussi incompatible avec la nature de l'âme. » *Id., ibid.*

Enfin, la dignité même de l'âme, sa spiritualité, sa simplicité, sa subsistence, son immortalité exigent qu'elle soit le terme d'une création. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. xc, a. 2 : « Une âme spirituelle et subsistante par elle-même ne peut être que créée. En effet, il y a proportion naturelle entre le devenir et l'être; car, en définitive, le devenir, c'est l'être envisagé en tant qu'il sort de ses causes. Or, l'être de l'âme a ceci de distinctif qu'étant spirituel il est indépendant de tout sujet matériel. Donc le devenir de l'âme est indépendant de tout sujet matériel. Mais devenir sans la mise en œuvre d'un sujet matériel présupposé, c'est être créé. Donc l'âme humaine arrive à l'existence par la création; elle est créée. » *Ibid.*, p. 334.

Reconnaissons toutefois que, si l'argumentation philosophique des créatianistes est convaincante, elle ne constitue encore, au point de vue théologique, qu'un « lieu » annexe d'argumentation. La conclusion demeure donc seulement « probable ». Voir ici Lieux théologiques, t. ix, col. 717-718.

2° *Arguments théologiques du traducianisme : leur réfutation.* — 1. *Écriture sainte.* — A ne considérer que les textes scripturaires, disait Bellarmin, voir col. 1358, on pourrait hésiter entre traducianisme et créatianisme. De part et d'autre, en effet, l'argument est discutable. Les traducianistes invoquent le repos du Seigneur après le sixième jour, donc l'impossibilité pour Dieu de créer, au cours des siècles, les âmes destinées à l'animation des corps. A quoi les créatianistes répondent par l'affirmation du Christ, Joa., v, 17 : *Pater meus usque modo operatur et ego operor*, et par l'ordre donné par Dieu lui-même aux premiers hommes : *crescite et multiplicamini*, Gen., i, 28. Les traducianistes montrent Ève sortie tout entière, corps et âme, du côté d'Adam; ils rappellent qu'Adam engendra ses fils *ad imaginem et similitudinem suam*, Gen., v, 3. Bien plus, la Bible n'affirme-t-elle pas que les « âmes » proviennent du corps, *animæ de femore illius*, Gen., xlvi, 26; cf. Hebr., vii, 10 : *Adhuc in lumbis patris erat (Levi)*. Les créatianistes n'ont aucune peine à démontrer la fragilité de telles preuves. La formation d'Ève n'implique pas que Dieu ne lui ait pas infusé une âme, créée comme toutes les autres âmes. Adam engendra ses fils à son image et à sa ressemblance en vertu même des lois naturelles de la génération qui, on l'a vu, supposent que l'âme spirituelle est créée par Dieu. Les « âmes » dont parle la Genèse, xlvi, 26, signifient simplement les êtres humains et la métaphore de l'épître aux Hébreux indique simplement que Lévi n'était pas encore né. Le créatianisme invoque à son tour Eccle., xii, 7, voir plus haut, col. 1356, ainsi que la belle parole de la mère des Machabées, II Mac., vii, 22 : *Neque enim ego... animam donavi vobis*. D'autre part, s'il est facile de prouver scripturairement que toute créature a Dieu pour principe, il est plus malaisé de démontrer que la création immédiate de chaque âme est l'unique voie qui explique l'infusion de l'âme au corps humain. Voir Ame,

t. I, col. 971. Nous avons déjà observé que plus d'un traducianiste entend bien dans son système sauvegarder le dogme de la création des âmes par Dieu.

2. *L'analogie de la foi.* — Les traducianistes invoquent ici l'harmonie des dogmes du péché originel et de l'incarnation avec l'hypothèse traducianiste.

a) L'explication du péché originel devient simple si l'on considère que toutes les âmes étaient virtuellement contenues dans l'âme d'Adam; elle devient, au contraire, obscure et compliquée dans l'hypothèse créatianiste. — L'argument n'est pas sans réplique. Les théologiens catholiques ont proposé plus d'un système pour montrer comment tous les hommes sont déjà compris en Adam. L'explication thomiste, voir Péché originel, t. xii, col. 475-478, fournit une solution claire et bien ordonnée. D'ailleurs, l'analogie de la foi qu'on invoque ici nous oblige à tenir compte de l'harmonie des dogmes entre eux. Si le traducianisme s'affirme en opposition avec les conséquences d'une vérité de foi — et c'est le cas — il ne saurait être considéré comme une explication normale d'un autre dogme.

b) Le dogme de l'incarnation, dit-on encore, semble exiger le traducianisme. Le Christ a pris notre nature, afin de pouvoir, homme parfait et Dieu parfait, racheter l'humanité tout entière. Mais, si l'âme du Christ a été créée par Dieu, on ne saurait affirmer qu'il a pu prendre toute notre nature. — L'objection pourrait avoir quelque portée si l'âme était une substance complète s'ajoutant au corps. Mais la conception catholique de l'unité substantielle de l'être humain enlève jusqu'à l'apparence d'une valeur quelconque à l'argumentation traducianiste : « Le premier instant de l'existence de la chair du Christ fut aussi l'instant de son animation par l'âme raisonnable, de telle façon que l'humanité du Sauveur fut parfaite dès ce premier instant... Les théologiens scolastiques admettent généralement qu'en considérant les choses du côté de la nature humaine unie au Verbe, il faut concevoir l'union hypostatique comme comprenant trois actions dont l'effet sans doute est simultané, mais que la logique nous oblige à distinguer : la création de l'âme raisonnable du Christ; la génération de son humanité et l'assomption de cette humanité par le Verbe de Dieu. » Hypostatique *(Union)*, t. vii, col. 535-536; cf. col. 514-515. On se reportera encore à l'explication de la formule classique : le Christ a pris notre humanité *mediante anima. Ibid.*, col. 519-520.

3. *L'ordre moral.* — Les traducianistes invoquent les exigences de l'ordre moral. Tout d'abord, à l'égard de la transmission du péché originel. Le péché, ayant l'âme pour sujet, la création immédiate d'une âme pécheresse par Dieu impliquerait pour le créateur une sorte de participation à la culpabilité originelle de l'homme. Pélage croyait ne pouvoir éviter cette conséquence qu'en niant le péché originel. Ensuite, il serait indécent que Dieu coopérât aux conceptions criminelles réalisées en dehors du mariage légitime.

A l'objection considérée sous ce second aspect, le cardinal Mercier répond : « L'intervention divine n'accuse aucune imperfection morale : Dieu concourt à l'acte physiologique de la génération; cet acte est bon. Il y concourt en donnant une âme raisonnable au germe issu des parents. Encore une fois, cet acte est bon; le concours divin est bon, indemne de toute souillure morale. Si, à un acte qui en lui-même est bon, les parents apportent une volonté perverse, ils sont seuls responsables de l'abus qu'ils font de leur libre arbitre. Au surplus, Dieu n'est pas tenu d'empêcher cet abus de la liberté humaine; ...il n'est pas tenu d'empêcher le mal. » *Op. cit.*, p. 335. — La même réponse est valable, *mutatis mutandis*, pour la transmission du péché originel. Si la génération humaine, chez les descendants du premier couple, est exigitive d'une âme destituée de la justice originelle, toute la responsabilité de la souillure constituée par cette privation, retombe sur la volonté du premier homme qui, par l'abus de sa liberté, s'est placé de lui-même dans la situation de ne plus pouvoir transmettre à ses descendants qu'une nature privée des dons que Dieu y avait gratuitement surajoutée. L'acte du Créateur, donnant une âme aux fils de la race d'Adam, demeure bon en lui-même; la responsabilité de la souillure encourue par cette âme du fait de la génération retombe sur la volonté pervertie du chef de l'humanité.

3° *Le véritable argument théologique en faveur du créatianisme.* — C'est celui-là même qu'a retenu Bellarmin : l'argument de tradition. Mais, pour lui donner toute sa valeur, il convient de rappeler le progrès dont l'affirmation d'une vérité traditionnelle est susceptible. Il s'agit en l'occurrence d'une vérité dont la connaissance explicite n'est pas requise pour le salut. Cette vérité peut donc subir une évolution allant de la croyance implicite à la connaissance explicite en passant par une période d'hésitation, sinon de controverse. Voir Tradition, col. 1349. L'affirmation générale de la création des âmes par Dieu est contenue tout d'abord dans la foi des symboles en un Dieu créateur de toutes choses, du ciel et de la terre, des choses visibles et invisibles. Une hésitation a pu se produire au sujet de la création des âmes individuelles en raison des discussions dont l'origine des âmes a été l'objet chez les anciens philosophes et surtout de l'affirmation de la déchéance originelle que, dans l'hypothèse créatianiste, les adversaires de ce dogme estimaient être contraire à la bonté et à la sainteté de Dieu. Mais peu à peu la lumière s'est faite quand on a considéré les conséquences que le traducianisme comporte par rapport à la spiritualité, à la subsistence, à l'immortalité de l'âme. Ainsi s'expliquent les obscurités des premiers Pères, les hésitations de saint Augustin, les atténuations apportées à l'expression de la vérité déjà connue, par les admirateurs du grand Docteur, jusqu'au jour où, sous l'impulsion des grands théologiens du xiii[e] siècle, l'affirmation totale de la vérité du créatianisme s'est produite. Le cardinal Noris, dans son respect pour saint Augustin, a eu tort de ne pas comprendre ce progrès vital de la tradition et de révoquer en doute cette tradition même. C'est donc moins dans des affirmations prises séparément que dans son développement général, qu'il faut considérer l'argument traditionnel, pour lui donner toute sa valeur.

Sans doute, aucune définition expresse n'a sanctionné comme un dogme de foi la création de chaque âme individuelle au moment même de son infusion dans le corps qu'elle doit vivifier. Mais c'est là une conséquence si claire des interventions du magistère concernant, soit directement, soit indirectement le traducianisme, voir col. 1359, que cette doctrine apparaît désormais non seulement improbable ou manquant de sécurité doctrinale, mais encore positivement erronée. Une note théologique plus sévère ne peut, semble-t-il, lui être infligée. Cf. card. Zigliara, *Summa philosophica*, t. ii, *Psychologia*, p. 132.

Outre les scolastiques cités au cours de l'article dans leurs commentaires sur le II[e] livre des Sentences, dist. XVII et XVIII, on consultera saint Thomas, *Sum. theol.*, I[a], q. xc, a. 2; q. cxviii, a. 1-3; *De potentia*, q. iii, a. 9; *Cont. gentes*, l. II, c. lxxxvi-lxxxix; Bellarmin, *Controv.*, XIV, *De amissione gratiæ*, l. IV, c. xi.

Parmi les théologiens récents, voir spécialement D. Palmieri, *De Deo creante et elevante*, Rome, 1878, thèse xxviii; card. C. Mazzella, *De Deo creante*, Rome, 1892, disp. III, a. 3, prop. 19; card. Katschthaler, *Theologia dogmatica catholica specialis*, t. i, Ratisbonne, 1877; Mgr L. Janssens, *Summa theologica*, t. vii, *De hominis natura*, dist. *de origine animarum*, p. 591-628. Il sera fort utile de se référer

également au card. Zigliara, *Summa philosophica*, Rome, 1876, t. II, *Psychologia;* au card. Mercier, *Cours de philosophie*, 11e éd., Louvain, 1923, *Psychologie*, t. II, c. II; et à E. Hugon, *Cursus philosophiæ thomisticæ*, t. III, Paris, 1903, *Phil. naturalis*, part. II, tr. II, a. 5, p. 114-128.

A. MICHEL.

TRANSFORMISME. — C'est la doctrine biologique qui exprime l'origine des êtres vivants, animaux ou végétaux, en fonction de leur descendance. La parenté entre formes organiques n'est pas seulement dans cette doctrine, une parenté idéale, mais une parenté réelle. Les vivants actuels descendent d'autres vivants, qui différaient plus ou moins notablement de ceux d'aujourd'hui, et ainsi de suite jusqu'à ce que l'on arrive à des vivants très élémentaires dont, par différenciations successives, sont dérivées progressivement les formes actuelles. Cette doctrine est encore appelée, d'un terme plus général, l'évolutionnisme. En dépit de certains exemples, nous ne mettrons aucune différence entre les deux termes, que nous emploierons couramment l'un pour l'autre; mais nous préciserons ultérieurement qu'il y a plusieurs formes de transformisme ou d'évolutionnisme. La doctrine transformiste s'oppose à la doctrine fixiste, suivant laquelle il existe entre espèces, même très voisines, des barrières infranchissables, en sorte que l'apparition d'une véritable espèce nouvelle ne peut être l'effet que d'une création. — Nous exposerons d'abord du point de vue scientifique la doctrine transformiste; nous l'examinerons ensuite du point de vue de la philosophie et de la théologie. I. Exposé du transformisme. II. Critique du transformisme du point de vue de la philosophie (col. 1374). III. Critique du point de vue de la théologie (col. 1382).

I. EXPOSÉ DU TRANSFORMISME COMME DOCTRINE BIOLOGIQUE. — 1° *Orientation générale.* — La multitude des espèces actuellement vivantes ayant été répartie, par la classification, en ses différents genres, familles, ordres, classes, embranchements, il n'est pas difficile de voir qu'aujourd'hui même il existe entre telle et telle espèce des ressemblances qui font songer à des liens de parenté. L'expression même de famille, créée par les naturalistes à l'époque où il n'était point encore question de transformisme, pour désigner des groupements supérieurs d'espèces, évoque très vivement cette idée. En d'autres termes les espèces vivantes ne sont pas sans lien entre elles. Leur étude révèle qu'entre les espèces, soit très voisines, comme nous disons, soit même assez éloignées, d'indéniables ressemblances existent tant au point de vue de l'organisation morphologique qu'à celui du fonctionnement biologique. Cette parenté est-elle simplement idéale, résulte-t-elle seulement du fait que les divers êtres vivants ont été conçus suivant un plan commun, est-elle au contraire une parenté réelle comme est celle d'une famille humaine dont les divers individus ont entre eux des rapports de consanguinité et descendent d'un ancêtre commun? Telle est la question du transformisme. Ce à quoi le généalogiste aboutit pour les divers individus d'une famille humaine, le naturaliste transformiste voudrait le faire pour les diverses espèces actuellement vivantes, en constituant leur arbre généalogique.

Il faut ajouter que la seule considération des espèces actuelles n'aurait peut-être pas suffi à mettre l'esprit humain sur le chemin de la doctrine transformiste. Le développement de la géologie et de la paléontologie devait apporter à la doctrine de la descendance un argument décisif. D'abord simple étude technique des matériaux constitutifs de l'écorce terrestre, la géologie avait été peu à peu amenée à considérer que l'état actuel de la planète, tant au point de vue de la répartition des terres et des mers, des plaines et des montagnes, finalement des espèces animales et végétales, n'était que le point d'arrivée de nombreuses transformations successives, quelquefois brusques, d'autres fois continues et insensibles, qui avaient modifié à bien des reprises la géographie d'une part, les conditions diverses du peuplement d'autre part. Pour parler comme les naturalistes, la « biosphère » s'était modifiée en même temps que la « lithosphère ». Ainsi au cours de millénaires dont il est impossible de supputer le nombre, la face de la terre avait maintes fois changé. Recueillant patiemment les restes que les anciens êtres vivants avaient laissés dans les divers terrains, la paléontologie reconstituait ainsi l'histoire des faunes et des flores qui s'étaient succédé sur la face du globe et qui différaient très sensiblement les unes des autres. Y avait-il lieu de couper tout lien entre ces faunes et ces flores successives? Pouvait-on imaginer que, chaque époque géologique se trouvant séparée de la précédente par une coupure brutale et, comme l'on disait, par un « cataclysme », le Créateur était intervenu, après chacune de ces « révolutions », pour remplacer sur nouveaux frais la faune et la flore anéanties par un peuplement tout nouveau et sans lien avec le précédent? Tant que vécut la théorie des « cataclysmes », l'hypothèse d'une création renouvelée à chaque époque géologique pouvait encore se soutenir. La doctrine des « causes actuelles » a fini par éliminer à peu près définitivement les grands « cataclysmes » de l'histoire de la terre. La plupart du temps la transition s'est faite de manière insensible entre les époques géologiques, de même que, dans l'histoire de l'humanité, entre l'antiquité et le Moyen Age, le Moyen Age et l'époque moderne. Le faune et la flore des débuts de l'âge secondaire continuent celles des temps primaires. Seulement, au fur et à mesure que, partant des époques les plus reculées, nous descendons la suite des temps, nous voyons ces faunes et ces flores se transformer progressivement; nous voyons apparaître des types nouveaux d'organisation, qui, d'ordinaire vont se compliquant, pour faire place, en tout état de cause, à des formes de vie plus voisines de celles que nous connaissons aujourd'hui. Les choses se passent, en gros, comme si les faunes et les flores successives des temps géologiques descendaient des faunes et des flores qui les précèdent et préparaient celles qui les suivent. Alors que la simple considération des espèces actuelles laisse incertain, en bien des points, le degré de parenté qui existe entre celles-ci, la paléontologie permet de reconstituer, d'une manière beaucoup plus satisfaisante, les liens qui existent entre les espèces d'aujourd'hui : tel le généalogiste qui retrouve en quelque vieux chartrier la preuve de l'existence, dans une descendance familiale, d'un chaînon qui lui avait jusque-là échappé. On ne saurait trop insister sur le lien qu'il y a entre les développements de la paléontologie — et d'une façon plus générale de la science géologique — d'une part et l'affermissement de la doctrine transformiste d'autre part. Ce que la taxonomie (étude de la classification) avait commencé, la paléontologie l'a fait incroyablement progresser. Plus, sur un des points précis de la science naturelle, se développent les découvertes paléontologiques et stratigraphiques, plus aussi, semble-t-il, se précisent les certitudes de la doctrine de la descendance. Les toutes récentes recherches dans le domaine de la paléontologie stratigraphique de l'homme illustreraient aisément cette corrélation.

2° *Les vicissitudes de la doctrine transformiste.* — On remarquera que nous avons parlé, dès l'abord, non point de l' « hypothèse » transformiste, mais de la « doctrine » transformiste. Comme le fait très bien remarquer le P. Teilhard de Chardin, « le transformisme, réduit à son essence, n'est pas une hypothèse. Il est l'expression particulière, appliquée au cas de la vie, de

la loi qui conditionne toute notre connaissance du sensible : ne pouvoir rien comprendre dans le domaine de la nature que sous forme de séries et d'ensembles ». *Comment se pose aujourd'hui la question transformiste?* dans *Études*, t. CLXVII, 1921, p. 541.

Il s'en faut que le transformisme soit arrivé d'abord à cette sorte de possession et encore n'y est-il parvenu qu'en se dépouillant de bon nombre de parties désuètes.

Nous n'avons pas à insister ici sur l'histoire du transformisme. On en trouvera une très complète dans L. Cuénot, *La genèse des espèces animales*, Paris, 1932, 1re partie, et des éléments à la rigueur suffisants, soit dans P.-M. Périer, *Le transformisme*, Paris, 1938, p. 28-34, soit dans l'art. *Transformisme* (R. de Sinéty), du *Dictionn. apolog.*, t. IV, col. 1796 sq. Qu'il suffise de rappeler ici les noms de Buffon († 1788), qui a entrevu, l'un des premiers, l'idée de descendance, de Lamarck (1744-1829), dont la *Philosophie zoologique* a posé les premiers principes de la doctrine, des deux Geoffroy Saint-Hilaire, Étienne (1772-1844) et son fils Isidore (1805-1861), dont l'autorité réelle fut contrebattue par celle de Cuvier (1769-1832). Le plus illustre représentant de la nouvelle doctrine au XIXe siècle fut Darwin (1809-1882) dont le livre fondamental, *The origin of Species* parut en 1859, 2e édition, en 1860, tandis que *The descent of Man* (La descendance de l'homme) ne vit le jour qu'en 1871. L'Anglais Huxley (1825-1895) et l'Allemand Hæckel (1834-1919) se sont fait un nom surtout comme propagateurs de la doctrine, le dernier dans des vues et parfois à l'aide de moyens qui n'avaient rien de scientifique. Les naturalistes français Paul Bert († 1886), A. Giard († 1908), F. Le Dantec († 1917), Yves Delage († 1908), dans les dernières années du XIXe siècle ou les premières du XXe, ont représenté dans notre haut enseignement, soit au Collège de France, soit au Muséum, soit à la Sorbonne, le transformisme intégral. Monnayés à l'usage de la grande presse d'information ou à l'usage de l'enseignement plus élémentaire, leurs arguments ont fait pénétrer dans les milieux populaires, plus ou moins bien comprise, plus ou moins correctement interprétée, la doctrine, parfois très hasardeuse, dont ils s'étaient faits les champions.

Il est incontestable qu'à l'heure présente la doctrine évolutionniste (nous ne disons pas le transformisme intégral et monophylétique) a cause gagnée dans les milieux savants. A la légion des naturalistes transformistes on opposerait à peine une poignée de biologistes qui se proclameraient fixistes ou, si l'on veut, créationnistes. Encore faut-il être prudent dans le calcul de ces derniers, car tel d'entre eux qui se range dans le camp des antiévolutionnistes, ne laisse pas de professer un certain nombre des principes de la doctrine, tout en refusant de les pousser jusqu'au bout. C'est le cas, par exemple, de Louis Vialleton dont nombre de publications donneraient à croire, si l'on n'en jugeait que par les titres, qu'il repousse délibérément toute évolution des êtres organisés : *Un problème de l'évolution* (1908); *Membres et ceintures des vertébrés tétrapodes. Critique morphologique du transformisme* (1924); *L'origine des êtres vivants. L'illusion transformiste* (1929). Les profanes qui, à tort ou à raison, considèrent comme un gain pour la religion tout recul du transformisme, seraient bien inspirés en se renseignant d'abord sur les limites, la portée, la signification des arguments mis en ligne par les adversaires de l'évolutionnisme intégral. Il reste néanmoins que, depuis une dizaine d'années un certain flottement se constate dans les rangs des naturalistes et que l'on assiste à un recul du transformisme intégral. Voir P. Descoqs, S. J., *Autour de la crise du transformisme* (1944).

Au fait si des querelles, dont quelques-unes très bruyantes, qui ont éclaté, en ces quarante dernières années, dans le camp des biologistes transformistes, l'on concluait que la doctrine est en désarroi et cesse de s'imposer à l'ensemble des esprits, on se ferait une singulière illusion. Les discussions roulent en effet non point sur la doctrine même de la descendance, mais sur des questions accessoires à la doctrine elle-même, en tant que celle-ci cherche à écrire une histoire complète de l'apparition et des transformations de la Vie. Les uns, en effet, fidèles à l'esprit de la méthode, prolongent soit par le bas, soit par le haut l'arbre généalogique des vivants : au bas, ils se représentent la vie sortant spontanément des virtualités de la matière minérale; en haut ils n'hésitent pas à faire de l'espèce humaine un rameau, d'ailleurs plus ou moins touffu, dudit arbre généalogique, quelle que soit la place où ce rameau s'insère sur la souche commune. D'autres naturalistes sont moins osés; entre la matière vivante et la matière brute, ils n'admettent pas qu'il puisse y avoir passage spontané : l'apparition de la vie sur la planète constitue à leurs yeux un commencement absolu, est le résultat d'une création. Ils pensent aussi que, loin de s'être développée à partir d'une forme unique, intermédiaire entre la plante et l'animal, la vie, dès son apparition, s'est révélée sous un nombre plus ou moins considérable d'organismes déjà nettement différenciés, ceux-ci étant le point de départ de chacun des grands groupes, animaux et végétaux, qui se sont ultérieurement développés. En d'autres termes, au monophylétisme des premiers ils préfèrent le polyphylétisme, qui leur paraît mieux expliquer les coupures, d'apparence parfois infranchissable, qui séparent divers groupes de la classification. Faisant application au groupe humain de ce principe, quelques-uns iront jusqu'à l'isoler complètement de l'ensemble des vivants et réclameront pour lui une création spéciale.

Outre ces discussions sur les limites dans lesquelles il convient de resserrer l'évolution et qui amènent entre naturalistes des altercations parfois très vives, la question du mécanisme même de l'évolution est la cause de luttes encore plus âpres. Si l'on entend dire que le lamarckisme ou le néo-lamarckisme a fait faillite, que le darwinisme est incapable d'expliquer la formation des espèces, qu'on n'en conclue pas, pour autant, que le transformisme est en déroute et que, sur ses ruines, le créationnisme n'a plus qu'à se réinstaller. Il est incontestable que les facteurs assignés par Lamarck ou Darwin à la formation des espèces, si ingénieusement qu'ils aient été compliqués par leurs modernes disciples, ne rendent compte que d'une façon très imparfaite de la manière dont se sont différenciés les êtres vivants. De plus, à l'heure présente, aux hypothèses de Lamarck et de Darwin qui n'admettaient guère que des variations insensibles, en quelque sorte infinitésimales, se fixant lentement par l'hérédité, s'est substituée l'hypothèse des « mutations brusques », qui, se produisant aux origines de tel être vivant, font apparaître un vivant nouveau assez différent de ses « parents » pour que l'on puisse parler, si les circonstances lui permettent de faire souche, d'une espèce nouvelle. Ainsi l'apparition d'une espèce nouvelle proviendrait en dernière analyse d'une « monstruosité », au sens étymologique du mot.

Divergeant sur les limites de l'évolution, divergeant sur ses facteurs, les biologistes sont plus encore partagés sur son interprétation philosophique, les uns y voyant le *confirmatur* des principes mécanistes et monistes où ils se sont fixés pour de multiples raisons qui ne sont pas toutes d'ordre scientifique, les autres n'y trouvant au contraire qu'une raison de plus pour adhérer aux doctrines théistes. Nous reviendrons plus

loin sur cette « critique » philosophique du transformisme, mais il fallait dès l'abord signaler cette divergence d'interprétation. L'adhésion au transformisme même intégral se concilie de fait, chez bon nombre de naturalistes, avec la profession du spiritualisme et du théisme; elle accompagne, chez d'autres, le monisme matérialiste le plus radical. Mais il nous paraît que, dans l'un et l'autre cas, les doctrines métaphysiques sont sans action décisive sur les convictions scientifiques et inversement. Ceci est, à la vérité, quelque chose d'assez récent; aux dernières décades du XIXe siècle il est incontestable que plusieurs naturalistes se sont fait de l'évolution une arme contre les doctrines philosophiques qui sont à la base de la foi chrétienne; non moins incontestable aussi que des vulgarisateurs, plus ou moins informés, ont fait à la doctrine transformiste une large publicité dans l'intention à peine dissimulée de battre en brèche le christianisme ou même le théisme. Et cette attitude, nettement antiscientifique, aide à comprendre la réaction qui s'est, dès l'abord, manifestée dans les milieux religieux à l'endroit du transformisme. Cette défiance s'atténue à la vérité, mais elle n'a pas encore entièrement disparu.

3° *État actuel de la doctrine transformiste.* — 1. *L'exposé des preuves* que les naturalistes apportent à l'appui de la doctrine transformiste demanderait, pour être fait de manière scientifique des développements qui ne seraient pas à leur place ici. On en trouvera l'exposé dans les ouvrages proprement techniques mentionnés à la bibliographie. Mieux vaut essayer d'en faire comprendre l'agencement.

a) La preuve directe de la vérité du transformisme consisterait, de toute évidence, à saisir sur le fait la naissance d'une forme nouvelle à partir d'une forme différente. Ce serait ensuite le cas de répéter *ab actu ad posse valet consecutio.* On s'est donc mis à étudier les variations lentes que peuvent produire sur telle espèce animale ou végétale déterminée des variations très profondes dans le régime, le climat, les conditions générales de vie. Que ces variations aboutissent souvent à des modifications considérables et transmissibles, cela est incontestable. La formation des races et des variétés est un fait très anciennement connu. Mais que de ces variations sortent en fin de compte des espèces nouvelles, au sens précis du mot, c'est ce que l'on a toujours pu contester. Les variétés ainsi créées soit par la nature, soit par l'art de l'éleveur, dès que cessent d'agir les causes qui leur ont donné naissance, ne tardent pas à revenir au type spécifique primitif. On ne peut donc considérer comme absolument démontrée la formation d'espèces nouvelles par variations lentes. Au contraire un assez grand nombre de faits bien établis montrent que des transformations discontinues ont lieu dans la nature; qu'on les appelle « saltations », « mutations », peu importe; l'intérêt est que l'on ait pu voir, dans des conditions favorables, se constituer de toutes pièces une espèce nouvelle à partir d'une espèce antérieure bien caractérisée. Pour se cantonner dans le monde végétal, dans celui des infiniment petits, ou encore dans celui des insectes, ces observations ne laissent pas d'avoir leur prix. Elles expliquent le regain de faveur qu'a rencontré, en ces derniers temps, la théorie des « mutations ». En tout état de cause, il serait prudent, à l'heure actuelle, de ne pas répéter trop facilement l'aphorisme ancien des fixistes que « l'on n'a jamais constaté l'apparition d'une espèce nouvelle à partir d'une espèce antérieure ».

b) Preuves indirectes. — Si la preuve directe du transformisme ne se laisse pas fournir sans de sérieuses difficultés, il existe, par contre, pour appuyer la doctrine, un faisceau de preuves indirectes, dont chacune peut-être serait incapable d'entraîner la conviction mais dont l'assemblage donne une grande impression de force. Le transformisme supposé vrai, voici que trouvent une explication simple et obvie des faits de nature très diverse, pour lesquels, dans l'hypothèse du fixisme, on ne découvre que des raisons très différentes les unes des autres ou peu plausibles. C'est le cas, ici comme dans les sciences mathématiques, de donner la préférence à la solution élégante, qui, en une seule formule, rend raison de toutes les parties du problème. En bref, l'hypothèse transformiste étant admise, trouvent une explication : a. Les *ressemblances étroites* que constatent, entre espèces voisines, l'anatomie et la physiologie comparées : que la nageoire d'un cétacé ressemble au membre antérieur d'un mammifère terrestre, à cela rien d'étonnant, si l'un et l'autre dérivent d'une espèce antérieure qui possédait déjà un membre analogue. — b. La présence *d'organes rudimentaires*, qui existaient plus développés dans les ascendants et ne paraissent plus guère aujourd'hui que les vestiges, les témoins d'organes disparus; à un certain nombre de ces organes rudimentaires — rudimentaires d'ailleurs ne voulant pas dire inutiles — il est difficile de ne pas reconnaître un caractère régressif. — c. Le *développement embryonnaire.* Sans doute nul biologiste ne voudrait plus prendre à son compte, sans de sérieux aménagements, la fameuse « loi biogénétique fondamentale », énoncée par Hæckel et suivant laquelle « l'ontogénèse récapitule la phylogénèse », ce qui revient à dire que l'individu, dans son développement embryonnaire, passe par les diverses formes des espèces qui l'ont précédé. Pour faire admettre cette loi, Hæckel n'a pas reculé devant certains procédés qui ont été sévèrement jugés, y compris des « truquages » de dessins. Mais il n'empêche que, nonobstant la valeur très approximative de la loi en question, les embryons des diverses espèces passent par une série de stades qui s'expliquent au mieux si l'on admet que l'espèce considérée est fille d'autres espèces dont le souvenir subsiste, pourrait-on dire, dans les formes successives que prend l'embryon. — d. *La continuité remarquable des séries paléontologiques*, qui permet d'établir, au moins en gros, la filiation des espèces récentes en remontant plus ou moins haut dans l'histoire de la vie. A. Gaudry pouvait écrire, il y a cinquante ans, trois gros volumes où il étudiait les « enchaînements du monde animal dans les temps géologiques ». Si un certain nombre des « formes de passage » qu'il proposait entre les genres, les familles, voire les embranchements n'apparaissent nullement évidentes à beaucoup de naturalistes, par contre nombre d'espèces fossiles ont été découvertes depuis, qui assurent une reconstitution plus exacte des arbres généalogiques, du *phylum* comme l'on dit, d'espèces soit disparues, soit encore existantes. Le progrès est continu dans ce sens et il est bien rare que la découverte d'un nouveau fossile n'apporte pas un *confirmatur* à la doctrine. A l'heure présente c'est la paléontologie surtout qui donne à la doctrine transformiste son plus sûr appui. Pour un paléontologiste ayant une claire vue du développement de la vie dans l'immensité des temps géologiques, ce développement serait proprement impensable sans la doctrine de la « descendance ». Cf. ci-dessus, col. 1366. Que si, abandonnant la considération de l'ensemble de la faune et de la flore, on s'applique à l'étude du peuplement de telle région donnée, soit terrestre, soit marine, on constate, avec plus de précision encore, que le transformisme rend mieux compte que le fixisme des particularités de la distribution des espèces. Sur des continents isolés les uns des autres, telle l'Australie ou l'Amérique du Sud, se sont développées des faunes et des flores à caractères très parti-

culiers, se rattachant, par leur point de départ, aux formes archaïques de l'époque où ces continents étaient rattachés les uns aux autres, mais ayant continué à évoluer après la séparation, chacune à sa manière, pour arriver à l'état actuel.

2. *Aménagements nécessaires.* — Telles sont les grandes lignes de l'argumentation apportée par le transformisme. Il faut ajouter que les plus avertis tout au moins des naturalistes-philosophes se rendent compte que bien des trous subsistent encore dans la doctrine et que, si les grands principes en demeurent assurés, bien des aménagements sont néanmoins indispensables pour qu'elle puisse encadrer tous les faits. Nul ne l'a mieux fait comprendre, en ces derniers temps, que le transformiste très décidé qu'est le R. P. Teilhard de Chardin, S. J. : *Comment se pose aujourd'hui la question du transformisme?* dans *Études*, juin 1921, t. CLXVII, p. 524-544; *Le paradoxe transformiste*, dans *Revue des questions scientifiques*, 20 janvier 1925, p. 53-80; *Que penser du transformisme?* même revue, 1930, p. 90-98. Ému de diverses attaques parties de certains milieux chrétiens ou neutres contre le transformisme, l'auteur, après une vigoureuse profession de foi dans la vérité de la doctrine, essaie de faire le point de ce qui est acquis à l'heure présente, de ce qui reste incertain, des données précises enfin sur lesquelles tous devraient se mettre d'accord. Nous découvrons, aujourd'hui, dit-il, en substance, que l'évolution biologique est beaucoup plus compliquée dans son processus que l'on ne l'avait d'abord imaginé. On s'est aperçu que beaucoup de séries vivantes considérées comme généalogiques (phylétiques) étaient seulement morphologiques, c'est-à-dire n'avaient été établies qu'en suivant la variation d'un organe en particulier. (L'histoire des ancêtres du cheval est à ce point de vue particulièrement instructive.) Il a fallu renoncer aussi à l'idée d'une évolution régulière, continue, totale. (De fait, par exemple, tels groupes déjà très compliqués nous arrivent à peu près sans changement du plus profond des âges géologiques.) Tout est plus ancien que nous ne pensions dans le monde et tout est beaucoup plus stable aussi. Ces restrictions apportées par les faits aux concepts premiers du transformisme ont été souvent considérées par les fixistes comme des défaites infligées à leurs adversaires. C'est un tort. En dépit de tout, dans la foule si variée des espèces disparues, il est possible de reconnaître certaines lignes de développement indubitables. Il y a des généalogies bien constituées qui permettent de remonter des animaux actuellement vivants à de petites bêtes chez qui un œil non exercé cherche vainement ce qui peut bien rappeler les types d'aujourd'hui. Ces quelques lignes solidement établies ont, en zoologie, la même importance que la mesure d'une base en géodésie ou l'établissement d'une maille en cristallographie. Elles fournissent, en effet, des axes et une loi de périodicité suivant lesquels nous pouvons ordonner progressivement la troupe confuse de tous les autres vivants, et l'étude des rameaux isolés nous amène à la contemplation de l'arbre même de la vie... Ce vaste édifice n'est pas une mosaïque d'éléments artificiellement groupés, mais la distribution de ses parties est l'effet d'un processus naturel. Depuis le plus petit détail jusqu'aux plus vastes ensembles, notre univers vivant a une structure et cette structure ne peut être due qu'à un phénomène de croissance. Voilà la grande preuve du transformisme et la mesure de ce que cette théorie a de définitivement acquis... Les vivants se tiennent biologiquement. Ils se commandent organiquement dans leurs apparitions successives, de telle sorte que ni l'homme, ni le cheval, ni la première cellule ne pouvaient apparaître ni plus tôt, ni plus tard qu'ils ne l'ont fait. Par suite de cette connexion enregistrable entre formes vivantes, nous devons chercher et nous pouvons trouver un fondement matériel, c'est-à-dire une raison scientifique de leur enchaînement. Les accroissements successifs de la vie peuvent être l'objet d'une histoire. En définitive, si l'évolution biologique nous apparaît de plus en plus compliquée dans son processus, elle nous apparaît de plus en plus certaine, à condition d'être comprise comme une relation générale de dépendance et de continuité physique entre formes organisées... Mais quand l'esprit a saisi dans les choses un fragment d'ordre, il ne se résout pas facilement à en abandonner l'achèvement; il cherche à prolonger les lignes entrevues. A peine les sciences naturelles nous ont-elles découvert l'existence d'un courant de la vie et déjà nous voudrions savoir d'où vient ce courant et où il va, quelle force de cohésion cimente ses gouttes innombrables, quelle pente mystérieuse entraîne son flot. Sous quelle forme, nous demandons-nous, s'est manifestée la vie primordiale? Est-elle apparue comme une spore unique d'où le grand arbre des espèces serait issu tout entier (monophylétisme)? ou bien, au contraire, ne s'est-elle pas condensée comme une large rosée qui a brusquement couvert notre planète d'une myriade de germes initiaux où déjà était préformée la pluralité à venir des formes vivantes (polyphylétisme)? Art. cité des *Études, passim.*

Ne parlons donc pas, continue le même auteur, de « l'immense illusion transformiste » (allusion au livre de Vialleton, signalé ici col. 1367). Non, ce n'est pas une illusion que la distribution ordonnée, organisée, inéluctable des vivants à travers le temps et l'espace. Que si des difficultés sont opposées à la vieille hypothèse d'une transformation par descendance, il n'est pas impossible, en maintenant celle-ci, d'expliquer comment il peut se faire que le mouvement qui entraîne les vivants dans leurs évolutions successives soit si vaste ou si intermittent que nous ne puissions jamais, en fait, saisir dans nos laboratoires que des fragments d'immobile et de rigidité.

Et d'abord il convient de se faire une idée plus claire des mutations (dont on sait qu'elles sont considérées aujourd'hui comme le facteur capital de l'évolution). Ces mutations n'aboutissent pas en fait à des « monstruosités » au sens vulgaire du mot. La formation brusque d'un chiroptère (chauve-souris) ou d'un phoque actuels à partir d'un animal analogue à une musaraigne ou à une loutre est évidemment inimaginable. Mais les choses n'ont pas dû se passer ainsi. Au point d'insertion sur le phylum généalogique du bourgeon inchoatif d'une nouvelle branche, les caractères nouveaux sont si enveloppés que leur acquisition ne paraît plus dépasser notablement les limites de la refonte organique qu'accompagne la venue au monde de n'importe quelle individualité vivante.

A quoi l'adversaire ne manque pas de demander pourquoi ces formes de passage, ces formes estompées, les plus intéressantes pour la science, sont précisément toujours les formes qui font défaut dans nos collections? Pourquoi cette fatalité qui fait toujours disparaître de nos séries les termes où nous pourrions saisir avec le plus de certitude l'existence d'un mouvement de la vie? Mais notre auteur de répondre que cette destruction automatique du pédoncule des phylums zoologiques tient à deux causes simultanées, qui se représentent à peu près régulièrement : d'une part la taille très petite des êtres au niveau desquels se sont opérés les grands changements morphologiques : l'*Hyracotherium*, par exemple (un des ancêtres présumés du cheval actuel) est grand comme un renard; les premiers ruminants sont plus petits qu'un lièvre; les petits primates de l'éocène inférieur sont de la

taille d'une musaraigne; les choses se passant comme si la petitesse absolue d'un animal était une condition à l'ampleur possible de ses mutations. D'autre part le nombre relativement faible des individus composant à l'origine les espèces vivantes explique, lui aussi, la disparition des traces de ces vivants en passe d'évoluer. Pour qu'une forme animale commence à apparaître à l'état fossile, il faut qu'elle soit déjà légion.

En fin de compte, d'ailleurs, et pour donner de la doctrine transformiste une idée moins insuffisante du point de vue strictement scientifique, il faut faire appel à une considération plus générale. Les mystérieuses mutations, dont on fait pour l'heure si grand état, ne sauraient guère s'expliquer de façon purement mécanique et les transformations successives du monde animé ne pourraient guère se concevoir si l'on ne recourt à d'impondérables forces de synthèse. « Nous ne pouvons pas mieux comprendre ce qui se passe dans un phylum au moment de sa naissance qu'en songeant à une invention. Invention instinctive, ni analysée, ni calculée par ses auteurs, c'est bien clair. Mais invention quand même, ou bien, ce qui revient au même, éveil et mise en organisme d'un désir et d'une puissance. Rien ne s'oppose à ce que certains phylums (animaux fouisseurs ou cavernicoles, par exemple) aient à leur origine quelque anomalie ou quelque tare organique utilisées. Néanmoins, le plus souvent, c'est une force positive qui paraît entrer en jeu pour différencier la vie. N'est-ce pas, dirait-on, une sorte d'attrait ou de capacité pressentie qui ont lancé les animaux terrestres dans les eaux ou dans les airs, qui ont aiguisé les griffes ou amenuisé les sabots? Quand on voit avec étonnement, le long d'un phylum de carnassiers, se réduire et s'effiler les dents (c'est-à-dire se modeler les organes les mieux construits, par leur rigidité, pour échapper aux modifications acquises par l'usage), comment ne pas songer invinciblement à l'accentuation d'un tempérament ou d'une passion, c'est-à-dire au développement d'un caractère moral beaucoup plus qu'à l'évolution d'un caractère anatomique? — Qu'il en soit ainsi et tout aussitôt la parfaite corrélation des diverses modifications organiques au moment d'une mutation n'a plus rien d'extraordinaire. Si ce n'est pas un élément morphologique isolé qui change, mais le centre même de coordination de tous les organes qui se déplace, le vivant ne peut se transformer que d'une seule pièce et harmonieusement... Si le naturaliste ne se décide point à recourir à ces tendances comme à la source expérimentale dernière des énergies évolutives qu'il étudie, les transformations organiques du monde animal lui seront aussi inexplicables qu'à un historien purement déterministe les péripéties historiques de la société humaine. » *Rev. des quest. scient.*, janv. 1925, p. 72-75.

Mais il ne suffirait pas encore, au gré de notre auteur, d'admettre dans la formation des espèces le rôle d'une « psychè ». A rapprocher divers symptômes de l'évolution envisagée dans son ensemble, « on se prend à envisager sérieusement l'existence possible d'une vaste entité vivante tellurique, difficile à représenter (parce qu'elle est d'un ordre de grandeur supérieur au nôtre et qu'en elle nous sommes noyés); mais siège de propriétés physiques parfaitement déterminées. Et dans cette mystérieuse mais non métaphorique « Biosphère » on se sent disposé à aller chercher la réponse à tant de questions demeurées sans réponse autour de nous. Ne serait-ce pas en elle qu'il faudrait transférer désormais le siège, le ressort, la régulation ultime de l'Évolution zoologique ». *Ibid.*, p. 77-78. Par où l'auteur cité rejoindrait les vues de Bergson et de son *Évolution créatrice*, dont on sait, de reste, que Bergson lui-même en a donné, dans sa lettre au P. de Tonquédec, une interprétation capable de rassurer les théistes. Cf. *Études*, an. 1912, t. I, p. 515.

En définitive, pour se faire admettre de tous, la doctrine évolutionniste doit non seulement s'assouplir en se départissant de l'allure bien trop schématique qu'on lui voit prendre dans les arbres généalogiques dressés jadis par Hæckel, mais encore s'imprégner largement d'un dynamisme qui est en parfait contraste avec le mécanisme intégral que plusieurs de ses premiers partisans lui avaient donné comme caractéristique essentielle. Et ceci nous introduit à la critique, nous voulons dire à l'examen, de la doctrine transformiste.

II. Critique philosophique du transformisme. — Le fait étant bien constaté de l'assentiment assez général que le transformisme rallie dans le monde des biologistes, il faut se demander quelle doit être à son endroit l'attitude des philosophes et des théologiens. La situation est sensiblement la même que celle que créait, au début du XVIIe siècle, l'hypothèse présentée par Galilée sur le mouvement respectif de la terre et du soleil. Il ne faudrait pas que fussent perdues les leçons qui sortent de ce pénible épisode de l'histoire des idées. Galilée eut contre lui d'abord et surtout les philosophes aristotéliciens; les théologiens ne vinrent qu'ensuite à la rescousse. Nous allons étudier d'abord ce que la *philosophia perennis* doit penser du transformisme, ou d'une manière plus générale de l'évolutionnisme; cette enquête facilitera la critique des théologiens. Il importe souverainement de distinguer dès l'abord ces deux points de vue.

1° *Les deux transformismes.* — La première chose qu'il convienne de faire, c'est de bien distinguer deux formes de la doctrine évolutionniste. Ces deux formes ne sont pas, d'ailleurs, celles que l'on pourrait imaginer au premier abord.

1. *Évolutionnisme intégral ou évolutionnisme partiel?* — A lire certaines critiques en provenance de philosophes chrétiens, il pourrait sembler que c'est avant tout les limites de la doctrine transformiste qu'il s'agirait de fixer. Il y aurait à distinguer d'une part un évolutionnisme intégral, qui serait à rejeter, de l'autre un évolutionnisme partiel ou limité, à qui l'on accorderait, sans bonne grâce, un laissez-passer.

Le premier, véritable intégrisme biologique, part de la considération de la matière brute, inorganique; il voit celle-ci s'organiser « spontanément » en matière vivante et les différenciations successives de cette dernière aboutir peu à peu aux formes végétales et animales des temps géologiques et des temps actuels. L'espèce humaine ne fait pas exception; on peut suivre son développement ou, en sens inverse, remonter à des espèces animales dont les modifications successives, biologiques, morphologiques, psychiques ont créé le type ou les types humains du passé et du présent. Ce vaste processus s'est déroulé sans qu'il y ait eu, dans la chaîne des êtres, aucune solution de continuité. De la primitive monère, matière vivante originelle, qui s'est spontanément organisée, en vertu de conditions heureuses qui se sont rencontrées, jusqu'à l'épanouissement complet de l'*homo sapiens*, aucune coupure ne s'interpose où s'insérerait une volonté et une intelligence extérieures à la nature. Tel est l'évolutionnisme intégral que repousserait la *philosophia perennis*, la philosophie chrétienne.

A côté de lui, il y aurait place pour un évolutionnisme sectionné, si l'on ose dire. Dans le processus évolutif le philosophe-naturaliste serait contraint de reconnaître des points singuliers, où, de toute évidence, se remarquerait une intervention extérieure à la nature. Le premier que l'on signale est celui de l'apparition de la vie sur la planète. Les forces cosmiques ayant abouti à produire des conditions favorables à

l'éclosion de la vie, un acte nouveau, positif du Créateur, constituant un commencement absolu, aurait fait jaillir de la matière brute ainsi prédisposée ce quelque chose de tout nouveau qu'est la vie. Que cette matière vivante se soit produite d'abord sous une forme unique, mère de toutes les formes qui en sont découlées ultérieurement (monophylétisme) ou bien qu'elle se soit présentée d'abord sous des aspects multiformes, correspondant aux deux grands règnes de vivants, l'animal ou le végétal et, dans ceux-ci, à chacun des grandes divisions ou embranchements où nous les répartissons (polyphylétisme), la question se trouve être d'importance secondaire.

La présence et l'intervention du Créateur se reconnaîtrait encore en un autre point de la courbe. Le jour où est apparue sur terre l'intelligence avec la liberté et la volonté, il a fallu une nouvelle action de la cause première, s'exerçant de telle sorte que vienne à l'être, sans aucun lien avec ce qui précède, l'espèce humaine définitivement constituée. A la vérité on concède encore que cette action créatrice a pu se produire tout simplement en refondant, en remaniant un organisme animal antérieur, en y infusant une âme raisonnable et spirituelle, laquelle aurait transformé en *homo sapiens*, l'hominien, l'anthropoïde sur qui se serait exercée l'action créatrice. Tel est l'évolutionnisme partiel, mitigé, sectionné; et dans plusieurs milieux catholiques on reconnaît qu'ainsi présentée la formule de l'évolution n'est pas absolument incompatible avec la philosophie chrétienne.

Pour être fort défendable, ce point de vue qui juge l'évolutionnisme d'après les limites que celui-ci se fixe à lui-même, ne nous paraît pas suffisant. Il conçoit trop l'action divine comme s'exerçant à la manière dont agissent dans l'histoire tels facteurs humains dont l'intervention vient crever la trame des phénomènes et modifier de l'extérieur le déterminisme des événements.

2. *Évolutionnisme moniste et évolutionnisme théiste.* — C'est, pensons-nous, d'un autre critérium qu'il faut user pour faire le départ entre un évolutionnisme recevable et un autre qu'il faut rejeter. Il y a un évolutionnisme finaliste et théiste, un autre au contraire matérialiste et moniste. Nous n'avons pas à faire ici l'exposé et la critique de ce dernier; voir l'art. MATÉRIALISME ET MONISME, t. x, col. 282-334. Remarquons seulement que, dans un tel système, l'impossibilité est toujours la même, de se passer de l'Être nécessaire, soit que l'on veuille expliquer l'agencement du système général du monde, soit qu'il s'agisse de décrire l'évolution de la vie sur notre planète. L'existence d'un être contingent, se mouvant, s'organisant, est proprement impensable sans l'existence de cet Être nécessaire, source d'existence et de force, disposant tout suivant des idées directrices, autrement dit suivant une finalité.

Il ne suffit même pas d'admettre que cette Force s'est contentée de donner au système préparé par ses soins la « chiquenaude initiale », puis est ensuite rentrée dans son repos. Ce serait là une vue inexacte et tout anthropomorphique des choses. A partir du moment où l'être succède au non-être, doit se continuer indéfiniment l'action créatrice, unique source pour la créature d'existence, de mouvement, d'organisation. Ce n'est pas assez de dire que la Cause première surveille de haut et de loin les destinées et la marche de son œuvre; sans cesse elle meut et anime celle-ci, tout en lui demeurant transcendante. En sorte que l'évolution générale du monde offre, telle une tapisserie, un endroit et un envers. Si on l'envisage de l'endroit, l'action de la Cause première n'y est pas directement constatable et les choses se passent, en vérité, comme si « tout marchait tout seul ». Cela ne veut pas dire qu'en retournant la tapisserie on ne verrait éclater, non pas à quelques points isolés, mais en tous les points l'action efficace et directrice de la Cause unique et souveraine.

On doit donc dire que, philosophiquement parlant, il y a bien deux évolutionnismes, deux transformismes, mais non pas ceux de tout à l'heure : il y a un transformisme athée, matérialiste, antifinaliste que ces épithètes jugent d'abord; il en est un autre théiste, d'un théisme d'ailleurs plus ou moins conscient; comment celui-ci s'accorde-t-il avec la métaphysique chrétienne?

2° *Examen du transformisme théiste.* — Il paraît assez clair, tout d'abord, qu'ainsi conçue la doctrine transformiste ne laisse pas de satisfaire certaines exigences de l'esprit humain. S'il est une chose qui paraisse difficile à celui-ci, c'est bien de se représenter des commencements absolus. Que l'on en juge par ce que nous éprouvons quand nous spéculons sur la première création des choses. Nous la concluons, nous l'affirmons beaucoup plus que nous ne parvenons à en avoir une idée claire. Et il ne s'agit pas simplement ici d'une déficience de l'imagination, c'est bien notre faculté raisonnante qui perd pied et éprouve de l'hésitation à concevoir l'instant où une chose qui n'existait pas vient soudain à l'existence. Or, c'est par un coefficient énorme qu'il faut multiplier cette difficulté si l'on admet l'hypothèse fixiste, puisque chaque apparition d'une forme nouvelle animale ou végétale suppose un commencement absolu. Si réduit que soit le nombre des interventions en quelque sorte extérieures de la Cause première dans l'hypothèse d'un transformisme limité, il n'en reste pas moins que l'on doit bien admettre de tels commencements à deux points singuliers, comme nous disions tout à l'heure, de la courbe de l'évolution. Et la raison ne s'y résoudra jamais sans quelque difficulté ni sans preuves apodictiques.

En laissant les choses se succéder en se transformant, l'hypothèse transformiste, elle, donne satisfaction à ce besoin de liaison entre les êtres qui, pour certains esprits, apparaît comme une véritable nécessité de nature. En apparence tout au moins, tout se suit, tout se tient. Nulle part ne se remarque de hiatus. Posée l'existence de la nébuleuse primitive et des lois qui président à son développement, voici que tout se succède et vient à point nommé, sans que jamais les phénomènes ne réclament autre chose pour paraître que les phénomènes antécédents. Pour reprendre un vieil axiome de la philosophie, on peut dire que la nature ne fait pas de bonds : *natura non facit saltus* et l'axiome se trouve mieux vérifié qu'aux temps lointains où il fut émis!

Quant à la conception que se fait la doctrine transformiste de l'action divine, elle apparaît, semble-t-il, plus digne du Créateur que celle qui ressort de l'hypothèse opposée. En cette dernière on voit la Cause première intervenir sans cesse dans son œuvre, comme si la création laissée à elle-même ne pouvait arriver aux fins que se proposait le suprême démiurge. Tel un artisan malhabile qui n'aurait pas su prévoir les diverses possibilités ou aurait été incapable de les agencer, le démiurge aurait dû à maintes reprises revenir à son œuvre, la retoucher, lui ajouter des perfectionnements, supprimer tels obstacles qui l'empêchaient de « tourner rond ». Ne vaut-il pas mieux concevoir Dieu comme la suprême intelligence qui, faisant le plan du Cosmos, a prévu toutes les combinaisons possibles, tous les arrangements capables de réaliser celles-ci et a communiqué à ce Cosmos les forces, le dynamisme nécessaire. Le Créateur n'est pas seulement celui qui appelle les êtres du néant à l'existence; il est encore la Force unique et souveraine dont toutes les activités mécaniques, chimiques, biologiques ne sont, au vrai,

que des émanations ou pour mieux dire, des délégations. C'est sous l'action indéfiniment continuée de cette Cause des causes qu'œuvrent ces activités inférieures, réalisant à point nommé les plans qu'avait établis de toute éternité la souveraine Sagesse. Celle-ci, pour prendre un exemple, avait prévu, sans défaillance, le jour où, sur notre planète, se produiraient, dans les océans primitifs, les conditions de température, de pression, de milieu chimique qui permettraient l'éclosion de la matière vivante; et ce jour-là, en vertu même du dynamisme inhérent, de par l'action divine, à la biosphère, la matière vivante a commencé d'être. Semblablement étaient prévues, calculées, voulues les circonstances dans lesquelles et par lesquelles se différencieraient, au cours des temps géologiques, les diverses formes, parfois si surprenantes, de la vie, chacune venant à l'être avec ses caractères marqués d'avance, gardant des formes d'où elle dérive un certain nombre de traits, ajoutant de plus aux qualités héréditaires des perfections nouvelles qui la séparent sans conteste de la souche mère.

Mais ne faudrait-il pas aller plus loin encore et laisser une place, dans le Cosmos, à une activité plus ou moins consciente et libre, secouer en d'autres termes, les chaînes du déterminisme intégral, concevoir la création, ainsi qu'on l'a dit ci-dessus, col. 1373, comme une grande force dont la psychè n'est pas absente et qui fait montre dans son évolution de certaines initiatives, où semble se manifester un rudiment de conscience et de liberté? Ne serait-ce pas le moyen de rendre raison de certaines fantaisies apparentes que révèle la paléontologie, comme si la Nature, s'essayant à réaliser un plan, aboutissait d'abord à des ébauches plus ou moins imparfaites et qui sont comme une préparation des réussites ultérieures? Les anciens philosophes considéraient les fossiles comme des *lusus naturæ*. Serait-il interdit d'élargir cette formule et de lui donner un sens plein en considérant que la Nature « s'est amusée », si l'on ose dire, à essayer de diverses manières, les êtres dont elle portait en elle-même les possibilités, ébauchant d'abord certaines formes de vie, les retouchant, pour ainsi parler, se rapprochant peu à peu de l'idéal qui ne serait atteint qu'en fin de compte et après de successifs tâtonnements? Il va sans dire que, pour une philosophie théiste, cette conception d'une Nature douée d'une véritable psychè n'exclut nullement, suppose tout au contraire et requiert la présence transcendante de l'animateur souverain. Il est question dans les Livres saints de la divine Sagesse qui « se joue dans les immensités du monde », *ludens coram Deo omni tempore, ludens in orbe terrarum*. Prov., VIII, 80. Y aurait-il vraiment abus à prendre, dans toute sa signification, une image qui n'a pas été employée sans raison par le poète sacré? Du point de vue strictement philosophique, nous avouons ne pas voir d'inconvénient à cette conception qui ne manque pas de grandiose, à condition que soit jalousement maintenue la distinction essentielle entre la Nature et le Créateur. Il ne s'agit pas de revenir par un chemin détourné au panthéisme et il faut exiger, du naturaliste-philosophe qui se hasarde à de telles conceptions, une reconnaissance sans ambages de la transcendance divine et de la souveraine liberté de la Providence. Mais, cette profession faite, il ne faut point, semble-t-il, lui interdire de chercher, dans la direction qui vient d'être indiquée, une solution à des problèmes que pose à tout instant la philosophie naturelle et qui n'ont guère reçu jusqu'à présent de réponses adéquates.

En définitive, moyennant certains aménagements, le transformisme, l'évolutionnisme théiste, ne paraît point se mettre en opposition avec les grandes vérités que prétend assurer la *philosophia perennis*.

3° *Les limites du transformisme même théiste.* — Cette liberté de spéculer que l'on doit reconnaître aux naturalistes ne reconnaît-elle aucune limite? En d'autres termes est-il loisible à ceux-ci de considérer le Cosmos comme évoluant, sous la poussée et la direction divines, depuis la condensation des primitifs océans jusqu'à l'apparition de la vie, d'abord, du psychisme supérieur ensuite, sans qu'ait été nécessaire, aucune intervention spéciale de la Cause première?

1. *L'origine de la vie.* — On a beaucoup discuté, voici maintenant près d'un siècle, sur le problème de l'origine de la vie. Né autour d'une question pratique, celle de la « génération spontanée », le débat s'est rapidement élargi. Les fameuses expériences de Pasteur, dont les conséquences ont été si fécondes, ont mis en évidence ce fait que, dans l'état actuel de nos connaissances, l'on voit toujours qu'un être vivant procède d'un autre être vivant : *Omne vivum ex vivo*. Si petits qu'ils soient, si rudimentaires qu'ils apparaissent, les organismes vivants ne se forment pas spontanément à partir d'une matière non vivante, quand bien même cette matière aurait l'exacte composition chimique du protoplasme, base et soutien essentiel de la vie.

Il a paru, dès lors, à certains philosophes que l'on devait généraliser les résultats des expériences pastoriennes. Il est impossible, ont-ils dit, que jamais de la matière vivante s'organise à partir de la matière brute. L'apparition de la vie sur notre planète requiert donc une intervention spéciale du Créateur, faute de quoi la vie ne se serait jamais produite : l'existence d'êtres vivants est la preuve irréfragable de l'existence de Dieu. Et certains de ces philosophes, ou tout au moins des apologistes qui s'en inspirent, semblent regarder toutes les expériences de laboratoire par lesquelles, de divers côtés, l'on a essayé de mettre en évidence l'apparition d'un protoplasma vivant à partir de ses éléments bruts, comme une sorte d'atteinte à la majesté divine. S'efforcer de « créer » de la vie, ce serait une tentative quasi sacrilège; au surplus cette tentative serait vouée à un insuccès certain.

Cet état d'esprit est, par bonheur, en voie de disparaître. Mais il n'est pas inutile d'insister sur ce qu'il y a d'un peu puéril dans cette argumentation. La philosophie de l'École admettait, sur bien mauvaises preuves, disons-le, la génération spontanée d'êtres vivants doués d'une organisation très complexe : insectes, vers, etc. Elle ne pensait pas que, pour autant, il y eût là une objection contre le dogme de la création. Si les grands scolastiques concevaient comme toute naturelle la naissance, sans parents, de vers engendrés par la putréfaction des matières organiques, nous pourrons, nous aussi, considérer comme naturelle l'apparition, à la suite d'expériences minutieuses, de protoplasma présentant un rudiment d'organisation et apte à se reproduire. Reconnaissons du reste que, jusqu'à l'heure présente, les expériences n'ont pas donné de résultats incontestables. Mais qu'un jour vienne où l'on arrive à produire *in vitro* du protoplasma vivant, il n'y aurait qu'une chose à conclure, c'est qu'il existe dans la nature, dite brute, des virtualités plus complexes encore que celles qu'étudient la chimie et la cristallographie, qu'en définitive ce que nous appelons la matière inanimée n'est telle qu'en apparence et que la vie y est déjà cachée en puissance. L'atome ne serait pas seulement doué d'affinités chimiques, qui lui permettent de s'unir en de multiples combinaisons avec des atomes voisins; il ne serait pas seulement doué d'un dynamisme qui le fait se disposer suivant les admirables formes qu'étudie la minéralogie; il serait capable de s'organiser en ce prodigieux agencement qu'est une cellule vivante. Qu'aux époques géologiques se soient rencontrées les conditions de pression, de température, d'affinités

qui auraient permis cet agencement, y aurait-il lieu de s'en étonner? Et si, aujourd'hui même, venaient à la vie, spontanément, des organismes tout à fait indifférenciés, établissant le trait d'union entre matière inanimée et matière vivante, en quoi cela mettrait-il en échec le pouvoir créateur de la Cause suprême? En définitive, la question de l'origine première de la vie et de la manière dont est intervenue, pour la faire paraître, la puissance divine doit rester, nous semble-t-il, une question librement discutée. Ne prononçons pas contre la « génération spontanée » d'exclusive précipitée.

2. *L'origine du psychisme supérieur.* — Au terme de l'évolution des espèces animales, le naturaliste est inévitablement appelé à se poser la question de l'origine de l'espèce humaine. Convient-il d'étendre à celle-ci la loi de continuité dont nous avons dit, col. 1366, qu'elle était un des postulats de l'esprit humain, ou bien faut-il admettre que l'apparition de l'homme sur la terre constitue un de ces « commencements absolus » que la mentalité moderne a tant de peine à admettre? Au vrai, c'est la question de savoir s'il faut faire de l'homme même un produit de l'évolution qui a rendu si passionnant, si passionné aussi, le débat autour du transformisme.

Il ne s'agit pas de revenir ici sur les arguments pour et contre qui ont été versés au procès. A prendre les choses du point de vue de la biologie, il paraît d'abord qu'il n'y a pas de raisons de soustraire à la loi générale de l'évolution la naissance de l'humanité (ou des humanités successives) que l'on voit apparaître aux dernières époques géologiques, peut-être dès la fin de l'ère tertiaire. Les mêmes arguments qui militent en faveur de la « descendance » des espèces animales se répéteraient à propos de celle de l'espèce humaine. De même qu'il est possible, par exemple, de reconstituer « l'histoire du cheval » et de marquer les formes successives par lesquelles sont passés les membres inférieurs, si caractéristiques, de notre *equus caballus*, de même est-il possible, disent beaucoup de naturalistes, de remonter, dans la série paléontologique, de l'homme arrivé au stade où nous le connaissons à des formes humaines plus frustes, de celles-ci à d'autres plus grossières encore, qui, tout en étant encore humaines, se situent aux confins de l'animalité, jusqu'à ce que l'on arrive à des formes nettement intermédiaires entre l'homme et l'animal. Ne disons point, continuent ces naturalistes, que « l'homme descend du singe », — les grands singes anthropomorphes, orang, chimpanzé, gorille, gibbon, représentent des branches qui divergent du phylum humain; — mais il est possible, moyennant, il est vrai, un certain nombre d'hypothèses, de suivre la branche généalogique à l'extrémité de laquelle s'épanouit l'espèce (ou les espèces humaines) et de marquer l'endroit approximatif où elle se dégage des branches voisines. Au fur et à mesure que se multiplient les découvertes paléontologiques, les hiatus qu'il faut bien reconnaître dans la série régressive achèvent de se combler et le temps vient où l'on pourra refaire « l'histoire de l'homme » tout comme l'on fait celle de nombre d'espèces animales. On verra dans F.-M. Bergounioux, *Les premiers hommes*, Toulouse, 1944, p. 414, un essai de reconstitution du phylum humain et de ses rapports avec les familles d'anthropomorphes.

A la vérité, c'est essentiellement de l'organisme humain qu'il est question dans cette série de considérations. Mais les naturalistes n'ont pas oublié que l'examen du psychisme humain doit également entrer en ligne de compte. N'est-il pas possible de trouver une continuité entre l'intelligence humaine et les manifestations élémentaires du psychisme animal? Nous sommes loin de la philosophie cartésienne qui refusait aux animaux supérieurs mêmes, une « sensibilité » analogue à la nôtre et, en dépit de l'évidence, voulait ramener les réactions de l'animal à un jeu de ressorts mécaniques. Mais ce ne serait point seulement la sensibilité — connaissance, expériences, plaisir et douleur, passions et émotions — qu'il faudrait reconnaître à nos frères inférieurs. Aux étages supérieurs de la série animale, ne se manifeste-t-il pas un psychisme analogue au nôtre, ne présentant avec ce qui se rencontre chez nous qu'une différence de degré et non pas de nature? C'est à établir cette ressemblance qu'ont travaillé les premiers fondateurs de la doctrine transformiste, Darwin en particulier, et les observations qu'ils ont accumulées ne sont pas sans intérêt. En définitive, estime-t-on dans beaucoup de ces milieux, il n'y a pas lieu d'établir une coupure béante entre la psychologie animale et le fonctionnement de l'âme de l'homme. Voir en particulier Boule, *Les hommes fossiles*, 3e éd. Sans doute ne nous est-il pas facile de réaliser ce que pouvaient être les « pensées », les « sentiments », les « volitions » du *Sinanthropus Pekinensis*, récemment découvert, ou même de l'homme de la Chapelle-aux-Saints; à en juger par la capacité de leurs crânes et la constitution de leurs cerveaux, ces manifestations psychiques ne devaient pas s'éloigner beaucoup de ce que nous pouvons supposer qui se passe sous la voûte crânienne d'un orang ou d'un gibbon. L'humanité primitive est en continuité directe avec l'animalité dans laquelle elle plonge; il a fallu des millénaires accumulés pour que les premières ébauches d'homme arrivent, qu'il s'agisse du corps ou de l'âme, au degré d'humanité qui se voit aujourd'hui dans les plus humbles représentants de la race humaine. A quoi bon une intervention spéciale de la Cause suprême à la naissance de l'humanité? D'ailleurs quand donc a pris naissance l'homme? S'il est des débris anciens dont on peut prononcer à coup sûr qu'ils appartenaient à des hommes, il en est d'autres devant lesquels le biologiste hésite. Le *Pithecanthropus erectus* de Java, son compatriote le *Javanthropus Soloensis* et même le mystérieux *Sinanthropus Pekinensis* étaient-ils vraiment nos semblables? Sur ces divers « anthropiens », voir Bergounioux, *op. cit.*, p. 100-117.

Telle est l'attitude qu'adoptent à l'endroit du problème des origines de l'homme nombre de naturalistes, qui ne sont pas tous, tant s'en faut, partisans du matérialisme moniste et font à la Cause suprême et à son action continue dans le monde la place qui lui est due. Un spiritualiste conscient peut-il se rallier à ce point de vue? Peut-il, en défiance contre tout ce qui est « commencement absolu », reconnaître que, corps et âme, l'homme surgit purement et simplement de l'animalité, sans qu'il y ait lieu de postuler, lors de son apparition sur la planète, une intervention plus spéciale de Dieu?

Peut-être conviendrait-il, pour donner une réponse, de distinguer entre le plan des phénomènes et celui des réalités. A voir les choses de l'extérieur, pourrait-on dire, tout se passe comme si rien de nouveau n'était intervenu dans la série causale. D'un couple d'hominiens naît, par exemple, un petit qui, extérieurement tout au moins, ne diffère pas de manière sensible des autres produits de couples analogues. Pourtant, à l'usage et d'assez bonne heure, se révèlent en ce « petit » des réactions très différentes de celles qu'éprouvent ses congénères. Un observateur doué d'intelligence et de perspicacité décélerait dans lesdites réactions quelque chose qui se différencie nettement des réactions du simple instinct ou de celles que produisent les associations d'images. Il y a chez ce « petit » une manière toute nouvelle de résoudre les mille et une questions que pose la vie quotidienne; l'automatisme de ses soi-disant congénères fait place

à quelque chose de plus spontané, où se remarque la tendance à généraliser, à abstraire, à s'élever au dessus de l'expérience brute, à prendre des initiatives, bref à inventer. On n'est plus en présence du simple jeu des réflexes ou des associations d'images; ce qui se constate dans le faire de cet individu si différent de son entourage, c'est la possibilité de passer d'une « idée » à une autre, au fait, c'est de l'intelligence. L'observateur que nous supposons devra conclure, avec certitude, que cet être est « quelqu'un de nouveau » par rapport à ses parents et à tout ce qui l'entoure; que, dans la venue au monde de cette heureuse « monstruosité », quelque chose s'est passé, qui jusque-là ne s'était point perçu dans le jeu des causes naturelles, qu'il faut faire appel, pour expliquer cette apparition d'un être intelligent et libre à autre chose qu'au déterminisme habituel; tranchons le mot, que Dieu est intervenu d'une manière spéciale dans la production de cet être tout nouveau. Non seulement des modifications profondes se sont produites en son corps et spécialement dans son cerveau, mais la force même qui domine et règle toutes les activités somatiques est d'un autre ordre que celle qui se trouve chez les animaux. Ce « petit d'hominien », dira notre observateur, est devenu un homme; il n'a pu le devenir sans que soit intervenue une force différente de la nature; il y a eu création au sens propre du mot.

Laissons la fiction et parlons simplement philosophie. C'est un fait qu'il se trouve aujourd'hui dans le Cosmos des êtres intelligents et libres. Le progrès matériel, intellectuel, moral de l'humanité, mis en contraste avec la stagnation indéfinie des espèces animales. atteste chez l'homme l'existence d'un principe de vie et d'action qui ne diffère pas seulement par le plus ou le moins, mais par sa nature même, de celui des animaux. Il faut donc qu'à un moment donné de l'évolution de l'espèce animale souche de l'espèce humaine une intervention supérieure se soit produite qui ait modifié du tout au tout l'espèce en question. Le principe de vie qui anima le premier — ou les premiers — représentants de la nouvelle espèce, puisque, étant données ses qualités mêmes, il ne peut sortir des virtualités de la matière vivante, ne doit reconnaître d'autre origine que la Cause suprême en personne. Ne parlons pas ici de miracle au sens classique du mot. La philosophie spiritualiste et chrétienne admet, à l'origine de chaque âme humaine, une intervention spéciale de Dieu, une véritable création qui n'a rien d'un miracle. C'est sur le même plan que se situe l'action divine faisant venir à l'être la première âme humaine. On ne voit vraiment pas ce qu'aurait de scandalisant cette première intervention de la divinité, prélude d'interventions innombrables du même ordre et de la même portée.

Telle est la manière dont un spiritualiste conscient pourra résoudre le problème que nous posions. Dans la trame des phénomènes, rien qui semble de prime abord interrompre la série des causes et des effets, rien qui témoigne de l'irruption violente dans la nature d'une force supranaturelle. Pourtant rien de plus nécessaire à admettre que cette présence, au cœur même des phénomènes, d'une force qui n'en fait pas partie et qui, agissant du dedans, communique à l'être une impulsion féconde et une direction toute nouvelle. En termes plus classiques, disons que le transformisme théiste doit reconnaître une intervention spéciale de Dieu dans la première apparition de l'humanité, tout de même que la philosophie théiste est obligée d'admettre, à l'origine des choses, une création au sens propre du mot. Quand s'est produite cette intervention? Est-ce à la limite qui sépare le *Pithécanthropus* du *Javanthropus?* Le *Sinanthropus Pekinensis* en avait-il déjà été le bénéficiaire? Faut-il la placer seulement entre l'*homo faber* de certains naturalistes et l'*homo sapiens?* Ce n'est, semble-t-il, ni à la philosophie, ni surtout à la théologie à trancher ce débat dont la solution dépend avant tout de l'observation des faits. Tout ce que le philosophe peut dire c'est qu'il faut de toute nécessité postuler cette intervention en faveur de l'être où apparaissent pour la première fois des signes incontestables d'intelligence.

Une dernière remarque : laissée à elle-même la philosophie ne voit pas de raisons pour lesquelles cette grande novation divine ne se serait produite qu'une seule fois et en un seul point de l'espace et du temps. La naissance d'une nouvelle espèce exige au moins l'apparition d'un couple; mais un seul couple, c'est une base bien étroite pour l'édification d'une branche nouvelle. Il est bien peu de naturalistes pour accepter cette idée; d'ordinaire on s'imagine la genèse d'une forme nouvelle comme une sorte de prolifération se produisant au même temps et dans un espace relativement restreint et aboutissant à la réalisation d'un certain nombre d'individus plus ou moins semblables. Au lieu d'un surgeon unique on postule plutôt l'existence d'une sorte de buisson d'où finalement s'élèvera le nouveau phylum. Par ailleurs rien n'empêche d'imaginer, au simple point de vue de la philosophie naturelle, la surrection de pareils buissons sur des points divers de l'espace, à partir d'espèces différentes mais assez voisines. Enfin on ne voit pas d'obstacles majeurs à ce que cette apparition d'êtres humains nouveaux ne se soit pas produite à des intervalles de temps assez éloignés l'un de l'autre. L'existence d'humanités successives, apparaissant soit en concurrence l'une avec l'autre, soit après la disparition de l'humanité précédente, n'a rien en soi qui contredise les principes d'une philosophie spiritualiste. La seule chose qu'exige celle-ci, c'est la reconnaissance d'une intervention spéciale de Dieu, au moment où paraît une souche humaine véritable, un groupe d'êtres doués d'intelligence et de liberté. Ceci est dit, encore une fois, de la philosophie laissée à ses propres spéculations. Mais il convient maintenant d'examiner si cette liberté ne doit pas être limitée par les enseignements de la théologie.

III. Critique théologique du transformisme. — La théologie est la science de la Révélation; elle ne se confond pas néanmoins avec elle; il y a donc lieu d'étudier séparément l'une et l'autre, enfin d'interroger le magistère ecclésiastique.

1° *Le transformisme et les données de la Révélation.* — Ces données sont fournies par les Livres saints d'une part, par la Tradition de l'autre. Examinons-les successivement.

1. *Les données des Livres saints.* — Elles se ramènent avant tout aux enseignements des deux premiers chapitres de la Genèse; les autres textes bibliques relatifs à la création qui peuvent être relevés dans les Psaumes, dans Job, dans les livres sapientiaux, supposent ces enseignements ou les commentent sans apporter de doctrines bien nouvelles. Nous les laisserons de côté.

L'exégèse traditionnelle a de tout temps soudé intimement les deux premiers chapitres de la Genèse; le premier racontant à grands traits la création du ciel et de la terre, jusques et y compris la création de l'homme, le second reprenant l'histoire même de cette dernière création, d'une manière plus développée, et racontant avec quelques détails la production de l'homme, son établissement dans le jardin d'Éden, la création de la première femme, la présentation de celle-ci à l'homme et leur vie dans le paradis.

L'exégèse moderne a de bonnes raisons, générales et particulières, pour dissocier l'un de l'autre ces deux chapitres; elle y voit deux récits différents de la créa-

tion, appartenant à deux « Histoires saintes », nettement distinctes l'une de l'autre, ayant vécu chacune leur vie propre avant de se souder, et dont il est loisible de reconstituer la teneur en examinant la suite des livres historiques. Nous admettons comme établie la distinction de ces multiples « histoires saintes », ultérieurement fondues pour constituer la série des premiers livres historiques de la Bible.

Le c. II de la Genèse appartient à la plus ancienne de ces histoires, celle que l'on appelle jahviste; son attention se porte à peu près exclusivement sur la création de l'homme. Sur la terre qui ne porte encore aucune végétation, « Jahvé forme l'homme de la poussière du sol et souffle dans ses narines un souffle de vie et l'homme devient un être animé ». Gen., II, 7-8. C'est après cela que Jahvé, faisant pousser du sol toutes sortes d'arbres et de végétaux, « plante un jardin dans Éden » et fait jaillir les sources qui doivent arroser celui-ci. Gen., II, 8-10. Désormais par le travail de l'homme la terre, convenablement irriguée, aura sa fécondité. Mais l'homme est seul; il faut lui donner des aides qui lui ressemblent; Jahvé forme donc de la poussière du sol, tout comme il avait formé l'homme — sans souffler pourtant dans leurs narines un souffle de vie — les divers animaux : dans cette création nouvelle l'homme ne trouve pas d'aide qui lui ressemble. II, 18-20. C'est alors que Jahvé forme la femme, de la manière que l'on sait et qu'il la présente à l'homme qui reconnaît en elle « l'os de ses os, la chair de sa chair ». II, 21-24.

Il est trop évident qu'à juger de ce premier récit par les apparences nous avons affaire avec une narration populaire, oserait-on dire enfantine? des origines de l'humanité. Une vérité profonde s'en dégage néanmoins. C'est que l'espèce humaine occupe dans la création une place spéciale. Si le corps de l'homme, tout comme celui des animaux créés après lui, est pris du limon terrestre, il existe en lui un principe de vie qui reconnaît une origine plus noble et, si l'on peut dire, transcendante : Dieu lui a communiqué lui-même le souffle de la vie. La première femme, de même, a reçu l'être d'une intervention spéciale de Dieu; entre elle et son mari, par ailleurs, il y a une communauté de vie et d'origine qui devrait empêcher qu'elle soit jamais confondue avec les bêtes de somme, auxquelles si facilement l'assimilaient, l'assimilent encore les peuples primitifs. Sur la nature et la dignité de l'homme voici donc un enseignement majeur. Quoi qu'il en soit du naïf récit où il s'enrobe, il doit être recueilli.

A une autre « histoire sainte » que l'on appelle le Code sacerdotal ou le grand élohiste, appartient le récit de la création du c. I et II, 1-3. En dépit de sa place dans la compilation actuelle, il est, au point de vue de la rédaction, postérieur au c. II, 4 sq. Il frappe d'abord par la majesté de son expression et par le souci de donner un aspect rationnel à l'œuvre divine. Cette dernière est répartie entre six jours, qui sont — la chose est expressément dite — le prototype de la semaine ouvrière, le repos divin au septième jour étant donné comme le modèle du repos sabbatique. Gen., II, 2, 3. Laissons de côté l'œuvre des trois premiers jours : création de la lumière, séparation, par la voûte du firmament, des eaux du dessus d'avec les eaux du dessous, séparation sur la terre des continents et des océans. C'est sur les parties émergées que la vie va d'abord paraître. « Que la terre, dit Élohim, fasse pousser du gazon, des herbes portant semence, des arbres produisant, selon leur espèce, du fruit ayant en soi sa semence. » Gen., I, 11. Au cinquième jour seulement vient le tour des premiers animaux : « Que les eaux, dit encore Élohim, foisonnent d'une multitude d'êtres animés et que les oiseaux volent sur la terre sur la face du firmament des cieux. » I, 20. Ainsi fut fait. « Élohim créa les grands animaux aquatiques et tout être animé qui se meut, foisonnant dans les eaux selon leur espèce, et tout volatile ailé selon son espèce. » I, 21. Au sixième jour est placée la création des animaux terrestres : « Que la terre fasse sortir des êtres animés selon leur espèce, dit Élohim, et aussi les animaux domestiques, les reptiles et les bêtes de la terre selon leur espèce. » I, 24. Ainsi fut fait. Mais en ce même jour, le dernier de la semaine ouvrière de Dieu, se place encore la production de l'homme. Elle est introduite par une sorte de conseil divin : « Élohim dit : « Faisons l'homme à notre image, « selon notre ressemblance; qu'il domine sur les pois« sons de la mer, sur les oiseaux du ciel, sur les ani« maux domestiques et sur toute la terre et sur les « reptiles qui rampent sur la terre. » Et Élohim créa l'homme à son image; il l'a créé à l'image d'Élohim, il l'a créé mâle et femelle. Et Élohim les bénit (les représentants des deux sexes), et il leur dit : « Soyez « féconds, multipliez, remplissez la terre, soumettez-la. » I, 26-28. La suite de cette « histoire sainte » se retrouve au c. V, 1 sq.

Les anthropomorphismes dont foisonnait le récit jahviste de la création ont, pour ainsi dire, disparu de celui-ci. Dieu se contente de commander; nul besoin pour lui de mettre la main à la pâte. Sur l'ordre divin la vie, végétale d'abord, puis animale, surgit de la terre asséchée et des océans primordiaux. On remarquera que c'est la terre ou l'onde qui sont censées les émettre directement, fécondées qu'elles sont par l'ordre divin. Pour ce qui est des premiers représentants de l'humanité, il n'est pas dit qu'ils soient produits d'une autre manière; leur création néanmoins ne se confond pas avec celle des autres vivants. L'idée que le naïf auteur du récit jahviste exprimait en disant que Dieu souffla dans les narines de l'homme un souffle de vie s'exprime ici d'une manière beaucoup plus philosophique : « l'homme est fait à l'image de Dieu et selon sa ressemblance. » Et cette similitude qui le rapproche du Créateur est la raison de sa supériorité sur l'ensemble de la création, sur laquelle il acquiert un vrai droit de jouissance et de domination. Les deux sexes sont d'ailleurs mis sur le même plan, ce qui établit l'égalité de leurs droits et de leurs devoirs réciproques. Somme toute, dans un langage fort différent et, que l'on nous passe le mot, avec un scénario bien divers, les mêmes grandes idées religieuses et morales se retrouvent : puissance créatrice de Dieu, qui est la cause de la venue à l'être de tout ce qui existe, spécialement des deux règnes animal et végétal; place toute particulière de l'humanité dans la nature : à sa production Dieu s'est intéressé d'une manière unique; enfin égalité des deux sexes au point de vue de leur dignité : devant Dieu homme et femme sont égaux; l'auteur du récit jahviste ajoute, d'ailleurs, une remarque relative à l'indissolubilité du mariage, tandis que le grand élohiste met davantage l'accent sur la fin essentielle de cette institution : « Soyez féconds, multipliez et remplissez la terre. »

Ces constatations faites, et elles sont de capitale importance, ces enseignements religieux et moraux recueillis, il faut savoir renoncer à toutes les tentatives qui, depuis le XVII[e] siècle jusqu'aux dernières années du XIX[e], ont été faites pour faire « concorder », comme l'on disait, sur cette question des origines, les données de la « science » et celles de la « foi ». La simple constatation de l'existence de deux récits est la première pierre d'achoppement du concordisme. Nul, de toute évidence, ne sera tenté de raccorder aux connaissances que nous avons des origines de notre planète la populaire et naïve narration de l'écrivain jahviste. Plus rationnel, rédigé en fonction de la science de l'époque,

le récit plus majestueux du grand élohiste concorde moins malaisément avec nos modernes conceptions; mais, si le heurt est moins violent, c'est tout simplement parce que le c. I de la Genèse est si peu chargé de données positives qu'il ne risque guère de contredire la représentation que, progressivement et par bonnes preuves, nous sommes arrivés à nous faire des origines du monde, de la terre, de la vie animale ou végétale. Ne demandons pas au grand élohiste un cadre où tiendraient nos récentes acquisitions.

Dès lors il va de soi que l'on ne saurait non plus lui poser la question de savoir si les diverses espèces animales ou végétales sont des entités invariables, ou si, au contraire, elles peuvent donner naissance à des formes différentes d'elles-mêmes. Les animaux aquatiques, foisonnant dans les eaux selon leur espèce, les oiseaux qui multiplient sur la terre, les bêtes des champs et les « animaux domestiques », les reptiles enfin, tout ce règne animal dont parle l'auteur sacré, pour ne rien dire du règne végétal, c'est, de toute évidence, celui-là même qu'il a sous les yeux. Comment il est venu à l'être, c'est ce qu'il ne se gêne pas pour dire : c'est par un foisonnement des eaux primitives et par une sorte de poussée de la terre, les eaux, la terre étant fécondées par l'ordre divin. Rien qui rappelle, même de très loin, les immenses durées des temps géologiques, les multiples renouvellements de la faune et de la flore, les perfectionnements successifs de l'une et de l'autre. Le fixisme avec sa théorie des catastrophes suivies de créations nouvelles, le transformisme avec sa lente et paisible évolution des formes vivantes sont également inconnus à notre auteur. Il ne favorise pas plus l'un que l'autre, parce qu'il n'a pas, qu'il ne peut avoir la moindre idée de l'un ni de l'autre.

Le récit sacré impose néanmoins au transformisme une limite que déjà la philosophie spiritualiste lui avait marquée : il oblige à reconnaître une intervention spéciale de Dieu dans l'apparition de l'espèce humaine et, dans l'homme, des caractères qui établissent un hiatus entre l'humanité et l'animalité. Pour un spiritualiste il est précieux de savoir cette doctrine mise en pleine sûreté par la révélation. Mais cette dernière n'impose, semble-t-il, rien de plus. Que l'action divine se soit exercée à la fois sur le corps et sur l'âme de l'homme, en sorte que, pour reprendre les expressions du naïf écrivain jahviste, celui-ci soit sorti, tout neuf, si l'on peut dire, des mains de Dieu, ou que, suivant le processus que nous avons esquissé plus haut, col. 1380, l'action de la Cause première ait dirigé, en y infusant une âme raisonnable, le développement, au sein d'un organisme préexistant, du germe qui devait donner un jour le « petit » si différent de ses géniteurs, peu importe, après tout. Nous nous représentons malaisément ce qu'a pu être cette action divine. L'apparition du petit d'hominien ci-dessus décrite ne va pas sans nous choquer un peu; le rôle de potier de terre que l'écrivain jahviste attribue au Seigneur n'est pas soutenable; l'apparition soudaine d'un homme ou d'un couple humain, au sein de la nature, n'est pas facile à imaginer! Laissons donc l'imagination et affirmons simplement, avec le livre inspiré, que, dans la nature, l'humanité occupe une place spéciale; que, pour la faire venir à l'être, le Créateur est intervenu d'une façon particulière, quelle qu'ait pu être celle-ci; que cette intervention est à l'origine de cette dignité propre à l'homme créé à l'image de Dieu, que c'est essentiellement par son âme intelligente et libre que l'homme est ainsi fait à la ressemblance du Créateur. En d'autres termes, le transformisme théiste et spiritualiste ne nous semble pas en contradiction avec les données les plus authentiques des Livres saints.

2. *Les données de la Tradition.* — Sous le nom de Tradition, nous entendons ici l'interprétation qu'ont pu donner des récits génésiaques les Pères de l'Église et les commentateurs approuvés.

Une première remarque s'impose dès l'abord : les divers commentateurs n'ont pu expliquer le texte sacré qu'en fonction de leurs connaissances scripturaires, d'une part, et de leur acquit scientifique, de l'autre. Or, ils admettaient tous que, pris bout à bout, les chapitres successifs de la Genèse représentaient une « histoire », au sens propre du terme, du monde, de l'humanité, des premières origines de celle-ci, de ses premiers développements enfin, jusqu'au moment où, de cette histoire générale, se dégageait celle du peuple d'Israël. Sur ce thème ils plaquaient, du moins mal qu'ils pouvaient, les connaissances d'ordre historique ou scientifique qu'ils possédaient par ailleurs. Après que les recherches de Jules Africain, d'Hippolyte, d'Eusèbe eurent permis de synchroniser au moins mal les données de l'histoire sainte et celles de l'histoire profane, ils n'éprouvèrent plus aucune difficulté à déterminer à une année, et même à un jour près, la date de la création du monde, celle du déluge, de la vocation d'Abraham, et ainsi de suite. Ce qui est vrai du synchronisme qu'ils établissaient entre la chronologie profane et la chronologie biblique, l'est également de l'accord qu'ils postulaient entre les données philosophico-scientifiques de leur temps sur la constitution du monde matériel et les données que leur fournissait la Bible. Il est donc assez vain de les interroger sur l'accord possible avec les données scripturaires de doctrines et de théories dont ils n'avaient même pas le soupçon.

La seule chose qu'il serait intéressant de faire, ce serait de mettre en évidence la liberté dont usèrent en cette matière certains Pères de l'Église. Pour être assez différentes de nos modernes problèmes de philosophie naturelle, les questions qu'ils se posaient les amenaient parfois à réfléchir sur la conciliation possible entre leurs théories philosophiques et les enseignements, qu'ils trouvaient parfois un peu terre à terre, de nos Livres saints. A ce point de vue, il faut mentionner la manière dont Origène, à la suite de Philon, sublimisait le récit biblique et lui faisait exprimer une théorie philosophique à laquelle les auteurs de la Bible étaient fort loin de penser. Il avait aussi sa manière à lui d'expliquer la déchéance originelle, y voyant une faute individuelle ou collective des « êtres spirituels », créés tous ensemble au début des temps et envoyés successivement dans des corps humains en punition de cette faute même. Ces spéculations qui nous paraissent étranges ont persévéré assez longtemps. Si l'on a écarté d'assez bonne heure la théorie de la « préexistence » des âmes, on n'a pas laissé de garder une partie des spéculations philoniennes sur la lutte entre le νοῦς et la ψυχή, la connaissance intelligible et la connaissance sensible qui faisait le fond de l'exégèse juive alexandrine de Gen. I et II. Saint Augustin lui-même s'est laissé séduire par ces songes creux et l'un de ses commentaires sur les premiers récits de la Genèse, le *De Genesi contra manichæos*, *P. L.*, t. XXXIV, col. 173-220 est encore dans la pure tradition philonienne. C'est assez dire que la substance même des récits génésiaques s'évaporait en une sorte de poème philosophique sans aucune attache avec la réalité. Au IXe siècle encore, Jean Scot l'Érigène, qui avait beaucoup emprunté aux Grecs, s'enchantait de ces merveilleuses trouvailles.

Dans une direction assez différente, Grégoire de Nysse essayait une conciliation entre ses vues philosophiques et les récits sacrés, et l'on trouve chez lui des développements où certains théologiens de notre temps ont voulu trouver quelque amorce des doctri-

nes transformistes. Il s'agit de l'Ἀπολογητικὸς περὶ τῆς Ἑξαημέρου, et du Περὶ τῆς κατασκευῆς ἀνθρώπου, dans lesquels Grégoire entend compléter et mettre au point l'enseignement sur la création de son frère Basile, *P. G.*, t. XLIV, col. 61-124; 124-256. Pour lui la race humaine, c'est-à-dire l'ensemble des individus humains, corps et âmes, existait « virtuellement » dans la première impulsion créatrice; en d'autres termes, Dieu, pour faire apparaître l'espèce humaine, n'aurait plus eu besoin d'intervenir à nouveau et d'ajouter quelque chose à son acte créateur primordial. Voir *loc. cit.*, col. 69, 72, 77 D. L'ordre naturel exigeait, d'ailleurs, que l'homme n'apparût qu'après les plantes et les animaux, car le rationnel suppose le sensitif et celui-ci le végétatif. D'où il suit qu'au cours de son développement l'homme avait dû passer d'abord par une phase de vie végétative, lorsque les plantes furent faites et ensuite de vie animale quand les animaux furent formés. Voir surtout col. 237 CD, qui semble établir un rapport entre le développement embryonnaire de chaque individu et la manière dont, pour la première fois, l'espèce humaine vint au jour. Tout cela n'est pas extrêmement lumineux et ne permettrait certes pas de ranger Grégoire parmi les ancêtres de l'évolutionnisme. Du moins cet auteur insiste-t-il sur le développement du même germe humain, contenant déjà en puissance l'homme entier, dès le premier moment de la création, et il voit ce germe traverser les phases de la vie végétative et sensitive avant d'arriver à la vie intellectuelle. En bref, le corps du premier homme aurait parcouru, dans le cadre des jours génésiaques, bien entendu, un développement analogue à celui que parcourt tout embryon humain.

Des vues analogues se retrouveraient dans l'Augustin deuxième manière du *De Genesi ad litteram libri duodecim*, *P. L.*, t. XXXIV, col. 245-486. Après avoir déclaré renoncer aux spéculations de son premier commentaire et avoir pris la résolution d'expliquer la Genèse à la lettre (et non plus selon l'allégorie), il ne laisse pas de remarquer que le récit biblique a besoin d'être interprété. Sans doute la narration relative à la création de l'homme n'est pas une allégorie (comme Augustin l'avait admis d'abord), c'est une histoire réelle, mais dont on ne saurait prendre à la lettre le détail : « Il serait naïf de s'imaginer que Dieu forma l'homme du limon de la terre en le pétrissant avec ses doigts. L'Écriture eût-elle (ce qui n'est pas le cas) employé cette expression, nous devrions croire que l'écrivain sacré s'est servi d'une métaphore, plutôt que de nous figurer Dieu limité par des organes semblables aux nôtres. » *Op. cit.*, VI, XII, 20, col. 347. Et Augustin d'élaborer, dans les chapitres suivants, une théorie qui rappelle beaucoup celle de Grégoire de Nysse : L'homme était contenu dans la première création selon une virtualité aussi réelle et aussi complète que celle qui devait amener le développement des animaux et des plantes. Le récit de Gen., II, 7, ne se rapporte pas à la première création de l'homme, mais à son apparition visible. Au temps venu, le germe humain primitif servira de principe actif pour animer le limon dont parle l'écrivain inspiré. En quel état l'homme apparut-il ainsi? à l'état d'embryon, ou à l'état adulte et parfait? Sans exclure la première hypothèse, Augustin juge la seconde plus probable. VI, XIII, 23. Ce mode d'apparition, Dieu l'a pu déterminer soit déjà dans la raison séminale, soit par une intervention spéciale au cours du développement du germe humain. Quand apparut ainsi le corps d'Adam, l'âme spirituelle, tirée par Dieu du néant *au moment même où toutes les choses furent créées à la fois*, *ibid.*, VI, XIV, 25, cette âme s'unit spontanément à ce corps pour l'animer. VI, XV, 26.

Ceci nous laisse encore très loin du transformisme. Dans l'idée de Grégoire de Nysse, comme dans celle d'Augustin, les transformations qui amènent le monde de son état de chaos à son état actuel semblent bien se réaliser assez rapidement. Comme leurs contemporains, ces auteurs prennent au sens obvie le mot « jour » du récit génésique. Nul soupçon chez l'un ni chez l'autre de l'immensité des temps géologiques, pour ne pas parler de l'énorme durée de la phase stellaire de notre planète. Du moins une chose est à retenir : le souci de ne pas faire intervenir Dieu à de multiples reprises dans le perfectionnement, sans cesse recommencé, de son œuvre. C'est d'un seul coup, à l'aurore du temps, que Dieu crée toutes choses; mais ces choses viennent d'abord à l'être, non pas dans leur état parfait, mais dans leurs « raisons séminales ». En d'autres termes Dieu dispose dans le chaos primordial les virtualités, les agencements, les germes de tout ce qui viendra successivement au jour. Ces forces si diverses sont déposées dans la matière, l'animent, la travaillent, pour lui faire produire, au temps marqué, l'œuvre définitive que le Créateur a résolue. On aura remarqué que, d'après Augustin, l'âme du premier homme elle-même — il ne parle pas des autres n'ayant jamais pu se décider entre le créatianisme et le traducianisme — a été créée dès l'origine, en même temps que tout l'ensemble de la création, tant l'évêque d'Hippone veut éviter tout anthropomorphisme dans la description de l'activité divine. C'est en bloc, dès le premier instant, que tout est créé. Il ne reste plus au Créateur, si l'on ose dire, qu'à laisser se développer les virtualités déposées par lui au sein de la matière qu'il a elle-même appelée à l'existence. Encore que tout cela s'effectue, à l'idée de nos docteurs, en un laps de temps assez limité, il n'en reste pas moins que l'on retrouve ici une des grandes idées de l'évolutionnisme. Pour que la pensée d'Augustin rejoignît celle des biologistes modernes, il faudrait qu'il ait admis que les « raisons séminales » qu'il imagine déposées, séparément les unes des autres, dans le chaos primitif, étaient emboîtées les unes dans les autres, et, sortant les unes des autres, produisaient au temps marqué l'effet voulu par Dieu. La pensée de Grégoire de Nysse se rapproche-t-elle de celle-là? les termes de ce docteur sont trop imprécis pour permettre de l'affirmer.

Il reste au moins que tous les Pères ne se sont pas cru obligés à interpréter au sens littéral les textes génésiaques relatifs soit à la création des espèces animales ou végétales, soit à l'apparition de l'homme. Les plus philosophes d'entre eux n'ont pas craint de plier, avec plus ou moins de violence, le récit sacré à leurs conceptions philosophico-scientifiques. Il y aurait abus manifeste à chercher dans les développements des plus hardis d'entre eux une preuve en faveur de l'évolutionnisme; du moins nous donnent-ils l'exemple de la grande liberté qui a toujours été la règle de l'interprétation de la Bible en dehors des questions d'ordre religieux et moral. En tout état de cause, on ne trouve point dans la patristique cette unanimité d'interprétation qui seule donnerait valeur absolue et traditionnelle aux enseignements des docteurs du passé. Sur un seul point cette unanimité se réalise : tous les interprètes de l'Écriture sont d'accord pour reconnaître la dignité spéciale de l'homme et la nette séparation qui existe entre l'animalité et l'humanité, d'accord aussi pour voir en tout cela l'effet d'une intervention spéciale et créatrice de Dieu dans la production de l'homme. Aussi bien cette vérité se dégageait-elle sans conteste de l'étude des narrations sacrées.

2° *Le transformisme et les données de la théologie.* — Les données de la Révélation relatives à la création de l'homme ont été, à juste titre, reliées, par la théologie à d'autres, non moins authentiquement révélées, sur la faute du premier couple humain et sur les répercus-

sions funestes qu'a eues cette faute sur toute la descendance d'Adam et d'Ève. Si l'on ajoute que, par voie de conséquence, la mission du Christ a été, aux yeux du dogme, de réparer, pour l'humanité entière, les conséquences fatales de la « faute originelle », on voit que la théologie ne saurait se désintéresser de certains problèmes qui sont liés à l'apparition de l'homme sur la terre : est-il loisible d'admettre, aux origines de l'humanité, au lieu du couple unique, que donne la narration biblique du jahviste, ce premier groupe humain, à plus forte raison ces premiers groupes distincts, que réclament d'ordinaire les biologistes (col. 1382)? dans quel état physique et psychique faut-il se représenter les premiers parents de l'humanité actuelle?

1. *Monogénisme ou polygénisme.* — La première question a été traitée à l'art. POLYGÉNISME, t. XII, col. 2520 sq. et au moins touchée à l'art. PRÉADAMITES, *ibid.*, col. 2799. Nous n'y reviendrons ici que pour faire remarquer que certains biologistes, qui ne se laissent pas guider par les enseignements de la foi, reconnaissent comme possible la constitution du phylum humain à partir d'un couple unique. Ainsi Cuénot, dans un passage cité à l'art. POLYGÉNISME, col. 2534.

Ajoutons, d'ailleurs, que telle n'est point l'attitude de la majorité des biologistes et qu'il faut, dans une saine apologétique, compter avec les répugnances de ceux-ci. Pour éviter le heurt trop violent entre les données plus ou moins hypothétiques de la science et celles de la théologie, il y aurait bien la ressource de considérer la narration des premières origines de l'humanité selon le jahviste comme une description simplement idéale. Ce qu'aurait voulu mettre en évidence, sous la poussée de l'inspiration, l'écrivain sacré, ce serait, outre les grandes vérités religieuses et dogmatiques ci-dessus énoncées, le fait que, dès les premiers moments de son apparition, l'humanité s'est montrée perverse et coupable, qu'abusant des facultés reçues de Dieu, elle ne les a fait servir qu'à des fins égoïstes, que, plongeant encore dans l'animalité, elle n'a pas su faire prédominer le *dictamen* de la raison contre les tendances inférieures qui étaient la conséquence de ses origines. Bref le récit biblique ne serait pas à prendre à la lettre, mais plutôt devrait être considéré comme une manière populaire (et même si l'on veut enfantine et naïve) de faire entendre une vérité incontestable : la tendance au mal si profondément enracinée chez l'homme, le fait que chaque individu récapitule pour ainsi dire, dans l'histoire de sa conscience morale ce qui s'est passé aux origines. Cette exégèse, nous l'avons dit ci-dessus, col. 1386, pourrait se réclamer d'illustres garants, dont le moins important ne serait pas saint Augustin, en ses premières explications de la Genèse.

Mais il faut bien reconnaître que la théologie actuelle ne semble guère disposée à lui donner un laissez-passer. Les décisions de la Commission biblique en date du 30 juin 1909 et relatives à l'interprétation des premiers chapitres de la Genèse semblent exiger que l'on fasse des récits de la création du premier couple humain, de la faute originelle et de ce qui la suivit immédiatement une histoire réelle. Voir spécialement les *dubia* I, II et III, Denz.-Bannw., n. 2121-2123. Encore qu'il faille s'entendre sur le sens précis de ce mot « d'histoire » — il est trop évident, Augustin l'avait déjà remarqué, ci-dessus, col. 1387, qu'il ne s'agit pas de prendre à la lettre tous les traits du récit sacré — la décision officielle de l'Église, si bénignement qu'on la puisse ou qu'on la veuille interpréter, semble bien couper court à toute « sublimation » du texte génésiaque. C'est ce que reconnaissent des théologiens catholiques très favorables à l'ensemble de la doctrine transformiste, ainsi E.-C. Messenger, *Evolution and theology*, 1930. Ils ne peuvent d'ailleurs s'empêcher d'exprimer le souhait que le problème soit « reconsidéré » comme l'ont été récemment d'autres problèmes bibliques. Au fait, diront-ils, il ne peut pas ne pas l'être. Au fur et à mesure que la doctrine biologique de l'évolution s'imposera davantage, se débarrassera plus complètement des tares antireligieuses de ses débuts, se pénétrera plus intimement de spiritualisme et de théisme, la théologie ne pourra manquer d'amenuiser quelques-unes de ses exclusives, de tenir de plus en plus largement compte des données scientifiques certaines et même des hypothèses qui permettent de les relier. L'exégèse de son côté arrivera à une conception plus juste du contenu même des Livres saints. L'étude des divers documents qui se sont incorporés au récit biblique, d'une part, la considération des « genres littéraires », d'autre part, le souci enfin de rechercher avant tout dans le texte sacré non ce que nous désirerions y trouver, mais ce que l'auteur primitif y a mis, amèneront à ne demander aux hagiographes que ce qui est de leur compétence. L'encyclique *Divino afflante Spiritu*, du 30 septembre 1943, sur les questions bibliques est un précieux encouragement à entrer dans cette voie; à l'étudier, on comprendra de mieux en mieux que l'on n'explique pas le récit génésiaque comme telle page des Rois ou des Actes des apôtres. Le concordisme, dont le succès a été si grand et la faillite si brusque, était né d'une fausse conception de ce qu'est la Bible. Il ne s'agit pas, après l'avoir chassé du premier chapitre de la Genèse, de le restaurer dans les suivants, d'essayer une conciliation entre les données de la science et celles de la Sainte Écriture. Il s'agit de laisser aux disciplines humaines leur légitime autonomie, la liberté de proposer leurs découvertes certaines et les hypothèses qui en font un corps de doctrine et par ailleurs de reconnaître le caractère unique, transcendant, idéal des affirmations religieuses contenues dans le texte sacré. Ne parlant pas des mêmes objets, comment les disciplines humaines et les disciplines théologiques pourraient-elles se heurter?

Ainsi raisonnent les théologiens auxquels nous faisions tout à l'heure allusion. Laissons à l'avenir le soin de dire ce qu'il faut retenir de toutes ces considérations. Retenons toutefois que, dans l'état présent de la science théologique, il paraît au moins téméraire, pour ne pas dire erroné, de contester la descendance de notre humanité à partir d'un couple unique. Sans doute n'y a-t-il pas à ce sujet de jugement définitif de l'Église. Toutefois le premier projet de Constitution dogmatique du concile du Vatican contre les erreurs dérivées du rationalisme (et dont les quatre premiers chapitres seuls sont devenus la Constitution *Dei Filius*), contenait un c. XV : *De communi totius humani generis origine ab uno Adam*, dont il peut être opportun de rappeler la teneur :

Tam Veteris quam Novi Testamenti revelationi innixi, profitemur et docemus totum humanum genus ab uno primo parente Adam ortum habere. Ipse enim Adam, cui cum uxore sua Heva matre cunctorum viventium benedicens Deus mandavit replere terram, a Spiritu sancto in libro Sapientiæ dicitur primus formatus a Deo pater orbis terrarum (Sap., X, 1) et diserte Apostolus gentium prædicavit fecisse Deum ex uno omne genus hominum inhabitare super universam faciem terræ (Act., XVII, 26). Immo negata hac veritate, etiam alterum revelatum dogma peccati originalis ab uno primo genitore in omnes homines transfusi et redemptionis omnium per unum mediatorem Dei et hominum hominem Christum Jesum violatur, contra doctrinam ab eodem apostolo traditam : sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem, sic et per unius justitiam in omnes homines in justificationem vitæ (Rom., V, 18). Unde sub anathemate damnamus errorem, quo hæc unitas et communis origo totius humani generis negatur. Texte dans Mansi-Petit, *Concil.*, t. L, col. 70; cf. les annotations des auteurs du projet col. 108 sq.

Ce chapitre exprime au mieux les preuves d'ordre scripturaire et de « raison théologique » qui appuient l'enseignement donné. On sait, toutefois, que ce chapitre n'a été ni promulgué, ni même discuté. Du moins indique-t-il l'état de la dogmatique en 1870 : tendance à considérer l'origine unique du genre humain comme une vérité révélée, raisons apportées à l'appui de cette vue. Il ne semble pas que les théologiens d'aujourd'hui se soient beaucoup départis de cette rigidité. Ils sont quasi unanimes à exclure comme inadmissible, en fait, l'hypothèse du polygénisme et même un monogénisme qui mettrait aux origines de notre humanité non pas un seul couple, mais un seul groupe humain. « Il paraîtra donc difficile d'envisager des essais de solution tels que ceux-ci : le péché originel pourrait être le fait d'une collectivité; le c. v de l'épître aux Romains ne serait que l'affirmation de l'universelle culpabilité de l'humanité et de son rachat intégral, et non pas l'affirmation de l'origine commune de tous les hommes. » Albert F. de Lapparent, *Nos origines*, Paris, 1944.

2. *État primitif de l'humanité.* — Les mêmes réflexions s'imposent quand l'on confronte les dires des naturalistes sur l'état primitif, physique et psychique de l'humanité et la théorie construite à partir des données bibliques et des enseignements de la révélation par les théologiens sur le même sujet.

Tablant sur l'élévation du premier homme à l'état surnaturel — qui est un dogme de la foi chrétienne — la théologie a spéculé ultérieurement sur un ensemble de prérogatives, dites préternaturelles, qui furent accordées aux premiers parents, comme une sorte d'efflorescence de la vie surnaturelle, en même temps que comme une protection de celle-ci. A sa sortie des mains du Créateur, disent les théologiens, le premier homme possédait, avec le droit conditionnel à l'immortalité du corps, une domination parfaite de l'âme sur les tendances inférieures, une connaissance encore des choses de l'âme et de Dieu assez grande pour faire de lui le chef et l'éducateur religieux de sa descendance. L'équilibre de ses qualités corporelles le mettait enfin à l'abri de la maladie et des misères de toutes sortes. Les divers représentants de la théologie ont renchéri, à qui mieux mieux, sur ces données et se sont fait de nos premiers parents un portrait idéal, au physique comme au moral. Ne parlons pas des artistes. En donnant au premier couple humain, à la première femme surtout, une admirable beauté physique, à travers laquelle transparaissait la splendeur éclatante, encore que toute ingénue, de l'âme, ils ne faisaient que se conformer aux enseignements des docteurs.

A comparer avec ce portrait idéal les reconstitutions que tentent de l'homme « primitif » les modernes naturalistes, le théologien se trouvera, sans doute, assez loin de compte. Au moment où elle se détache de l'animalité et prend ses caractères spécifiques, l'humanité est loin, à l'estimation des savants, de cette beauté idéale dont il a plu aux artistes de parer nos premiers parents. On a essayé, à l'aide des très nombreux restes conservés, de reconstituer l'aspect extérieur de la race de Néanderthal, qui pourrait bien être la race « humaine » la plus ancienne. Il est bien difficile de ne pas reconnaître l'aspect encore bestial des individus, assez nombreux et assez dispersés dans l'espace, dont on a confronté les restes. L' « homme de la Chapelle-aux-Saints », un des spécimens les plus complets de cette race, n'était certainement pas un Adonis et, par ailleurs, autant que l'on en peut juger par les dimensions de son crâne et les circonvolutions de son cerveau, ce ne devait pas être un homme de génie. S'il nous faut nous représenter sous ces espèces les premiers représentants de l'humanité, nous voilà très loin du portrait que nous fournit la théologie. Au fait ce ne serait pas dans le passé le plus éloigné qu'il faudrait chercher l'homme idéal; c'est, au contraire, quand on avance dans le temps, que se rencontreraient des types plus évolués, la supériorité esthétique et physique s'accompagnant, jusqu'à un certain point, de la supériorité intellectuelle et morale. Le « miracle grec » ne pouvait se réaliser, à coup sûr, par les hommes de Néanderthal et il a fallu encore des millénaires pour polir et amenuiser la « race, plus dégrossie déjà, de Cro-Magnon » et la rendre capable des réalisations scientifiques, artistiques, intellectuelles, voire morales, dont témoignent les grandes civilisations du proche Orient. La perfection de l'humanité, pensent les naturalistes, loin de se trouver aux origines, est la conséquence d'un progrès et d'une évolution.

Des hypothèses diverses ont été faites par quelques penseurs pour répondre à ces difficultés qui ne sont pas toutes imaginaires. Les races « primitives » dont nous retrouvons les restes sont, a-t-on dit, des races dégénérées et ce n'est pas la toute première humanité que nous retrouvons en elles. S'il est un descendant de l'Adam biblique, l'homme de la Chapelle-aux-Saints n'a guère de chances de nous fournir un portrait ressemblant de son aïeul. Éminemment plastique en cette période de ses origines, la première race humaine a subi plus ou moins vite, dès qu'elle s'est éloignée de son habitat primitif, les conséquences de la lutte pour la vie, qui s'est faite pour elle de plus en plus âpre. Cette lutte contre les forces ennemies de la nature a retenti dans son psychisme, aussi bien que dans sa constitution anatomique, et le transformisme, qui a comme principe fondamental la plasticité même des espèces vivantes, aurait mauvaise grâce à contester ici l'application de cette loi. Loin d'être en marche vers le progrès, l'homme de Néanderthal prenait le chemin de la dégénérescence. Avec un peu de bonne volonté et d'esprit « concordiste », on arriverait à trouver dans son cas une confirmation des données théologiques : les prérogatives naturelles accordées au chef de l'humanité ne sont pas passées à sa descendance. Tout au contraire, l'abâtardissement rapide de la race devait être l'inévitable conséquence de la faute primitive et les récits génésiaques ont conservé le souvenir de cette décadence. L'hypothèse vaut ce qu'elle vaut; les biologistes ne sont pas d'accord à son sujet, cf. art. POLYGÉNISME, col. 2531; mieux vaut ne pas y insister et se garder d'un « concordisme » que de nouvelles découvertes pourraient bien démentir. Retenons pourtant ce qu'elle a de juste : en fait nous ne pourrons jamais dire exactement si nous atteignons, dans les découvertes paléontologiques, l'humanité tout à fait primitive.

Une autre hypothèse admettrait une distinction réelle et substantielle entre la race de Néanderthal et la race ultérieure qui, en se diversifiant a donné les races humaines actuelles, entre l'*homo faber* et l'*homo sapiens*. En ce dernier seulement se réaliserait la définition propre de l'humanité, tandis que l'*homo faber*, aussi bien par sa constitution physique que par son psychisme, se révélerait encore comme tout enfoncé dans l'animalité. Intermédiaire entre l'homme et l'animal, cette créature pouvait très bien ne point participer à ce qui fait aux yeux du philosophe l'homme véritable, ne point posséder une âme raisonnable, libre, et dès lors immortelle. Que l'*homo faber* ainsi entendu ait précédé, sur la planète, l'*homo sapiens* et qu'il ait disparu au moment où celui-ci arrivait au jour, ou bien qu'il ait coexisté avec ce dernier, la chose est, somme toute, d'importance secondaire. On peut s'imaginer l'*homo sapiens* luttant contre l'*homo faber*, comme il avait à se défendre des grands fauves ou d'autres anthropoïdes moins évolués. Pour

faire encore un peu de concordisme, le premier *homo sapiens* c'est Adam. C'est à lui uniquement et à sa descendance qu'il faut appliquer les données de la théologie sur l'état primitif de l'humanité; la perfection relative de son état physique et de son psychisme permet d'imaginer, dans les premiers représentants de cette race, seule vraiment humaine, ces autres perfections d'ordre intellectuel et moral que postulent les théologiens. L'hypothèse, peut-elle recueillir le suffrage des compétences? Nous n'y voyons pas, pour notre part, d'obstacle absolument insurmontable, ce qui ne veut pas dire qu'il n'en existe pas.

Un troisième essai de solution consisterait à réviser attentivement le concept de la justice originelle et de l'état primitif de l'homme. Ce qu'exige avant tout le dogme catholique, c'est l'élévation des premiers humains à l'état surnaturel, la collation qui leur fut faite de la grâce sanctifiante. Cette collation n'est nullement incompatible avec une constitution physique encore déficiente et un psychisme encore inférieur. Pour ce qui est des dons préternaturels qu'énumère avec complaisance la théologie, il n'est que de s'entendre. La soumission des instincts inférieurs au *dictamen* de la conscience peut coexister dans une âme avec des dispositions intellectuelles encore bien imparfaites. Saint Irénée, pour ne citer que lui, voyait dans nos premiers parents une mentalité et des réactions d'enfants. Les connaissances très étendues que réclament pour Adam les théologiens classiques étaient destinées à faire de lui l'éducateur religieux et moral de sa descendance, mais tout ce qui dépasse ce domaine n'aurait-il pas été de luxe? C'est progressivement que l'humanité est arrivée aux premières inventions d'ordre pratique. L'étude des races actuelles dites primitives a révélé qu'une certaine supériorité intellectuelle religieuse et morale pouvait s'allier à un état culturel qui nous paraît très arriéré. Une connaissance, qui n'est nullement méprisable, de Dieu, des données morales peut se rencontrer avec une civilisation tout à fait embryonnaire. Sans doute ne s'agit-il pas de refaire, une fois de plus, le portrait du « bon sauvage », et de l'opposer aux tares du « civilisé ». Il est incontestable néanmoins que « culture matérielle » et « perfection morale » ne sont pas synonymes. Pourquoi serait-il interdit de se représenter les premiers humains sous les formes extérieures et même avec les traits psychologiques que nous constatons chez ceux que l'on appelle aujourd'hui les arriérés de l'humanité? Enlevons à ces derniers, par la pensée, les déchéances que leur ont apportées de longs siècles de misère physiologique et psychologique et peut-être nous donneront-ils une idée, qui ne sera pas trop inexacte, du psychisme de nos premiers parents; ce psychisme ne sera pas une base trop étroite pour les dons préternaturels que postule la théologie, pour les dons surnaturels que le dogme oblige à reconnaître.

Entre ces divers essais de solution, il nous paraît bien osé de choisir. Il faut laisser au temps le soin de réduire progressivement l'écart entre les données très certaines du dogme catholique et les synthèses, si conjecturales qu'elles soient, des sciences biologiques. L'essentiel reste de maintenir, d'une part la grande idée de la solidarité humaine, qui fait de tous les représentants de l'espèce une famille, au sens vrai du mot, héritière des mêmes espérances, comme elle fut victime des mêmes déchéances, d'autre part — et cela est d'importance plus grande encore — la pensée que, membre de cette même famille, le Christ exerce sur tous et chacun de ceux qui la composent, son action salutaire. Dans tout l'ensemble de l'humanité se répand l'influx rédempteur et sanctificateur de Jésus et la considération du second Adam, pour parler comme saint Paul, prime de beaucoup toutes les spéculations relatives au premier. Ce qui s'est passé dans la nuit mystérieuse des temps, au berceau de l'humanité, nous paraît difficile, pour ne pas dire impossible à atteindre; ce qu'il nous est possible de saisir, c'est, à l'aube de notre ère moderne, l'action salutaire du Christ notre frère. Au fond n'est-ce pas là ce qui importe avant tout?

3° *Le transformisme et le magistère ecclésiastique officiel.* — L'Église a-t-elle officiellement proposé une doctrine, par voie positive ou négative, sur les questions auxquelles nous venons de toucher?

Pour ce qui est du transformisme strictement restreint aux espèces animales et végétales, il ne nous paraît pas que l'enseignement officiel s'en soit jamais occupé. Aussi bien il s'agit là d'une question d'ordre exclusivement scientifique qui échappe comme telle à la compétence de l'Église.

En ce qui concerne l'extension de l'hypothèse transformiste à la formation du corps de l'homme, cette question touche d'assez près à la doctrine pour rentrer sous la juridiction de l'Église. Cela est vrai tout spécialement si la doctrine transformiste aboutit à nier l'unité absolue d'origine de l'espèce humaine. Nous avons vu la définition que préparait à ce sujet le concile du Vatican. Ci-dessus, col. 1390. Elle est à verser au débat, encore qu'elle ne vise pas directement le transformisme, auquel, semble-t-il, elle ne pensait pas. En tout état de cause, et bien qu'elle soit restée à l'état de projet, elle mérite la plus sérieuse attention.

Quant au transformisme qui reconnaît l'intervention spéciale de Dieu dans la formation du premier homme (et de sa compagne) qui admet encore l'unité absolue d'origine de l'espèce humaine, est-il en contradiction avec un enseignement officiel de l'Église? Pour ne pas remonter trop haut dans le passé, signalons seulement la réponse que donne le R. P. Boyer, S. J., dans son *De Deo creante et elevante*, 2e éd., Rome, 1933, p. 187-188. « De document proprement dit, écrit-il, il n'y en a pas d'autre que la réponse de la Commission biblique en 1909 (ci-dessus, col. 1389), qui, parmi les faits indubitables, rapportés par les débuts de la Genèse, place la création particulière de l'homme, *peculiaris creatio hominis.* » Et, commentant ce texte, il ajoute : « Ceci ne peut être restreint à la seule création de l'âme, car, à ce sujet, il ne saurait y avoir parmi les catholiques de tentation de doute, et pour cette autre raison encore que, dans l'hypothèse, la Commission aurait parlé simplement de la création de l'âme humaine. » Cette glose ne paraît-elle pas majorer la portée du document officiel et imposer du texte génésiaque une interprétation qui n'est pas évidente? Admît-on comme « historique » le récit jahviste, que l'on ne pourrait parler au sens propre du mot, de « création », mais de « formation » du corps du premier homme.

Le P. Boyer attire également l'attention sur une assertion du concile particulier de Cologne en 1860, déclarant « contraire à l'Écriture sainte et à la foi l'opinion de ceux qui ne craignent pas d'affirmer l'évolution spontanée d'une nature imparfaite en une autre de plus en plus perfectionnée, évolution continue et produisant finalement l'homme, du moins en son corps ». *Coll. Lacensis*, t. v, p. 292. En quoi les Pères du concile traduisaient assez bien leur émoi à la suite de la première apparition du livre de Darwin, ci-dessus, col. 1367; les aménagements qu'a reçus depuis l'hypothèse auraient peut-être été de nature à tempérer les jugements de cette assemblée, jugements qui, au surplus, n'ont rien de contraignant ni de définitif.

Le P. Boyer fait état enfin de quelques sévérités des congrégations romaines à l'endroit d'auteurs

catholiques, qui avaient envisagé comme plausible l'hypothèse de la formation du corps de l'homme à partir d'un organisme animal. Sans remonter à l'affaire Saint-George Mivart, il signale la rétractation imposée en 1895 au P. Leroy, pour son livre *L'évolution restreinte...*, le fait que le P. Zahm dut retirer du commerce le livre *Evolution and Dogma*, dont une traduction italienne avait paru à Sienne, en 1896, la déclaration demandée en 1898 à Mgr Bonomelli, évêque de Crémone. Cf. *Civiltà cattolica*, série XVII, t. IV, 1898, p. 362 (affaire Bonomelli) et t. V, 1899 (affaire Leroy). A ces manifestations déjà anciennes, on ne saurait accorder une véritable importance doctrinale. Il est très certain que longtemps l'Église a fait grise mine à une doctrine qui, par ses premières origines, surtout par l'utilisation antichrétienne qu'en avaient faites quelques-uns de ses tenants, apparaissait comme battant en brèche quelques points essentiels de l'enseignement catholique ou même simplement théiste. Les aménagements apportés par les savants, parmi lesquels figurent des ecclésiastiques de marque, par les philosophes aussi aux primitives idées ne rendent-ils pas nécessaire une reprise en considération du problème? C'est ce que souhaitent à l'heure présente plusieurs théologiens et beaucoup de savants.

Plusieurs des questions touchées ici ont été traitées, de manière plus ou moins exhaustive aux articles HEXAMÉRON, t. VI, col. 2325 sq.; PÉCHÉ ORIGINEL, t. XII, voir surtout col. 569 sq.; POLYGÉNISME, t. XII, col. 2520. Ce dernier article donnera, du point de vue technique, une documentation considérable; il faut le lire pour comprendre plusieurs des développements donnés ici.

Comme exposés d'ensemble de la question : bonne monographie de P.-M. Périer, *Le transformisme, l'origine de l'homme et le dogme catholique*, Paris, 1938; article de P. de Sinéty, *Transformisme*, dans *Diction. apol.*, t. IV, col. 1793-1848. Ces deux travaux donnent une bibliographie considérable qu'il est superflu de répéter ici; nous ne signalerons donc que les principaux ouvrages.

1° *Exposé général.* — H. Colin, *De la matière à la vie*, Paris, 1926; M. Caullery, *L'évolution en biologie, aspects actuels du problème;* du même, *Le problème de l'évolution*, 1931; J. Rostand, *État présent du transformisme*, 1931; M. Boule, *Les hommes fossiles, Éléments de paléontologie humaine*, Paris, 1923; L. Cuénot, *La genèse des espèces animales*, 1921, 1932; du même, *Invention et finalité en biologie*, Paris, 1941; L. Cuénot-Gagnebin-Thompson-Vialleton-Dalbiez, *Le transformisme;* G. Goury, *Origine et évolution de l'homme*, Paris, 1927; P. Rivet, *L'évolution en biologie. L'espèce humaine*; F.-M. Bergounioux et A. Glory, *Les premiers hommes*, Toulouse, 1943, manuel commode d'anthropologie préhistorique.

2° *Discussion des idées.* — Vialleton, *L'origine des êtres vivants. L'illusion transformiste*, 1929; du même, *Membres et ceintures des vertébrés tétrapodes. Critique morphologique du transformisme*, 1924; en tous ces ouvrages, Vialleton se montre l'adversaire du transformisme intégral, du point de vue strictement scientifique; H. de Dorlodot, *Le darwinisme au point de vue de l'orthodoxie catholique*, Bruxelles, 1921, se montre conciliateur. Sur la crise du transformisme on consultera avec des réserves une petite brochure de P. Descoqs, S. J., *Autour de la crise du transformisme*, Paris, 1944; nous hésitons à signaler G. Salet et L. Lafont, *L'évolution régressive*, Paris, 1943; pour justes que soient certaines critiques faites au transformisme, elles ne sauraient faire oublier l'absurdité foncière de l'hypothèse de travail des auteurs.

Le plus déterminé des partisans de l'évolutionnisme parmi les catholiques est le R. P. Teilhard de Chardin, S. J.; parmi les nombreux articles où il a exposé ses idées, signalons : l'art. *Homme* du *Diction. apol.*, IVe part. : *L'homme devant les enseignements de l'Église et de la philosophie spiritualiste*, t. II, 1904, col. 501 sq.; *Les hommes fossiles*, dans *Études*, mars 1921, p. 510 sq., compte rendu sympathique du livre de M. Boule ci-dessus mentionné; *Comment se pose aujourd'hui la question du transformisme*, dans *Études*, juin 1921, p. 524-548; *Le paradoxe transformiste*, dans *Rev. des quest. scientif.*, 1925, p. 53-80; *Que penser du transformisme?* *ibid.*, 1930, p. 90-98; *La paléontologie et l'apparition de l'homme*, dans *Rev. de philosophie*, t. XXX, 1923, p. 144-173; d'ordre plus technique une étude sur le *Sinanthropus Pekinensis*, dans *Rev. des quest. scientif.*, juillet 1930, p. 5-16.

3° *Discussion théologique.* — E.-C. Messenger, *Evolution and theology. The problem of Man's origine*, Londres, 1930, catholique et transformiste; J. Paquier, *La création et l'évolution*, Paris, 1932, sympathique au transformisme; B. Bartmann, *Die Schöpfung*, Paderborn, 1931; H. Junker, *Die biblische Urgeschichte in ihrer Bedeutung als Grundlage der alt-test. Offenbarung*, Bonn, 1932. Sur ces divers ouvrages, J. Gross, *Le problème des origines dans la théologie récente*, dans *Rev. des sc. rel.*, t. XIII, 1933, p. 38-65; du même, *Transformisme et théologie*, *ibid.*, t. XV, 1940, p. 184-196.

É. AMANN.

TRANSSUBSTANTIATION.

— Cet article a simplement pour but de dégager l'exposé dogmatique et théologique de la transsubstantiation, de l'étude générale publiée sur l'eucharistie, t. V, col. 989-1368. Sorte de répertoire schématique, il n'accueillera que les explications complémentaires indispensables. I. L'Écriture. II. La tradition patristique et scolastique (col. 1396). III. Les documents pontificaux et conciliaires en face des erreurs (col. 1398). IV. Les controverses théologiques (col. 1399).

I. L'ÉCRITURE. — Le dogme de la transsubstantiation, proposé en dehors de tout système métaphysique et à la seule lumière de la *philosophia perennis*, voir t. V, col. 1349 sq., répond à la manière obvie de comprendre les paroles de l'institution, col. 1043 sq. Si l'Église déclare « que, par la consécration du pain et du vin, se produit une conversion de toute la substance du pain en la substance du corps du Christ, Notre-Seigneur, et de toute la substance du vin en la substance de son sang », c'est « parce que Jésus-Christ notre rédempteur a dit que ce qu'il offrait sous l'espèce du pain était véritablement son corps ». *Conc. Trid.*, sess. XIII, c. IV, Denz.-Bannw., n. 877.

Ce sens obvie résulte, disent les auteurs, de deux considérations : 1° les paroles de l'institution affirment l'identité du sujet : « ceci » et de l'attribut « mon corps » par la copule « est ». Or cette identité ne saurait être affirmée si la substance du pain demeurait. D'autre part, les apparences extérieures ne furent pas modifiées aux yeux des apôtres. Nous avons donc ici, exprimé par les paroles de l'institution, le changement du pain au corps sous les espèces demeurées sans modification. 2° Les systèmes hérétiques proposés pour justifier la présence réelle sans recourir à la transsubstantiation — systèmes de la consubstantiation et de l'impanation, pour ne citer que les principaux — ne peuvent se défendre si l'on maintient avec le sens obvie du texte, l'identité du sujet *hoc* et du prédicat *corpus*.

Pour le développement des deux aspects de l'argument, voir col. 1035-1039.

II. TRADITION PATRISTIQUE ET SCOLASTIQUE. — Dans les considérations générales (col. 1124-1125), on a dit que le dogme de la transsubstantation n'a pas toujours été de la part des Pères l'objet d'un examen spécial et qu'il s'est explicité peu à peu. Le terme « transsubstantiation » n'est venu que relativement tard. Mais les Pères n'ont pas laissé de signaler l'existence d'un changement dans le pain et de le qualifier, car le pain n'est pas par lui-même le corps du Christ.

1° *Dans les trois premiers siècles.* — Le dogme du changement du pain au corps et du vin au sang est exprimé d'une manière simple, mais suffisamment claire. Pour Ignace d'Antioche, « l'eucharistie est la chair de notre Sauveur Jésus-Christ ». *Smyrn.*, VII, 1. Voir col. 1127. Chez saint Justin, l'expression est déjà plus nette : « Le pain et le vin ont été eucharistiés. » *Apol.*, I, 65, 66, col. 1128. Chez saint Irénée, la formule est presque identique : « Le pain et le vin deviennent l'eucharistie. » *Cont. hær.*, V, II, 3; cf. IV, XVIII, col. 1129. Origène ne dit-il pas également que

« le pain est devenu corps »? *Cont. Cels.*, VIII, 33, col. 1137.

2° *Au IVe siècle.* — 1. *En Orient.* — La conversion est affirmée d'une manière plus expresse et s'illustre de comparaisons variées. On retrouve d'abord la formule : « le pain et le vin deviennent le corps et le sang du Christ ». Sérapion de Thmuis, *Euchologe;* saint Athanase, *Fragm.*, VII, col. 1140-1141. Mais voici saint Cyrille de Jérusalem enseignant la conversion substantielle, *Cat.*, XIX, 7; XXIII, 7, col. 1144. Pour Chrysostome, la présence réelle est le résultat d'une « transformation » du pain. *In Matth.*, homil. LXXXII, 5; *In prodit. Judæ*, homil. I, 6, col. 1146. Si saint Basile et saint Grégoire de Nazianze « n'ont laissé trace dans leurs ouvrages d'un essai quelconque d'examen pour s'expliquer le mystère eucharistique » (col. 1148) (voir cependant saint Basile, *De Spiritu sancto*, XXVII, 66, *P. G.*, t. XXXII, col. 188 B), il n'en est pas de même de saint Grégoire de Nysse qui, avec une netteté remarquable, affirme « qu'il se fait dans le mystère eucharistique un changement et une conversion ». *Orat. cat.*, 37, col. 1149-1150. Ce changement, Cyrille de Jérusalem l'appelle μεταβολή; Grégoire de Nysse, μεταποίησις; Chrysostome, μετασκευή ou μεταρρύθμισις. La langue théologique n'est pas encore précisée; mais l'idée d'une conversion substantielle existe déjà dans la pensée des Pères. Col. 1146. Dans l'Église syriaque, saint Éphrem parle comme les plus anciens Pères : au commencement ce n'était que du pain et, quand Jésus l'a béni et consacré, c'est en réalité son corps. Col. 1150. Il y a donc changement du pain au corps.

2. *En Occident.* — Plusieurs Pères du IVe siècle se contentent d'affirmer l'essentiel du dogme eucharistique : la présence réelle (Hilaire de Poitiers, Optat de Milève, l'Ambrosiaster, Jérôme, Gaudentius de Brescia). Mais saint Ambroise exprime l'effet de la consécration par les mots *convertere, mutare* (*De myst.*, IX, 52), *transfigurare*, (*De fide*, IV, X, 124), col. 1155-1156. Pareillement l'auteur du *De sacramentis*, IV, 14, 15, 19, 23, proclame le changement dû à l'efficacité miraculeuse et transformatrice des paroles de la consécration. Col. 1157.

3° *Au Ve siècle.* — 1. *En Orient.* — Théodore de Mopsueste affirme à la fois la présence réelle et la conversion du pain et du vin au corps et au sang du Christ. Voir également ce qui est dit à l'art. Théodore, ci-dessus, col. 268, d'après les catéchèses récemment publiées. Un contemporain de Théodore, Macarius Magnès, nous laisse, lui aussi, un texte significatif. Col. 1158. Sans nous attarder ici à dégager la pensée de Nestorius qui « n'a nié ni la présence réelle, ni la conversion du pain au corps du Christ », col. 1159-1162, affirmons que son adversaire saint Cyrille (quelles que soient les difficultés soulevées à propos de *In Matth.*, XXVI, 26) a dégagé, dans le commentaire de ce texte, non seulement la présence réelle, mais la conversion et la conversion substantielle, μεταποιεῖσθαι, du pain et du vin au corps et au sang du Christ. Col. 1164-1165. Si Théodoret, nonobstant quelques expressions suceptibles d'un sens orthodoxe, et si la « lettre à Césaire » semblent, pour mieux combattre le monophysisme, nier la conversion eucharistique, col. 1166-1170, les Pères immédiatement postérieurs, sous l'influence désormais prépondérante de la doctrine de Cyrille, font du réalisme le point central de leur enseignement eucharistique. Quant à la théorie de la conversion, elle demeure dans l'état où elle se trouvait au Ve siècle : l'absence de toute attaque sur ce point particulier explique le silence des Pères du VIe et du VIIe siècle. Col. 1171-1172. La pensée traditionnelle grecque est résumée et pour ainsi dire stabilisée chez saint Jean Damascène, pour qui, par une intervention du Saint-Esprit, le pain et le vin « deviennent » le corps et le sang du Christ, « sont convertis » μεταποιοῦνται au corps et au sang du Christ. *De fide orth.*, IV, 13, col. 1172.

Il est inutile de pousser plus loin l'investigation patristique en Orient. « La doctrine de saint Jean Damascène est la plus commune chez les théologiens byzantins du IXe au XVe siècle. » M. Jugie, *Theol. dogm. christ. orientalium*, Paris, 1930, t. III, p. 205.

2. *En Occident.* — Saint Augustin, témoin somme toute de la doctrine réaliste, n'a pas insisté sur la nature du changement qui fait du pain et du vin le corps et le sang du Christ. Il affirme ce changement, il le qualifie de miraculeux; et c'est tout. Col. 1174-1175. Cf. Augustin *(Saint)*, t. I, col. 2420. Les autres Pères du Ve siècle laissent le dogme au point où l'ont amené Ambroise et Augustin; cf. saint Césaire d'Arles. *Homil. V, de Pasch.*, *P. L.*, t. LXVII, col. 1056 AB, Mais cependant, pour parler de la conversion du pain au corps, Fauste de Riez trouve un mot quasi définitif : c'est une transformation *in Christi substantiam*. Col. 1180. Dieu qui a eu la puissance de créer, a la puissance d'opérer ce changement.

4° *La tradition scolastique.* — 1. *Du IXe au XIIe siècle.* — « Dans les écrits qui se rattachent à l'influence de Charlemagne, non seulement la présence réelle est toujours supposée, mais elle est souvent affirmée de façon expresse et la transsubstantiation même est, sinon formulée d'une manière complète, du moins clairement indiquée. » Col. 1210. Les controverses du IXe et du XIe siècle (Paschase Radbert et Ratramne, Bérenger) ont une influence considérable sur la formulation du dogme de la transsubstantiation. Col. 1223-1224. Les accusations de « stercoranisme », plus fondées qu'on le croit, portées contre les auteurs qui confondent encore plus ou moins le *corpus Christi* et les éléments consacrés qui le revêtent, aboutiront à une distinction plus nette du *sacramentum* et de la *res sacramenti*, ce qui facilitera la conception théologique de la transsubstantiation. Voir ici Stercoranisme, t. XIV, col. 2596-2608. Les sources théologiques du XIIe siècle, longuement analysées ici, t. V, col. 1233-1267, ont permis non seulement un progrès dans la doctrine de la transsubstantiation, mais l'invention même du terme que les diverses écoles accueilleront désormais et que les documents pontificaux et conciliaires vont consacrer. Col. 1285-1293.

2. *Du XIIIe au XVe siècle.* — Les théologiens s'appliquent à démontrer : 1° le fait de la transsubstantiation, col. 1305; 2° sa possibilité, col. 1306; 3° sa nature, col. 1306-1310. Nous allons ainsi de Guillaume d'Auvergne à Capréolus en passant par Alexandre de Halès, Albert le Grand, saint Bonaventure, saint Thomas, Richard de Médiavilla, Duns Scot, Durand de Saint-Pourçain, Jean de Paris (avec, pour ces deux auteurs, des théories personnelles bien suspectes), Pierre de la Palu, Occam, Gabriel Biel, Pierre d'Ailly. Il faut arriver au XVe siècle, à Wicleff, col. 1320, pour rencontrer une négation formelle de la transsubstantiation.

III. Les documents pontificaux et conciliaires en face des erreurs. — 1. *Premières erreurs et « conversion substantielle ».* — Dès le XIe siècle, des théories analogues à l'impanation et à la consubstantiation avaient été enseignées par quelques auteurs, combattus par Alger de Liége et Guitmond d'Aversa. Col. 1286. L'impanation fut aussi vraisemblablement professée par Rupert de Deutz. Voir ce mot, t. XIV, col. 199-202. Mais c'est l'attitude de Bérenger qui amène la première définition de la transsubstantiation au concile de Rome (1079). Dans sa rétractation, Bérenger doit confesser que le pain et le vin sont « substantiellement convertis ». Denz.-Bannw., n. 355.

2. *Le mot « transsubstantiation » canonisé dans les*

documents pontificaux et conciliaires. — Au XIIe siècle le mot devient courant. *Transsubstantiare* figure dans la lettre d'Innocent III à Jean de Belesmes (1202). Col. 1292; Denz.-Bannw., n. 416. *Transsubstantiatis pane et vino* se lit dans le décret *Firmiter* du IVe concile du Latran (1215). Voir ici t. I, col. 684; Denz.-Bannw., n. 430. *Panis vere transsubstantiatur in corpus et vinum in sanguinem* est un article de la profession de foi de Michel Paléologue au IIe concile de Lyon. Voir ici t. IX, col. 1386; Denz.-Bannw., n. 465. Benoît XII (1341) reproche aux Arméniens de ne pas admettre qu'après les paroles consécratoires *sit facta transsubstantiatio panis et vini in verum corpus Christi et sanguinem.* Voir t. II, col. 698; Denz.-Bannw., n. 544. Les trois premières propositions (Ire série) de Wicleff, condamnées au concile de Constance, nient équivalemment la transsubstantiation. Voir EUCHARISTIE, t. V, col. 1321; Denz.-Bannw., n. 581-583. Cf. la 16e interrogation posée aux wicleffites et aux hussites. *Ibid.*, n. 666. Le décret *Pro Armenis* contient l'exposé catholique du dogme. Voir EUCHARISTIE, col. 1324-1325; Denz.-Bannw., n. 698. La transsubstantiation est encore affirmée à la fin du décret *Pro jacobitis*, EUCHARISTIE, col. 1326; Denz.-Bannw., n. 715. La foi en la transsubstantiation prend désormais place dans les professions imposées aux Orientaux. Cf. Denz.-Bannw., n. 1469.

3. *Les erreurs protestantes et la définition tridentine.* — Les erreurs protestantes sur la transsubstantiation sont exposées à EUCHARISTIE, col. 1347-1350, et le dogme défini au concile de Trente dans la XIIIe session, c. IV et can. 2 (Denz.-Bannw., n. 877, 884), col. 1346, 1350. La profession de foi tridentine réunit en un seul paragraphe la croyance au sacrifice de la messe, à la présence réelle et à la transsubstantiation. Denz.-Bannw., n. 997.

4. *Erreurs récentes et interventions nouvelles du magistère.* — En 1794, dans la bulle *Auctorem fidei*, Pie VI déclare non conforme à l'exposé de la vérité catholique sur la transsubstantiation la doctrine du synode janséniste de Pistoie, prop. 29. Denz.-Bannw., n. 1529. Voir ici EUCHARISTIE, col. 1361, et PISTOIE, t. XII, col. 2210.

Plus proche de nous, en 1875, le Saint-Office a repoussé l'explication proposée par Bayma : la nature (non la substance) du pain demeure soutenue par le Christ d'une manière surnaturelle. Denz.-Bannw., n. 1843-1846; cf. EUCHARISTIE, col. 1365. En 1887, le Saint-Office réprouve pareillement l'explication proposée par Rosmini, prop. 30-31. Denz.-Bannw., n. 1920-1921; cf. EUCHARISTIE, col. 1366; ROSMINI, t. XIII, col. 2943-2944. Enfin sur la position d'Édouard Le Roy, on se reportera à EUCHARISTIE, col. 1363-1364.

IV. CONTROVERSES THÉOLOGIQUES. — Elles ont été sommairement indiquées à EUCHARISTIE, en vue d'un exposé ultérieur plus complet, col. 1364-1365. Pour comprendre ces controverses, il faut ramener le problème de la présence réelle à ses données essentielles. Cette présence ne doit s'expliquer ni par la consubstantiation, ni par l'impanation; ces deux hypothèses ayant été réprouvées par l'Église. Une création du corps du Christ sous les espèces consacrées est inconcevable : si le corps eucharistié est le corps véritable du Christ, il ne saurait être créé, puisqu'il existe déjà, et, s'il était créé, il ne serait plus le vrai corps du Christ. On ne saurait non plus imaginer un déplacement local du corps du Christ venant du ciel sur l'autel et cela pour de multiples raisons dont la principale est précisément l'objection de Zwingle contre la présence réelle : le corps du Christ ne peut être *localement* situé à deux endroits simultanément, *a fortiori*, en de multiples endroits en raison de la multiplicité des espèces consacrées. La conversion substantielle du pain au corps du Christ et la permanence des accidents du pain permettent seules de résoudre les difficultés. Voir EUCHARISTIE, col. 1311-1313. En sorte que les éléments de la transsubstantiation qui réalise la présence réelle se réduisent à ceci : changement d'une substance en une autre substance, changement qui laisse subsister les apparences primitives. Or, ce changement implique la succession de deux choses dont l'une, *terminus ad quem*, prend la place de l'autre, *terminus a quo;* il implique également un lien nécessaire entre les deux. Quelle que soit l'opinion que l'on adopte, il faut, si l'on veut tenter du mystère une explication poussée aussi loin que possible, rendre raison de la disparition de la substance du pain en vue de l'apparition de la substance du corps du Jésus-Christ. C'est ce à quoi se sont appliquées les diverses écoles théologiques.

1° *Première controverse : la disparition du « terminus a quo ».* — C'est la vieille controverse entre thomistes et scotistes, à laquelle on a fait allusion à plusieurs reprises. Voir EUCHARISTIE, col. 1310 et 1362.

Tandis que saint Thomas affirme que « la substance du pain est, non pas anéantie, mais convertie au corps de Jésus-Christ », *Sum. theol.*, IIIa, q. LXXV, a. 3, Scot est resté hésitant entre l'annihilation de la substance du pain et sa conversion et il semble bien qu'il se soit prononcé pour la conversion. *In IVum Sent.*, dist. X, q. I; dist. XI, q. III, n. 23, 24; q. IV. Voir sur la pensée de Scot, Piccirelli, *Disquisitio... de catholico intellectu dogmatis transsubstantiationis*, Naples, 1912, p. 54, et ici t. IV, col. 1916-1918. Les disciples de Scot et surtout les nominalistes envisagent plutôt l'annihilation du pain. Occam, *In IVum Sent.*, dist. XI, q. VI, dub. 7; G. Biel, *ibid.*, q. I, G H. De nombreux disciples de saint Thomas n'hésitent pas à parler de la disparition, *desitio*, du pain; cf. Lessius, *De perf. div.*, l. XII, c. XVI, n. 109 ou même simplement d'annihilation; cf. Chr. Pesch, *Præl. dogm.*, *De eucharistia*, n. 686, 1. Voir aussi L. Lercher, *Inst. theol. dogm.*, Inspruck, 1930, t. IV, n. 346; cf. Puig de la Bellacasa, *De transsubstantiatione sec. S. Thomam*, Barcelone, 1926, n. 8; Cachia, O. P., *De natura transsubst. juxta S. Thomam et Scotum*, Rome, 1929, p. 12-18, 42-46.

Saint Thomas lui-même enseigne que la substance du pain et la substance du vin ne demeurent pas après la consécration, IIIa, q. LXXV, a. 2; il est donc légitime de parler de disparition et même, en un certain sens, de destruction de la substance du pain et du vin. Ce n'est pas pour autant accepter leur annihilation, et personne ne l'accepte purement et simplement. Car l'annihilation implique que rien n'est substitué à la substance disparue. Si le pain et le vin sont détruits et disparaissent, c'est *pour* faire place au corps du Christ; et c'est ce rapport intime de la disparition d'une substance *en vue de* l'apparition d'une autre substance qui doit justifier l'idée dogmatique de conversion.

2° *Deuxième controverse : l'apparition du « terminus ad quem ».* — La presque totalité des maîtres de la scolastique du XIIIe siècle, en rejetant d'une manière expresse toute annihilation de la substance du pain, ne voient à la présence eucharistique d'autre explication que la conversion de toute la substance du pain en la substance du corps préexistant du Christ, conversion qui n'ajoute rien au Christ et ne lui apporte qu'une modification tout extrinsèque, la présence sous les espèces sacramentelles. Voir les textes d'Alexandre de Halès, de saint Bonaventure, de saint Albert le Grand, *Liber de sacr. euch.*, dist. VI, tr. II, c. I, n. 10; tr. III, c. I, n. 5, de saint Thomas, de Richard de Médiavilla, à EUCHARISTIE, col. 1306-1308. Reprise par Gilles de Rome, *De corpore Christi*, theorema I, et par Capreolus, *In IVum Sent.*, dist. XI, q. II, cette théorie reçoit une

première atteinte indirecte de Cajétan, *In IIIam part.*, q. LXXV, a. 2 (voir plus loin) et depuis, tout en affirmant leur fidélité à la pensée fondamentale du maître, les thomistes eux-mêmes ont cru devoir compléter ou expliquer l'action purement conversive, dont saint Thomas s'était fait le protagoniste, par une action positive de Dieu sur le corps du Christ.

Au fond, ils s'inspirent tous d'une correction apportée par Scot à l'enseignement de saint Thomas. Pour Scot le corps et le sang du Christ sont « substitués » à la substance du pain et du vin. *Loc. supra cit.*

1. *Le système de l'adduction.* — Bellarmin propose l'explication de l'*adduction* et, ce faisant, il estime s'attacher « à la voie la plus commune et la plus sûre de saint Thomas et des autres théologiens les plus graves ».

« Le corps du Christ existait auparavant, mais n'existait pas sous les espèces du pain : il y existe à la suite des paroles de la consécration; c'est-à-dire que, par cette adduction, le corps du Christ, qui existait seulement dans le ciel, existe encore sous les espèces du pain, et qu'il n'y existe pas par simple présence, ou coexistence, mais par une union comme celle qui unissait la substance du pain à ses accidents, bien que les accidents du pain ne soient pas inhérents au corps du Christ ». *Controv.*, *De eucharistia*, l. I, c. XVIII. (Trad. du P. de la Servière, *La théologie de Bellarmin*, Paris, 1908, p. 403.)

Les paroles de la consécration ont donc pour effet d'amener, *adducere*, le Christ sous les espèces eucharistiques; ce qui se fait, affirment les partisans de cette opinion, sans mouvement local et sans que le Christ quitte réellement le ciel.

Malgré les divergences de détail, surtout dans la terminologie, on la retrouve chez nombre d'auteurs postérieurs au concile de Trente. Tolet déclare « qu'il y a une véritable transsubstantiation, se terminant au corps du Christ, non pas en lui conférant l'existence, mais en plaçant, *collocando*, sa substance sous le sacrement ». *In Sum. theol.*, IIIa, q. LXXV, a. 4, q. III, concl. 2. Grégoire de Valencia explique l'adduction par un mode d'union ou *contact substantiel* du corps du Christ avec les accidents eucharistiques. *De euchar.*, disp. VI, q. III, punct. 3. Vasquez veut y trouver une *relation* des accidents du pain au corps du Christ. *De euchar.*, disp. CLXXXII, c. XIII, n. 147. De Lugo parle d'une action *constitutive* du corps du Christ sous les espèces. *De euchar.*, disp. VII, sect. VI, n. 89-91. Silvestre Maurus emploie le terme d'action *réplicative*. *Op. theol.*, t. III, l. XII, q. CXL. La formule varie, mais l'idée fondamentale reste la même; la transsubstantiation n'est pas réalisée par une « production » du corps du Christ sous les espèces sacramentelles, mais bien par son « introduction », sans que pour autant ce corps glorieux subisse en lui-même quelque changement ou qu'il quitte son séjour céleste. Par cette adduction, le Christ ne fait que recevoir le contact, la « non-distance », en un mot la présence par rapport aux espèces sacramentelles, relation qui affecte, non le Christ lui-même, mais le contenant extérieur. Et, s'il subsiste encore, dans cette explication, quelque aspect que nous ne puissions positivement concevoir, n'oublions pas que nous sommes ici en plein mystère de la foi. Cf. Chr. Pesch, *op. cit.*, n. 692; Lercher, *op. cit.*, t. IV, n. 348-350.

« En faveur de ce système, on peut dire qu'il signale fortement la nouveauté de la présence du Christ sous les espèces et écarte justement toute idée d'une véritable production. En effet, comme dans l'ordre naturel les choses n'occupent un nouveau lieu que si elles y sont amenées, ainsi figurativement on peut dire que le Christ nouvellement présent dans l'hostie y est *amené*, sans mouvement local toutefois. Ainsi l'on dit souvent que le Christ vient, descend du ciel sur l'autel entre les mains du prêtre. Mais cette « descente » n'est à proprement parler qu'une métaphore. » A.-A. Goupil, *Les sacrements*, t. II, p. 50.

2. *Le système de la reproduction.* — Suarez est le chef de l'école qui, sous diverses formules plus ou moins apparentées entre elles, enseigne la *reproduction* du corps du Christ sous les espèces sacramentelles. Mais il faut bien comprendre le sens de ce terme reproduction. L'action créatrice de Dieu se termine à l'être substantiel de la réalité créée; son action conservatrice ne fait que continuer l'action créatrice; elle se termine donc à l'être substantiel déjà existant. Par rapport au corps du Christ, l'action que comporte la transsubstantiation n'est autre que l'action conservatrice de Dieu, en tant qu'elle maintient sous les espèces sacramentelles l'être substantiel du Christ préexistant au ciel. Ainsi cet être substantiel est pour ainsi dire reproduit sous les espèces eucharistiques sans que toutefois cette reproduction implique sa multiplication. Suarez, *De euchar.*, disp. L, sect. 4, n. 10.

Cette théorie, dans les trois derniers siècles, a eu de nombreux et illustres défenseurs : les carmes de Salamanque, *De eucharistia*, disp. V, dub. III, § 1, n. 23-24; les jésuites Lessius, *De div. perfect.*, l. XII, n. 119; Coninck, *De sacram.*, q. LXXV, qu. 4, dub. 3; Franzelin, *De euchar.*, thèse XIII; plus près de nous, Lahousse, *De euchar.*, part. I, c. III, a. 2, n. 105 sq.; De Augustinis, *De re sacramentaria*, t. I, *De euchar.*, part. I, a. 5; Piccirelli, *op. cit.*, p. 177; Puig de la Bellacasa, *op. cit.* Citons aussi les dominicains Gonet, *De euchar.*, disp. IV, a. 2; Billuart, *ibid.*, diss. I, a. 7; Hugon, *Tract. dogmat.*, t. III, p. 352 sq.; Mgr Diekamp, *Manuale*, t. IV, p. 168 sq., etc.

« En faveur de ce système, on peut dire qu'il marque avec force que le Christ commence à être présent sous les espèces écartant ainsi à bon droit toute idée de véritable adduction. En effet, comme dans l'ordre naturel les choses ne commencent à être en un lieu que si elles y sont produites ou amenées d'ailleurs, ainsi, puisque le Christ ne quitte pas le ciel et qu'il commence à être présent dans l'hostie, on peut dire figurativement qu'il y est produit à nouveau et comme *reproduit*. Ainsi s'expriment les liturgistes quand ils disent que le prêtre fait, *conficit*, le corps du Christ. Mais cette production n'est à proprement parler qu'une image. » A.-A. Goupil, *op. cit.*, p. 51.

3. *Réaction de Billot.* — Cette réaction a été indiquée en quelques mots à EUCHARISTIE, col. 1365. Toute l'argumentation de Billot contre les deux théories précédentes tend tout d'abord à montrer qu'elles ne rendent pas suffisamment compte de la définition du concile de Trente. Le concile déclare qu' « il s'opère à la consécration une conversion (admirable et singulière) de toute la substance du pain en la substance du corps du Christ Notre-Seigneur et de toute la substance du vin en la substance de son sang » et que « cette conversion est exactement et en toute propriété des termes appelée par la sainte Église catholique transsubstantiation ». Sess. XIII, c. IV et can. 2. Or, dans les explications proposées — disparition du pain suivie de la substitution du corps du Christ par voie d'adduction ou de reproduction — on ne peut parler d'admirable et singulière *conversion* de toute la substance du pain; on devrait parler plutôt de l'admirable et singulière *substitution* du corps du Christ.

La règle de foi, dit Billot, nous enseigne que la conversion du pain au corps du Christ est appelée en toute convenance et propriété du terme *transsubstantiation*. Cela posé, nos adversaires devront sauvegarder cette propriété du terme dans leur explication ou bien en faisant abstraction de toute permanence d'un élément commun (entre les deux termes de la conversion), ou bien en raison de la permanence d'un élément commun, en tant que, comme l'expose

De Lugo, sous les mêmes espèces se succèdent l'un à l'autre deux substances avec le même rôle de sujet des accidents.

Si l'on accepte la première hypothèse, on ne voit plus comment sauvegarder la propriété du mot « transsubstantiation», qui implique le passage de toute la première substance en toute l'autre substance. Le terme du départ *(extremum a quo)* est, en effet, purement et simplement annihilé par soustraction de l'influx divin. Or, ce qui est annihilé ne peut être dit vraiment et à proprement parler passer tout entier en un autre être positif.

Dans la seconde hypothèse, on ne doit point tout d'abord accorder que la succession de deux substances sous une troisième entité, même dans le cas où ces deux substances présentent le même rapport avec cette troisième entité, suffise pour comporter le passage de l'une en l'autre. Dira-t-on que l'eau devient du vin, parce que dans la même outre on dépose du vin après l'eau? Mais acceptons qu'on puisse parler ici de conversion : il n'en est pas moins vrai que cette conversion ne pourra être appelée, de son nom propre, une « transsubstantiation ». Dans toute expression employée pour désigner une conversion où il subsiste un élément commun, le préfixe *trans* se rapporte à ce qui demeure; la terminaison du mot se rapporte à ce que l'élément commun perd et acquiert dans la conversion. Ainsi s'expliquent les termes : *trans-formation*, *trans-figuration*, *trans-location;* ils désignent le passage d'un seul et même sujet sous des formes et des figures et en des lieux différents. Il en va de même dans le cas présent : le préfixe devrait se référer à l'élément qui subsiste, les accidents; et la conversion dont il s'agit devrait marquer le passage du premier sujet des accidents lequel était la substance du pain en l'autre sujet qui serait, en l'occurence, la substance du corps du Christ. On ne devrait donc pas parler de transsubstantiation, mais de *transsubjectation*. *De euchar.*, q. LXXV, § 3, *tertio*, 6e éd., p. 359.

Mais, de plus, comment sauvegarder l'expression : transsubstantiation, dans les deux théories en cause?

Dans sa *Disquisitio*, Piccirelli s'est efforcé de répondre à cette première argumentation en montrant que le concept de conversion, tel que le présente Billot, ne s'impose pas aussi rigoureusement en regard des décisions du magistère, p. 17-38, et surtout, en ce qui concerne le concile de Trente, p. 27-32. Les modernes ne nient donc pas la conversion, mais ils s'écartent du concept que s'en sont formé les anciens et, avec eux, Billot et ses disciples, p. 48, § 1.

Mais voici que, tournant directement sa critique contre les systèmes modernes, Billot entend démontrer avec évidence qu'il est impossible que le corps du Christ soit rendu présent dans l'eucharistie par voie de production ou d'adduction.

Comment, en effet, concevoir une « production » du corps du Christ? Métaphore ou réalité? Dans le premier cas, rien ne s'est produit sur l'autel et tout demeure en état. Dans le second cas, c'est une nouvelle substance du corps du Christ qui est produite et qui ne saurait être identifiée avec le corps présent au ciel. Comment alors affirmer que le Christ de l'eucharistie est le Christ né de la vierge Marie, le Christ qui a été attaché à la croix pour le salut du monde et qui siège aujourd'hui à la droite du Père?

Comment concevoir une adduction du corps du Christ? Les anciens scolastiques, n'ayant aucune idée du mode de localisation, *ubicatio*, inventé par les théologiens postérieurs, excluent l'hypothèse de l'adduction en montrant l'impossibilité évidente d'expliquer la présence du Christ dans l'eucharistie par un mouvement local. Cf. saint Thomas, IIIa, q. LXXV, a. 2. Pour se tirer d'affaire, les modernes, et notamment Suarez et De Lugo, ont imaginé un mode intrinsèque de localisation, entité métaphysique causant la présence d'une chose en un lieu, sa transmission en un autre lieu même fort distant sans abandonner le premier, pourvu toutefois que cette nouvelle présence locale soit due à un nouveau mode ou principe de localisation. On verra à l'art. UBIQUISME que Brenz, pour justifier la présence du Christ dans le pain eucharistié, n'a rien inventé de plus que ces théologiens catholiques. Billot n'éprouve aucune peine à montrer toutes les contradictions inhérentes à cette hypothèse, produit de l'imagination plus que de la raison. Quelle réalité accorder à ce mode? Localisation affectant le corps du Christ déjà localisé au ciel? En admettant cette multilocation, comment la concevoir sans être obligé d'admettre la multiplication du corps du Christ? Et s'il y a de multiples localisations du corps du Christ, elles existeront par concomitance partout où ce corps se trouvera, « d'où il suivrait que le Christ à Rome serait en Amérique et le Christ en Amérique serait à Rome : tissu de contradictions! » *Op. cit.*, thèse XXXIX, § 3. Billot aurait pu ajouter que, pour pallier à ces contradictions, la plupart des auteurs précités recourent à l'hypothèse d'une sorte de spiritualisation du corps du Christ, lui permettant de se trouver actuellement sous toutes les espèces consacrées, mais réduit *ad punctum* et avec une extension simplement « aptitudinelle ». Cf. Hervé, *Manuale theol. dogm.*, t. IV, n. 72. On peut avec quelque fondement se demander quelle a été l'influence de cette opinion sur la thèse cartésienne de l'eucharistie.

Piccirelli ne répond pas directement à ces critiques, mais déclare superflues ces hypothèses d'une localisation modale et d'une union du corps du Christ avec les accidents. Cela mis à part, il se rallie en substance à la thèse de Suarez, p. 177 sq.; cf. p. 263 sq. Mais Billot conclut à la nécessite de revenir aux formules de saint Thomas et des *veteres* du XIIIe siècle. Ceux-ci soutiennent que « par la transsubstantiation, toute la substance du pain disparaît. Cependant on ne saurait dire qu'elle est anéantie. L'annihilation, en effet, est le retour au néant. Or, par la transsubstantiation, la substance du pain et du vin ne retourne pas au néant; mais elle est tout entière changée, convertie à la substance du corps et du sang du Christ, conversion qui fait un lien intime entre les deux effets : cessation de la substance du pain, présence du corps du Christ. Conversion et annihilation sont deux notions bien différentes : le dogme de la présence réelle affirme la première et exclut la seconde. Il ne faut donc pas imaginer que Dieu annihile d'abord (en cessant de la conserver) la substance du pain, puis par une action positive rende présent le corps du Christ sous les espèces eucharistiques. C'est par le passage de toute la substance du pain au corps du Christ (conversion) que celui-ci devient présent ». A.-A. Goupil, *op. cit.*, p. 49. Ajoutons, pour résumer plus complètement la pensée de Billot, qu'en raison de cette conversion totale de la substance du pain en sa propre substance, le Christ ne reçoit aucune addition, aucun changement, hormis la présence sacramentelle, laquelle n'apporte aucune modification intrinsèque à l'humanité sainte du Sauveur, puisqu'elle est réalisée par la relation de contenant à contenu que les espèces sacramentelles acquièrent à l'égard de la substance du corps du Christ en qui s'est changée le contenu précédent, la substance du pain. Aucun accroissement quantitatif au corps du Christ : dès lors qu'il s'agit d'une conversion de toute une substance en une autre substance préexistante, il ne peut être question de quantité qui « ajoute » à cette substance préexistante. On ne saurait même envisager que la matière de la première substance s'ajoute à la matière de la seconde en laquelle elle se transformerait, précisément parce qu'il est ici question, non de transformation, mais de transsubstantiation. Cf. Billot, q. LXXV, § 4 (éd. cit., p. 366-367) et Silvestre de Ferrare, *Cont. gent.*, l. IV, c. LXIII.

Outre Cajétan qui — malgré une divergence sur un point connexe — a maintenu sur ce point la tradition thomiste, il faut citer les partisans contemporains du retour à cette tradition : Gihr, *Les sacrements de*

l'Église catholique, tr. fr., Paris, 1900, t. III, § 59, n. 5; Mattiussi, *De sacramentis in genere et de eucharistia*, Rome, 1916, p. 93 sq.; Lépicier, *De ss. eucharistia*, t. I, Paris, 1915, p. 151 sq.; De la Taille, *Mysterium fidei*, 2e éd., Paris, 1924, elucid. IV; Van Noort, *Tract. de sacramentis*, t. I, Amsterdam, 1927, n. 348; A. d'Alès, *De sanctissima eucharistia*, Paris, 1929, p. 81 sq.; 93-94; Cachia, O. P., *De natura transsubstantiationis juxta S. Thomam et Scotum*, Rome, 1929, p. 47 sq.; M.-T. Penido, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, Paris, 1931, c. IV, *Transsubstantiation et présence réelle*, p. 419 sq.

3° *Troisième controverse : le lien nécessaire entre les deux termes.* — D'un mot Billot a défini ce lien : c'est la conversion elle-même de substance à substance; lien si nécessaire qu'on ne saurait imaginer, même *de potentia absoluta Dei* un autre mode de mutation d'être à être (et c'est sur ce point que Cajétan s'est séparé de saint Thomas; voir ici EUCHARISTIE, col. 1365). Et Billot conclut sa thèse XXXIX en affirmant que « la transsubstantiation est l'unique voie par laquelle puisse se réaliser la présence du Christ dans le sacrement ».

Dans les deux autres théories, adduction et reproduction, le lien entre les deux termes ne saurait être la conversion puisque la disparition du pain n'est pas, par elle-même, en vertu d'une conversion substantielle, liée à l'apparition du corps du Christ. Le pain disparaît parce que Dieu ne le soutient plus en son être et le corps du Christ apparaît, parce que Dieu l'amène ou le reproduit sous les espèces sacramentelles. Pour sauver néanmoins l'idée de conversion en établissant un lien entre la disparition du pain et l'apparition du corps du Christ, Vasquez cherche ce lien dans les paroles de la consécration, dont la signification exige, pour être vraie, que le pain disparaisse pour faire place au corps, *De euchar.*, disp. CLXXXI, c. XII, n. 125; Suarez prétend que, pour la production du corps sous les espèces, il est nécessaire que la substance du pain soit séparée de sa quantité et des autres accidents ce qui entraîne « connaturellement » sa disparition totale, *ibid.*, disp. V, sect. 6; De Lugo estime que le corps du Christ, prenant la place du pain, continue à jouer, à l'égard des espèces sacramentelles, le rôle de substance-sujet qui appartenait au pain, *ibid.*, disp. VII, sect. VI, n. 89, et VII n. 118 sq. Cette explication est assez voisine de celle qu'adopte Grégoire de Valencia assignant au corps du Christ un rôle identique à celui de la substance du pain, en tant que l'un et l'autre sont en relation immédiate, *conjunctio prima*, avec les accidents pour être par eux situés en un lieu déterminé. *Id.*, disp. VI, q. III, punct. 3. Enfin Bellarmin se contente d'établir le lien dans la volonté divine; *Controv. De sacratissima eucharistia*, l. III, c. XVIII. Pour plus de détails sur ces auteurs, voir Piccirelli, *op. cit.*, p. 157-173.

4° *Conclusion.* — Aucune des théories précédentes ne peut, au nom de la foi, être réprouvée. Liberté est donc laissée au théologien de s'attacher à celle qui lui plaît. Il est cependant permis de se demander si l'opinion des anciens, reprise par Billot, n'est pas plus conforme aux déclarations du concile de Trente et aux exigences de la raison. Au premier abord, la destruction du pain, l'adduction ou la reproduction du corps du Christ semblent plus accessibles à notre intelligence que cette « conversion admirable et singulière » de toute une substance en une autre substance préexistante. Mais quand, après mûr examen des difficultés et peut-être des contradictions qui leur sont inhérentes, on est enclin à penser qu'il vaut mieux s'en tenir à la formule d'apparence plus modeste, en réalité plus profonde, de saint Thomas, mystère pour mystère, il vaut mieux prendre celui où la raison croit ne pas rencontrer de contradictions formelles.

Pour la bibliographie, on se reportera à EUCHARISTIE. Toutefois, pour la controverse scolastique exposée spécialement ici, on consultera : J. Piccirelli, S. J., *Disquisitio dogmatica-critica-scholastica-polemica de catholico intellectu dogmatis transsubstantiationis*, Naples, 1912; L. Billot, *De Ecclesiæ sacramentis*, t. I, 6e éd., Rome, 1924; M. de la Taille, *Mysterium fidei*, 2e éd., Paris, 1924, elucid. L; Puig de la Bellacasa, *De transsubstantiatione secundum S. Thomam*, Barcelone, 1926; A. d'Alès, *De ss. eucharistia*, Paris, 1929, p. 91 sq.; Cachia, O. P., *De natura transsubstantiationis juxta S. Thomam et Scotum*, Rome, 1929. On a fait abstraction de la conception cartésienne; sur ce point, voir l'art. DESCARTES, t. IV, col. 555-560.

A. MICHEL.

TRAVERS Nicolas, ecclésiastique français (1674-1750). — Né à Nantes, le 10 août 1674, il fit ses études au collège des oratoriens de cette ville; entré au séminaire, il suivit les cours de philosophie et de théologie des mêmes religieux. Ordonné en 1702, il fut prêtre de chœur à l'église de Saint-Saturnin, dont le curé, Jean Litoust, était son ami intime; en 1714, il devint vicaire à Héric, puis à Treillères, enfin il revint à Saint-Saturnin, où il resta jusqu'à la mort de son ami, en 1729. Depuis longtemps déjà, à la suite de ses maîtres, il avait pris parti contre la bulle *Unigenitus* et il avait fait appel le 17 mars 1717, avec les oratoriens et quelques curés de Nantes. La publication de son livre, la *Consultation* souleva de violentes polémiques. L'évêque de Nantes, Mgr de Sanzay, condamna le livre de Travers et, le 27 novembre 1745, obtint une lettre de cachet qui ordonnait à celui-ci de se retirer au monastère des augustins de Candé; après la mort de Mgr de Sanzay, une nouvelle lettre de cachet, en date du 12 décembre 1747, le transférait chez les cordeliers de Savenay; il y arriva le 26 janvier 1748; puis il fut libéré, le 21 juin 1748; il revint rue de Saint-Léonard, et c'est là qu'il mourut le 13 octobre 1750.

Travers s'occupa d'abord d'archéologie locale et entretint une correspondance suivie avec des érudits bretons; il écrivit une *Histoire abrégée des évêques de Nantes*, qui fut publiée dans la *Continuation des Mémoires d'histoire et de littérature* de Desmolets et Goujet, t. VII, IIe partie, Paris, 1729, p. 241-428. C'est une esquisse de l'*Histoire civile, politique et religieuse de la ville et du comté de Nantes*, restée longtemps inédite et publiée en 3 vol. in-4°, Nantes, 1836-1841. Travers a aussi écrit la *Vie de M. Litoust*, curé de Saint-Saturnin, 1729.

Mais c'est surtout par ses ouvrages de théologie et de droit canon que Travers attira l'attention. Le premier en date, qu'il reprit et compléta, a pour titre : *Consultation sur la jurisdiction et approbation nécessaires pour confesser, renfermée en sept questions, lesquelles sont discutées exactement, suivant le droit, les canons, les conciles, les synodes, les rituels, les mandements et lettres pastorales de plusieurs évêques, les canonistes, les jurisconsultes, les théologiens, les décrets, constitutions et brefs de plusieurs papes et les décrets de la faculté de Paris*, in-4°, s. l., 1734. Ce livre contient des affirmations surprenantes : ainsi la validité du sacrement de pénitence ne dépend point de la juridiction, car le prêtre, par l'institution de Jésus-Christ lui-même, a le pouvoir de lier et de délier les fidèles. Cet écrit fut condamné par Languet de Gergy, archevêque de Sens, dans son mandement du 1er mai 1735, et par une lettre pastorale de l'archevêque d'Embrun, du 1er octobre 1735. La Faculté de Paris, par une censure du 15 septembre 1735, qualifia sévèrement l'ouvrage. Enfin le P. Bernard d'Arras attaquait l'écrit dans l'opuscule intitulé : *L'ordre de l'Église ou la primauté et la subordination selon saint Thomas*, in-12, Paris, 1735 (*Mémoires de Trévoux*, oct. 1740, p. 2001-2009). Le Conseil d'État supprima cet ouvrage par un arrêt du 28 juillet 1736. Travers essaya de se justifier

dans un nouvel écrit intitulé *La consultation sur la juridiction et approbation nécessaires pour confesser, défendue par l'auteur, contre un mandement de Mgr l'archevêque de Sens*, in-12, en France, 1736. Le P. Bernard publia un nouvel ouvrage *Le ministère d'absolution ou le pouvoir de confesser selon saint Thomas, contre l'apologie du livre intitulé « Consultation »*, in-12, Paris, 1740. Travers reprit et élargit sa thèse dans *Les pouvoirs légitimes du premier et du second ordre dans l'administration des sacrements et le gouvernement de l'Église*, in-4°, Nantes, 1744; il y donne une place beaucoup plus large à la question de la hiérarchie de l'Église et expose le richérisme le plus complet : les fonctions, aujourd'hui réservées aux évêques, étaient autrefois confiées aux prêtres, et ceux-ci peuvent encore les exercer, le cas échéant; il rejette les décrets disciplinaires du concile de Trente et dépasse les théories de Richer. Ainsi les décisions doctrinales supposent l'acceptation du clergé et des fidèles qui sont les juges de la doctrine; les censures ecclésiastiques, épiscopales ou pontificales, n'ont aucune valeur, sans l'approbation des fidèles. La bulle *Unigenitus* en particulier est nulle; par ailleurs les curés sont les successeurs des soixante-douze disciples et le pouvoir qu'ils ont d'absoudre est de droit divin et leur est conféré par l'ordination.

A l'assemblée du clergé de 1745, l'archevêque de Tours fit un discours sur le livre de Travers le 6 juillet (*Mém. de Trévoux*, sept. 1745, p. 1706-1708). Il se trouve dans les procès-verbaux du clergé et il fut envoyé à tous les évêques du royaume. Les *Nouvelles ecclésiastiques* elles-mêmes jugent très sévèrement le livre de Travers « connu par ses écrits, et, ce qui revient au même, par ses écrits sur la juridiction ecclésiastique ». *Nouv. eccl.* du 15 octobre 1748, p. 168, et du 5 juin 1755, p. 92.

Pour se justifier, Travers publia aussi une *Dissertation sur les évêques et les prêtres*, à laquelle le P. Bernard d'Arras répliqua par *Le code des paroisses, avec quelques additions sur le livre intitulé « Les pouvoirs légitimes »*, 2 vol. in-12, Paris, 1746. Après la mort de Travers, ses thèses furent encore combattues par Leroux, curé de Savenay, dans *Le concile de Trente vengé, ou Remarques sur les fausses interprétations que l'auteur des Pouvoirs légitimes a données de quelques passages de ce concile et sur les conséquences absurdes qu'il a tirées de ces mêmes passages*, in-12, Nantes, 1753, et, plus tard, par l'abbé Corgne, dans les *Droits de l'épiscopat sur le clergé du second ordre*, in-12, Paris, 1760, ouvrage qui reparut avec l'approbation de l'assemblée du clergé, sous le titre : *Défense des droits des évêques dans l'Église, contre le livre intitulé « Les pouvoirs légitimes »*, 2 vol. in-12, Paris, 1762. Travers d'ailleurs, trouva quelques défenseurs, entre autres l'abbé Guéret, curé de Saint-Paul de Paris qui publia, en 1759, les *Droits des curés pour commettre leurs vicaires et des confesseurs dans leurs paroisses*, in-12, Paris, 1759.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XLII, p. 100; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. XLV, col. 605-607; Glaire, *Dictionnaire universel des sciences ecclésiastiques*, t. II, p. 2317; *Bibliothèque de Nantes*, dossier *156* et ms. *903*, *2512;* Dugast-Matifeux, *Nicolas Travers, historien de Nantes et théologien*, in-8°, Nantes, 1857, et *Dictionnaire de biographie bretonne*, t. II, p. 919-926; Livot, *Bibliographie bretonne*, t. II, p. 922; Féret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Époque moderne*, t. VI, p. 148-153; Préclin, *Les jansénistes du XVIIIe siècle et la constitution civile du clergé*, in-8°, Paris, 1920, p. 153-162 et 227-234; A. Bachelier, *Le jansénisme à Nantes*, in-8°, Paris, 1934, p. 273-297.

J. CARREYRE.

TRAVERSARI Charles-Marie, théologien de l'ordre des servites de Marie, au XVIIIe siècle. Traversari est connu par sa lutte contre Fébronius et par ses écrits en faveur de Nannaroni. Ce dernier soutenait que la communion du peuple au cours de la liturgie était partie intégrante et substantielle du sacrifice, qui, sans elle, demeurait incomplet; de droit divin il fallait que la communion fût administrée au cours de la messe et avec des hosties consacrées à cette messe même. Les petits livres publiés par Nannaroni sur la question avaient été mis à l'Index par décret du 18 août 1775. A l'appui des théories de Nannaroni, Traversari écrivit *De incruenti Novæ Legis sacrificii communione theologico-polemica dissertatio*, Padoue, 1779, mise à l'Index par décret du 3 décembre 1781, et une *Instruzione intorno al s. sacrifizio della messa*, Gênes, 1798, pareillement condamnée (Index, 22 mars 1819). Contre Fébronius, Traversari a publié un écrit qui n'est pas sans valeur : *Ennodii Faventini de Romani Pontificis primatu, adversus Justinum Febronium, theologico-historico-critica dissertatio*, Faenza, 1771, in-4°.

Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. V *a*, col. 335-336 et 519; Michaud, *Biographie universelle*, t. XLII, p. 100-101; Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, t. II, *passim; ici*, art. FEBRONIUS, t. V *b*, col. 2115-2124, surtout col. 2123; Roskovány, *Romanus Pontifex Primas*, t. III, *passim*.

J. MERCIER.

TRENTAIN Grégorien. — I. Origine. II. Légitimité et efficacité (col. 1410). III. Obligations du célébrant (col. 1411).

I. ORIGINE. — On lit au IVe Livre des *Dialogues* de saint Grégoire, c. LV, *P. L.*, t. LXXVII, col. 420, le récit d'un fait extraordinaire, qui se passa vers la fin de l'an 590, dans le monastère Saint-André de Rome, fondé jadis par Grégoire sur le Mont-Célius. Un moine, nommé Justus, jadis médecin, avait mis de côté et caché trois pièces d'or, contrairement à la règle. Tombé gravement malade, il en fit l'aveu à son confrère Copiosus, médecin lui aussi, mais laïque; de fait, les religieux découvrirent les trois pièces parmi les médicaments. Informé et très ému de ce grave manquement à la règle de son monastère, Grégoire résolut de faire un exemple. Ayant fait venir le supérieur de la maison, il lui ordonna de priver le moribond de toute communication avec ses frères, même pour en recevoir quelques consolations. Se sentant mourir, Justus s'étonnait d'un tel abandon; Copiosus lui révéla alors qu'il était mis au ban de la communauté pour avoir trahi son vœu. Saint Grégoire prescrivit de plus qu'après la mort de Justus, son corps ne serait pas enseveli auprès de ses frères, mais jeté dans une fosse, parmi les ordures; par dessus le cadavre on lancerait les trois pièces d'or, tandis que toute la communauté répéterait les paroles de saint Pierre à Simon le Magicien : *Pecunia tua tecum sit in perditionem!* Et on le recouvrirait de terre. Ainsi fut fait et, au dire de saint Grégoire, le double résultat qu'il attendait fut acquis : le coupable se repentit et les autres moines firent un sérieux examen de conscience.

Cependant, trente jours après la mort de Justus, le pape songeait encore au sort misérable du défunt et aux peines qu'il devait subir comme châtiment de sa faute. Ayant mandé de nouveau le supérieur, il lui dit : « Il y a longtemps que notre frère défunt souffre la peine du feu; nous devons, par charité, lui venir en aide et, autant que possible, l'aider à échapper à ce châtiment. Va et, à partir d'aujourd'hui, pendant trente jours consécutifs, offre pour lui le sacrifice. Fais en sorte qu'aucun jour ne se passe sans que l'hostie salutaire ne soit immolée pour sa délivrance. » Ainsi fut fait. A quelque temps de là, le défunt apparut à son frère Copiosus et lui révéla qu'il venait de recevoir la « communion », c'est-à-dire d'être délivré du purgatoire par la vertu du saint sacrifice. Les religieux comptèrent avec soin les jours, et l'on trouva que

c'était exactement le trentième depuis qu'on avait commencé la célébration des messes à son intention. Un récit si consolant, couvert par l'autorité de saint Grégoire, ne pouvait rester sans écho. Dans l'anxiété très naturelle où se trouvent les vivants sur le sort de leurs défunts, on comprend sans peine qu'ils aient eu recours, pour la délivrance des âmes des trépassés, à un moyen dont le saint pape avait fait un usage personnel et expérimenté l'efficacité. Là est l'origine du « trentain grégorien ».

Il ne serait pas exact de dire que saint Grégoire a *institué* le trentain et en a introduit la pratique dans les mœurs chrétiennes et la liturgie de par son autorité. Il est possible et même probable que, dès avant lui, on ait observé, pour le culte des morts et les suffrages en leur faveur, ce nombre de trente jours, déjà connu et usité chez les païens et qui, dès l'antiquité chrétienne, avait obtenu une place dans la liturgie. Le trentain est né essentiellement de la pratique des fidèles, désireux d'imiter un geste accompli par saint Grégoire, avec la confiance d'obtenir le même heureux résultat. La popularité que connurent les *Dialogues* aida à la diffusion de cette coutume, qu'aujourd'hui encore l'Église reconnaît, approuve et encourage, sans cependant l'ériger au rang d'une institution. Il semble que c'est principalement dans les monastères bénédictins que la pratique du trentain se conserva durant le haut Moyen Age. Le moine Udalric († 1093) mentionne au nombre des coutumes de Cluny la célébration, à la mort de chaque religieux, de trente messes, chantées successivement par six prêtres durant un mois, sans interruption aucune, si ce n'est cinq jours par an (aux fêtes de Noël et de Pâques et durant les trois derniers jours de la semaine sainte). *P. L.*, t. CXLIX, col. 775. On voit que, dès cette époque, les éléments constitutifs de la pratique étaient fixés, à savoir : l'offrande du saint sacrifice pour un défunt, durant trente jours et sans interruption. Le fait que, selon les *Dialogues*, un laps de trente jours s'était écoulé entre la mort de Justus et le début de la célébration des messes, constitue une circonstance qui n'a pas été retenue, et nul ne semble avoir songé à la présenter comme requise. Quant aux autres formes accessoires de suffrages que la piété chrétienne a pu introduire : célébration à un autel privilégié, choix d'un sanctuaire déterminé, ou d'un prêtre connu, messe de *Requiem*, lorsqu'elle est permise par les rubriques, etc., ce ne sont là que des éléments extrinsèques et facultatifs, qu'on ne saurait imposer à ceux qui, en cette matière, veulent imiter saint Grégoire.

Des cloîtres, l'usage du trentain se répandit peu à peu parmi les fidèles, qui avaient acquis la conviction de la délivrance de l'âme d'un défunt par la vertu du sacrifice offert pendant trente jours. Et, comme ces messes avaient été jadis célébrées à un autel où le saint pape avait coutume d'offrir le divin sacrifice, cet autel fut, dans la suite, entouré d'une grande vénération. On lui attribua bientôt une vertu particulière; à tel point que la croyance se répandit peu à peu qu'une seule messe *(quævis missa)* célébrée à l'autel de Saint-Grégoire au Mont-Célius, obtenait, par l'intercession spéciale de ce saint, la délivrance d'une âme du purgatoire.

Plus tard, à partir du XVIe siècle, les papes, spécialement Grégoire XIII (1572-1585), accordèrent le « privilège » (ou du moins ce que l'on appelait de ce nom) de l'autel du Célius à d'autres autels, soit à Rome, soit ailleurs. On les appela « autels grégoriens *ad instar* », et les fidèles les considérèrent comme jouissant en tout des mêmes privilèges ou grâces que celui de Saint-Grégoire à Rome. Cependant, comme vers le milieu du XIXe siècle, des doutes s'étaient élevés au sujet de l'efficacité de ces autels, que certains avaient tendance à les confondre avec les autels privilégiés proprement dits, cf. AUTEL, t. I, col. 2584, le pape Pie IX, par un décret daté du 15 mars 1852, interdit à l'avenir toute concession du privilège de l'autel grégorien *ad instar*. Ce fut seulement le 15 mars 1884 que Léon XIII révoqua cette interdiction, après que la S. Congrégation des Indulgences eut proclamé pieuse et légitime la croyance des fidèles à l'efficacité des autels grégoriens *ad instar*. Cf. Louis de Parme, O. M. C., *Collectio indulgentiarum*, p. 486-494. Ainsi furent reconnus aux autels grégoriens des effets analogues à ceux du trentain.

II. LÉGITIMITÉ ET EFFICACITÉ. — 1° *Légitimité.* — Bien que l'Église n'ait pas eu, à proprement parler, de part active à l'établissement du trentain, elle a toujours vu avec une grande faveur cette pratique, qui, en définitive, est profitable aux âmes des défunts. Des doutes ayant été soulevés à la fin du siècle dernier sur la légitimité et le bien-fondé du trentain et de l'usage de l'autel grégorien, cf. Louis de Parme, *op. cit.*, p. 485-486, la S. Congrégation des Indulgences, consultée par l'abbé général des camaldules (qui ont la garde de l'église du Célius), donna la réponse suivante : « La confiance des fidèles, convaincus que l'oblation des trente messes dites grégoriennes possède, de par la bienveillance et l'acceptation de la divine miséricorde, une efficacité spéciale pour la délivrance des âmes du purgatoire, est pieuse et raisonnable et la coutume de célébrer ces messes est approuvée dans l'Église » (15 mars 1884). Même réponse à propos de l'autel grégorien et des autels *ad instar*.

Sans doute cette confiance n'a pour fondement qu'une révélation privée et les faits sur lesquels elle s'appuie ne sont pas de ceux qui contraignent la foi. Cependant le témoignage écrit de saint Grégoire garde sa valeur historique; et, d'autre part, la confiance des fidèles qui, à son imitation, font célébrer trente messes, ajoute une efficacité spéciale extrinsèque à la valeur impétratoire du sacrifice. « Il semble que ce saint pape soit comme tenu d'interposer son intercession en faveur des intentions recommandées à la miséricorde divine par une pratique qu'il a lui-même introduite dans l'Église. » Boudinhon, *Canoniste contemp.*, 1890, p. 282. Et Dieu, pour qui chaque trentain constitue un rappel de la faveur jadis accordée, sera comme invité à la renouveler, en faveur de la foi des suppliants. Rien dans tout cela qui contredise les principes théologiques concernant la prière et l'intercession des saints.

Toutefois, parce que l'attribution d'une efficacité satisfactoire au nombre trente lui-même pouvait créer chez des âmes simples un danger de superstition, l'Église a surveillé la pratique du trentain pour en écarter les abus. C'est ainsi qu'elle a condamné en 1628 et 1631 l'usage de certaines messes grégoriennes offertes « pour les vivants et pour les morts », et dont les formules n'avaient pas été approuvées par l'autorité compétente. Cf. *Decreta auth. Congr. S. Rituum*, n. 460 et 555. Mais en même temps, la S. Congrégation déclarait ne pas viser la pieuse coutume du trentain grégorien, 16 octobre 1628, *ibid.*, n. 477. Cf. Benoît XIV, *De sacrificio missæ*, l. III, c. XIII, n. 2-3; Ferraris, *Prompta bibliotheca*, au titre *Missæ sacrificium*, art. XIV, n. 24. — Dans le même ordre d'idées, un décret du Saint-Office, en date du 17 mars 1934, réprouva une nouvelle dévotion dite des « Quarante-quatre messes », répandue par les bernardins de Pologne, et selon laquelle toute personne à laquelle aurait été appliqué de son vivant un nombre égal de messes, à quelque moment et de quelque manière que ce soit, verrait, *en vertu d'une révélation divine*, son âme libérée du purgatoire trois jours après sa mort. *Acta apost. Sedis*, 1er mai 1934, t. XXVI, p. 233.

2° *Efficacité.* — On notera d'abord que l'Église n'a jamais affirmé l'efficacité *certaine* du trentain, en ce sens que l'âme en faveur de laquelle ont été célébrées les trente messes serait infailliblement délivrée des peines du purgatoire. Ceux qui ont osé émettre pareille affirmation se sont appuyés ou sur l'efficacité même du sacrifice de la messe, ou sur de prétendues indulgences et privilèges dont aurait été enrichi le trentain. Mais aucune de ces deux explications n'est solide. A ne vouloir considérer que la valeur intrinsèque du sacrifice, on détruit le caractère spécifique du trentain, puisqu'une seule messe a une valeur infinie. Mais on sait, et l'enseignement des théologiens est unanime sur ce point, que, si la valeur de la messe est intrinsèquement infinie, son application à une âme déterminée est toujours, et nécessairement, finie. Elle dépend de la volonté de Dieu, dont nous ignorons les dispositions. Voilà pourquoi l'Église accepte la célébration de plusieurs messes pour le même défunt et, même après des centaines ou des milliers de messes, elle n'affirme pas que l'âme soit certainement délivrée du purgatoire.

Quant à la concession d'indulgences par les souverains pontifes, elle avait été affirmée à la fin du XIXe siècle par un abbé Louvet, dont l'ouvrage fut traduit en italien par un certain Joseph Giusti. La S. Congrégation des Indulgences consultée à ce sujet, répondit le 24 août 1888 : « Il n'apparaît pas *(non constat)* qu'une indulgence ait été accordée. » D'ailleurs la certitude d'une concession, même « en forme de jubilé », ainsi qu'avait soin de souligner l'auteur susnommé, ne permettrait pas de conclure à la délivrance certaine et immédiate de l'âme. Car c'est seulement *par mode de suffrage*, que nous pouvons aider nos défunts, c'est-à-dire « selon le bon plaisir et l'acceptation de la miséricorde divine ». *S. Cong. Indulg.*, 28 juillet 1840. Mais nous ignorons toujours dans quelle mesure une indulgence, même gagnée plénièrement, est appliquée par Dieu aux âmes du purgatoire. Cf. art. SUFFRAGE, t. XIV, col. 2737.

Il n'apparaît pas davantage qu'aucune indulgence ait été officiellement concédée à l'autel grégorien (du mont Célius), auquel on reconnaît une efficacité semblable à celle du trentain. Comme on avait demandé à la S. Congrégation des Indulgences si l'on pouvait identifier, au point de vue des effets, autel grégorien et autel privilégié et, en cas de diversité, en quoi précisément consistait la différence, il fut répondu : *Dilata et ad mentem*, c'est-à-dire jusqu'à une étude plus approfondie et plus opportune de la question. Cf. Louis de Parme, *Collectio indulg.*, n. 1116, p. 494. Ce qu'on peut dire pour le moment, c'est que tout autel privilégié jouit d'une indulgence plénière, tandis qu'aucune faveur semblable n'a été accordée à l'autel grégorien.

Que reste-t-il donc pour fonder et expliquer « l'efficacité spéciale » attribuée par les fidèles et reconnue par l'Église, cf. *S. Cong. Indulg.*, 15 mars 1884, à l'autel grégorien, comme aussi au trentain? La raison à la fois simple et vraie est celle de l'*exemple* et de l'*intercession* de saint Grégoire. Et cela suffit, semble-t-il, pour motiver la confiance « pieuse et raisonnable » que gardent les fidèles, de voir Dieu exaucer le trentain aujourd'hui, comme il exauça jadis celui du saint pape. Mais toute certitude rigoureuse se trouve par là même exclue. La piété des fidèles éclairés ne s'y trompe pas : ils prient, font prier et continuent à offrir des messes pour leurs défunts, même après la célébration d'un ou de plusieurs trentains, parce qu'ils savent que le degré précis d'efficacité de cette pieuse pratique nous demeure inconnu.

III. OBLIGATIONS DU PRÊTRE QUI ACCEPTE LE TRENTAIN. — Les quelques remarques qui précèdent sur l'origine et la nature du trentain aideront à préciser le caractère et l'étendue des obligations qui incombent au prêtre qui en a accepté la célébration.

1° Voici d'abord les points sur lesquels l'autorité ecclésiastique a donné des *solutions nettes et positives :* 1. On ne peut appliquer le fruit du trentain à des vivants, mais seulement aux défunts, et au seul défunt dont on implore la libération des peines du purgatoire. *S. Cong. Indulg.*, 14 janvier 1889. Si cependant un prêtre avait célébré un trentain simplement *ad intentionem dantis* et que l'offrant pensait, de bonne foi, obtenir ainsi de son vivant des suffrages anticipés, le prêtre, informé après coup, serait dégagé de toute obligation, *S. Cong. Indulg.*, 24 août 1888. On n'en pourrait dire autant du prêtre qui aurait sciemment accepté de célébrer un trentain pour un vivant. Il semble qu'il serait au moins tenu, même en l'absence de tout dol de sa part, d'acquitter en outre un nombre de messes correspondant au supplément d'honoraires qui accompagne ordinairement le trentain. — 2. Il n'est pas nécessaire que les trente messes soient célébrées « en l'honneur de saint Grégoire », encore moins d'y faire mémoire de ce saint (14 janvier 1889). — 3. Il n'y a pas d'obligation de choisir la messe de *Requiem* les jours où les rubriques l'autorisent; mais c'est chose louable, en même temps qu'un témoignage de charité à l'égard du défunt. *S.-Office*, 12 décembre 1912. — 4. Il n'est pas requis que les trente messes soient célébrées par le même prêtre ni au même autel. *S. Cong. Indulg.*, 14 janvier 1889. — 5. On ne pourrait, après des omissions, ramener les messes aux trente jours fixés, en célébrant ou faisant célébrer plusieurs messes le même jour. On ne satisferait pas davantage à l'obligation du trentain en faisant célébrer trente messes le même jour ou dans un nombre restreint de jours. *S.-Office*, 12 décembre 1912. En conséquence, le jour de Noël ou en cas de binage, il n'est possible d'appliquer qu'une seule messe pour le même trentain. — 6. Il est simplement recommandé, mais non requis, de célébrer la messe de trentain à un autel privilégié ou d'utiliser le privilège personnel dont on jouit en faveur du défunt. — 7. Enfin, il ressort de ce qui a été dit précédemment, que l'on peut faire célébrer plusieurs trentains pour une même âme.

2° Quant à l'obligation qui découle de l'acceptation d'un trentain, elle porte essentiellement sur la célébration de trente messes durant trente jours consécutifs, sans interruption. L'objet principal de cette obligation est assurément la *célébration* des messes, laquelle ne saurait comporter ni réduction ni compromis. Le second objet, qui est la *continuité*, paraît avoir un caractère moins absolu : d'abord, parce que de sa nature elle est plus fragile, plus exposée à des entorses; d'où il résulte que, sauf engagement spécial et exprès, l'obligation sera moins rigide. Cf. Boudinhon, dans *Canoniste contemporain*, t. XL, 1917, p. 208-209. D'autre part, cette continuité ne se présente pas comme possédant une efficacité sacramentelle, agissant *ex opere operato*. Car, bien qu'elle soit nécessaire, comme étant la caractéristique du trentain, nul ne saurait affirmer avec certitude dans quelle mesure l'interruption détruit l'efficacité du trentain. On peut donc dire qu'*en elle-même*, la non-interruption, bien que requise, n'apparaît que comme secondaire en regard de l'élément principal, qui est la célébration des messes.

Pour le prêtre qui a pris en charge le trentain, l'obligation qui découle de cette acceptation est assurément une obligation de justice, en vertu du contrat intervenu entre ce prêtre et le commettant : il en est ainsi d'ailleurs pour tous les honoraires de messes. Des deux éléments constitutifs du trentain : célébration et continuité, on ne saurait nier que l'un et l'autre ne

soient parties intégrantes du contrat. Cependant l'obligation qui en découle ne pourra être que conforme à la nature du double objet, c'est-à-dire principale et secondaire. Il serait donc outrancier d'affirmer, sans aucune distinction, que toute solution dans la continuité entraîne toujours l'inexécution totale du contrat et oblige à tout recommencer, le principal aussi bien que l'accessoire. Sauf engagement formel sur ce point, les contractants sont censés pactiser *humano modo*, c'est-à-dire selon la nature des choses et suivant les possibilités, dans des circonstances normales.

A quoi donc sera tenu le prêtre qui, s'étant chargé de la célébration d'un trentain, l'aura interrompu? Notons d'abord qu'aucune décision romaine n'est intervenue pour donner sur ce point une solution de droit positif. C'est uniquement d'après les principes de la théologie morale que le cas sera résolu. On remarquera seulement que le trentain n'est pas censé interrompu par la survenance de jours où la liturgie interdit la célébration de la messe : dans le rite romain les trois derniers jours de la semaine sainte; dans le rite ambrosien chaque vendredi de Carême. Cf. Ferraris, *Prompta biblioth.*, t. v, col. 890, n. 30; Benoît XIV, *De sacrif. missæ*, l. III, c. XXIII, n. 2-3. En dehors de ces cas (que ni saint Grégoire ni ses imitateurs n'avaient assurément prévus), comment remédier à l'interruption du trentain?

1. Une solution à la fois simple et rigide serait de recommencer entièrement la célébration. Ceux qui l'imposent se fondent sur l'obligation de justice stricte résultant du contrat et attribuent au trentain ininterrompu une sorte d'efficacité infaillible pour la libération de l'âme du défunt. Pour les raisons que nous avons exposées plus haut, cette solution nous paraît manquer de nuances et ne saurait, à notre avis, être *imposée* au nom de la morale, lorsque l'interruption n'est qu'accidentelle et non coupable; elle peut cependant être proposée comme un moyen pratique et sûr de réparation. Si le célébrant n'en est qu'à la troisième ou quatrième messe, ce sera, en toute hypothèse, la solution à la fois la plus sûre et sans doute aussi la plus commode.

2. Une autre solution également sûre, serait de solliciter une remise de celui qui a confié le trentain. Mais cette démarche peut être onéreuse et on ne saurait la conseiller dans tous les cas, pour diverses raisons faciles à comprendre.

3. Il serait possible également de recourir au Saint-Siège, en l'espèce à la S. Pénitencerie, pour demander une « condonation » ou l'octroi d'une faveur compensatrice pour le défunt. Et Rome l'accorderait sans doute, au moins *ad cautelam*, bien qu'aucun document officiel ou exemple de concession n'ait été publié à ce sujet.

4. Un autre moyen de réparation, qui nous paraît adéquat, serait, tout en assurant intégralement la célébration des trente messes, de demander au supérieur des camaldules du Mont-Célius la célébration d'une messe à l'autel dit de Saint-Grégoire, attendu que cet autel jouit des mêmes privilèges que l'on reconnaît au trentain. Le même effet serait obtenu par la célébration d'une messe à un autel grégorien *ad instar*.

Le recours à ces divers moyens de réparation intégrale est nécessaire lorsque l'interruption du trentain est injustifiée et gravement coupable. Bien plus, si de telles interruptions devenaient fréquentes et prolongées, le trentain perdrait sa nature propre et le prêtre qui mépriserait à ce point ses engagements ne satisferait à la justice que par un recommencement.

Mais s'il s'agit d'interruptions tout à fait involontaires et excluant toute faute (cas de force majeure, maladie subite du prêtre, célébration avec une matière invalide, etc.), lorsque la suppléance ou la réparation adéquate est impossible, la plupart des auteurs, — et nous nous rangeons à leur avis — admettent la légitimité de la « compensation ». Cela suppose évidemment que le prêtre a fait toute diligence pour trouver un autre célébrant, se procurer une matière valide pour le sacrifice, etc. Dans l'impossibilité de faire mieux, le prêtre chargé du trentain devrait dire quelques messes supplémentaires, s'il a reçu des honoraires supérieurs à cette occasion. De cette façon, il répare de quelque manière le dommage qui a pu résulter de l'interruption; par ailleurs, du point de vue de la justice, *non fit ditior ex ære alieno*. S'il n'a perçu pour les trente messes que l'honoraire commun, il ne semble pas qu'on puisse lui demander autre chose que leur simple célébration. Tout au plus pourra-t-on lui conseiller en charité d'en célébrer au moins une à un autel privilégié ou d'appliquer au défunt une indulgence plénière.

Outre les ouvrages cités au cours de l'article, on pourra consulter utilement : 1° *Pour l'histoire du trentain : Analecta juris pontificii*, série VIII, col. 2047 sq.; A. Boudinhon, *Canoniste contemporain*, t. XIII, 1890, p. 337; t. XL, 1917, p. 200; Lacau, *Précieux trésor des indulgences*, Turin, 1934; F. Beringer, *Les indulgences*, trad. Mazoyer, Paris, 1925, t. I; *L'Ami du clergé*, t. LXVIII, 1931, p. 1. — 2° *Pour les solutions canoniques et morales :* A. Gougnard, *Tractatus de indulgentiis*, Malines, 1926; Arregui, *Summarium theol. mor.*, Barcelone, 1919; Muller, *Somme de théol. mor.*, Paris, 1937; H. Jone, *Précis de théol. mor.*, Mulhouse, 1941; Capello, *De sacramentis*, t. I, Turin, 1938; Marc-Raus, *Institut. morales*, Lyon, 1934; F. Cimetier, dans *Petite revue du clergé*, t. II, 1933, p. 411; t. VIII, 1939, p. 248; *L'Ami du clergé*, 1910, p. 409; 1911, p. 828; 1928, p. 458. Les principaux auteurs de morale : Noldin, Prümmer, Ubach, Vermeersch, Wouters, etc. Les *Consultations de morale* de Gennari-Boudinhon, Paris, 1912, t. I, n. 320, 417, 486.

A. Bride.

TRENTE (CONCILE DE). — On laissera de côté les décrets doctrinaux du concile, renvoyant aux articles qui leur sont consacrés. Du cadre historique il suffira de retracer les grandes lignes : I. Volonté de Paul III relativement au concile et préliminaires. II. Le concile de Paul III (1545-1547), col. 1427. III. Le concile de Jules III (1549-1551), col. 1444. IV. Le concile de Pie IV et son heureuse conclusion (1561-1563), col. 1449. V. Promulgation et application des décrets conciliaires, col. 1485. VI. Valeur œcuménique du concile, col. 1496. VII. Conclusion : L'œuvre doctrinale et réformatrice du concile de Trente, col. 1502.

I. Volonté de Paul III relativement au concile et préliminaires. — Alexandre Farnèse succédait à Clément VII qui aurait déjà voulu réunir un concile. Le nouveau pape était résolu à réaliser la réforme catholique. Mais il fallait un accord préalable et une action combinée entre l'Église et son chef; et l'action du concile ne pouvait être décisive qu'à la condition que le pape se réformât lui-même avec sa cour et son gouvernement, la réforme du chef devant préparer celle des membres.

1° *Premières manifestations de la volonté de Paul III.* — Le pape s'était déjà réformé lui-même, surtout depuis son épiscopat de Parme (mars 1509). Cf. Pastor, *Hist. des papes depuis le Moyen Age*, tr. fr., t. XI, p. 17. Il fallait obtenir des cardinaux un train de vie plus sérieux et de la curie romaine le renoncement à des abus invétérés. Le premier acte en ce sens fut la création (20 novembre 1534) de deux congrégations de cardinaux, la première chargée de moraliser le clergé de Rome, la seconde ayant pour but d'enquêter sur l'administration des États pontificaux. Voir Paul III, t. XII, col. 12. Mais ni le Sacré-Collège, ni la curie n'étaient encore mûrs pour la réforme. Paul III crut donc devoir au préalable infuser un sang nouveau au

collège des cardinaux au fur et à mesure des promotions à venir.

Dès le 18 décembre 1534, il donna la pourpre à ses petits-enfants Alexandre Farnèse et Ascagne Sforza, qui avaient respectivement seize et quatorze ans. Pourvu de la chancellerie dès le 15 août 1537, Alexandre devait être le bras droit de Paul III et l'exécuteur de ses volontés. La grande promotion fut faite le 21 mai 1535. Malgré l'opposition de la Curie, Paul III fit entrer dans le Sacré-Collège des partisans résolus de la réforme catholique : le principal était le vénitien Gaspard Contarini, encore simple laïc. Cet humaniste chrétien, après avoir reçu les ordres sacrés, devint l'entraîneur du parti réformiste.

Le 23 août 1535, par la bulle *Sublimis Deus*, Ehses, *Conc. Trid.*, t. IV, p. 451, Paul III renforçait la congrégation de réforme présidée par Piccolomini et, aux trois cardinaux qui la composaient, adjoignait deux nouveaux promus, Ghinucci et Simonetta ainsi que trois évêques de la curie : Christophe Jacobazzi, dataire, le Néerlandais Pierre van der Vorst, venu à Rome avec Adrien VI et depuis évêque d'Acqui et l'archevêque de Nicosie en Chypre, Podocatero. Sans figurer parmi les commissaires, Contarini, par son intervention fréquente, stimula le zèle de la commission de réforme et bientôt celle-ci se décida à rédiger des règlements pour la réforme du clergé de Rome, règlements que le pape ferait exécuter. Le texte dans Pastor, t. XII, p. 453. L'édit fut publié au consistoire du 11 février 1536. *Ibid.*, p. 468, n. 1. Le règlement promulgué était si minutieux qu'il ne pouvait pas ne pas donner quelque résultat.

La réunion d'un concile était entravée et par les mauvaises dispositions d'un grand nombre de curiaux et par l'antagonisme qui régnait entre Charles-Quint et la France. En face de la coalition formée par la France avec les protestants et les Turcs, les Habsbourg se proclamaient, non sans quelque raison, les défenseurs de la religion et de la République chrétienne. A leur point de vue, le concile n'était possible que si le pape les aidait à régler rapidement leur conflit avec la France : l'empereur pourrait alors discuter de la convocation du concile. Paul III se garda bien d'entrer dans ces vues. Comme chef de la chrétienté il n'avait d'autre règle que de rester neutre, en dehors et au-dessus des conflits. Cf. P. Richard, *Histoire du concile de Trente*, dans l'*Histoire des conciles* de Hefele-Leclercq, t. IX, p. 67. Mais, après la campagne contre Tunis, l'empereur négocia, à Rome même. Paul III convoquait un consistoire pour régler sans retard l'affaire du concile.

2° *Tentatives de concile à Mantoue.* — Paul III décida Charles-Quint au choix de Mantoue pour y tenir le concile.

1. Pour préparer la bulle de convocation, une congrégation de sept cardinaux fut désignée, flanquée de quelques spécialistes comme Vergerio, Aléandre et Hugues Rangoni. Malgré les scènes violentes, faites par l'empereur en plein consistoire, Paul III ne se départit pas de sa neutralité et même finit par faire accepter son arbitrage. Charles-Quint quitta Rome le 18 avril, laissant ses secrétaires, François Covos et Nicolas Perrenot de Granvelle, avec pleins pouvoirs pour négocier la paix. Dès le 24 avril, tous signaient une convention qui reconnaissait la neutralité du pape. Cette convention marquait un progrès sérieux, car les Impériaux y prenaient à leur compte la bulle convoquant à Mantoue le concile pour le jeudi 23 mai de l'année suivante. La bulle fut définitivement arrêtée au consistoire du 29 mai 1536. Le pape y adjoignait un décret stipulant qu'en cas de vacance du Saint-Siège au cours de la tenue du concile, l'élection du souverain pontife reviendrait au Sacré-Collège et non au concile. Ce décret resta secret : seule la bulle fut publiée.

2. La bulle *Ad dominici gregis* invitait les patriarches, archevêques, évêques, abbés et tous ceux qui avaient le droit de siéger, selon la tradition reconnue légitime. Quant aux princes, ils étaient tenus d'envoyer au concile leurs ambassadeurs, s'ils ne pouvaient y paraître en personne. S'ils ne pouvaient favoriser le voyage de leurs sujets, du moins ils n'y devaient apporter aucun obstacle. Tout en reproduisant le formulaire de Jules II à propos du Ve concile du Latran, on supprimait de la bulle ce qui pouvait éveiller la susceptibilité des luthériens : elle n'invoquait ni l'autorité du pape ni le magistère de l'Église, elle se bornait à tracer un règlement et un programme de travail aux évêques convoqués à titre de docteurs de l'Église enseignante. Rome se montrait disposée à débattre les opinions des réformateurs, à les entendre en toute condescendance, à les exhorter avant de porter sur leurs opinions la sentence qui s'imposait. La bulle marquait enfin les buts pour lesquels le concile était convoqué : la gloire de Dieu, l'exaltation du corps mystique du Christ, l'extirpation de l'erreur, le salut des croyants par la paix et l'unité resserrées, enfin l'union de tous les chrétiens dans une croisade contre les infidèles. Ce dernier point paraissait au pape, et à juste titre, d'une importance souveraine pour faciliter l'entente.

3. Trois légats furent délégués pour faire accepter la bulle : Caracciolo à l'empereur, Trivulzio au roi de France, l'espagnol Quiñonès au roi des Romains, frère de l'empereur. La nomination des nonces chargés de propager la bulle dans la chrétienté eut lieu au consistoire le 27 juillet. Pierre van der Vorst, désigné pour l'Allemagne, partit le premier; ses collègues le suivirent les uns après les autres; le dernier partit le 24 octobre : c'était le général des servites, destiné à l'Écosse. Cf. Pallavicino, *Hist. du concile de Trente*, l. IV, tr. fr. éd. Migne, t. I, col. 865 sq. Pendant ce temps, le pape se préoccupait de préparer, de Rome même, le concile. Contarini avait dans ses relations tous les éléments d'une commission préparatoire : fin juillet 1536 furent mandés à Rome, par brefs particuliers, Jean-Pierre Caraffa (le futur Paul IV), Grégoire Cortese, Giberti, l'anglais Pole, Fregoso, évêque de Gubbio et l'humaniste Sadolet, évêque de Carpentras. Contarini s'efforça de faire convoquer Aléandre et le maître du Sacré-Palais, Thomas Badia. Giberti n'apporta qu'un concours de quelques mois, se contentant de réformer son diocèse de Vérone. Parmi les autres, deux se signalaient par leur caractère à part : Caraffa, rigide et austère, ascète transplanté dans la vie publique; Pole, doux et indulgent, instruit, éclairé et d'un tempérament idéaliste de mystique.

Paul III groupa ces nouveaux venus en une commission de neuf membres, sous la présidence de Contarini. Leur travail prit pour base un mémoire de Sadolet qui exposait avec une extrême sévérité les origines et les causes des abus avec leurs conséquences. Mais Sadolet se compromettait par ses excès de langage. L'opposition grandit contre la commission. Paul III chercha à modérer cette opposition par l'énergique discours qu'il prononça au consistoire du 13 novembre. Pastor, t. XI, p. 132, n. 2. Finalement, pour réduire la résistance, Paul III décida de promouvoir au cardinalat Sadolet et ses confrères. Les pourparlers furent laborieux. Trois membres seulement de la commission furent admis : Caraffa, Sadolet et Pole. Les autres furent ajournés et Aléandre réservé *in petto*. Pour répondre aux exigences du Sacré-Collège, le pape dut nommer le jeune Ludovic Borgia, petit-neveu d'Alexandre VI et l'archevêque de Siponto, Jean-Marie Giocchi del Monte sur qui cependant le pape

put compter et qui devint le premier légat-président du concile de Trente, avant d'être élu pape sous le nom de Jules III. Renforcée de trois cardinaux, la commission continua à travailler au mémoire, lequel, après bien des discussions, fut prêt en février 1537.

4. Ce mémoire avait pour titre : *Consilium delectorum cardinalium S. D. N. Paulo III petente conscriptum et exhibitum.* Dans le préambule, la commission s'en prend à l'audace des canonistes romains qui soutenaient que tout était permis au pape selon son bon plaisir et que notamment il pouvait disposer des bénéfices comme de sa propriété. De là tout le mal. On exhortait le pape à donner l'exemple de l'observation des lois et à n'accorder que de très rares dispenses pour des motifs vraiment sérieux. On passait ensuite en revue les principaux abus qui ravageaient l'Église avec leurs remèdes : « La collation des ordres sacrés, dont le haut clergé surtout fait mauvais usage, ne devrait avoir lieu qu'après enquête sérieusement menée, dans chaque diocèse, par trois prélats instruits et de bonnes mœurs. Les bénéfices seront conférés ainsi sûrement à des candidats connus, éprouvés, qui auront pour premier souci de résider, de s'occuper de leur troupeau, de remplir eux-mêmes leurs fonctions. Aucun Italien ne devra recevoir de bénéfice à l'étranger. » Le mémoire stigmatisait les manèges de la curie ou d'ailleurs, qui faisaient pour ainsi dire circuler les bénéfices de main en main : réserves, expectatives, regrès, pensions, etc. Tout cela devait disparaître, ainsi que le cumul des bénéfices. Les ordres religieux devaient être réformés, l'enseignement religieux surveillé, les prédications contrôlées.

Le mémoire dénonçait encore les abus que les légats et nonces se permettaient depuis longtemps, pour faire argent de l'usage de leurs facultés et pouvoirs spirituels. Les pasteurs inférieurs n'étaient pas moins répréhensibles en extorquant à l'autorité suprême dispenses, indulgences, quêtes, absolutions et remises de vœux. Enfin on demandait au pape de rétablir à Rome un service divin convenable et d'y faire régner la pureté de la vie et des mœurs et l'accord entre les établissements pieux.

Avant que Paul III en eût pu tirer profit, le mémoire fut livré subrepticement à la publicité. Les protestants exploitèrent contre l'Église son contenu. Le pape dut faire arrêter les copies qui se multipliaient. Le concile semblait compromis et cependant Paul III y pensait toujours, puisqu'il fit rédiger par Contarini un résumé historique des conciles anciens, afin de s'en inspirer : *Conciliorum magis illustrium summa* (hiver 1536-1537).

5. *Échec du concile projeté à Mantoue.* — La guerre entre François Ier et Charles-Quint faisait rage. Le nonce Pie da Carpi, sympathique au roi de France, n'avait rien pu obtenir de celui-ci, qui voulait, avant tout, que la question du Milanais fût résolue en sa faveur. En Allemagne, van der Vorst avait reçu le meilleur accueil des princes catholiques et des évêques, mais tous attendaient, pour s'occuper du concile, la fin de la guerre. De leur côté, les protestants, sollicités par le légat, ripostaient par la rédaction des vingt-trois articles de Smalkalde, sous l'inspiration de Luther lui-même (1536). L'électeur de Saxe se rallia à cette fin de non recevoir. Van der Vorst fut traité avec un manque d'égards mortifiant. La Ligue de Smalkalde répondit seulement le 2 mars 1537 en repoussant grossièrement l'idée même du concile; les brefs pontificaux furent retournés au nonce sans même avoir été ouverts. Pastor, t. XI, p. 76.

Du côté du duc de Mantoue, Paul III trouva fort peu d'empressement. Frédéric Gonzague formula de telles exigences concernant une garnison estimée nécessaire pour la sauvegarde du concile, que le pape décida qu'il ne convenait pas de s'y prêter. Le concile fut prorogé au 1er novembre : simple formalité, car le souci du concile n'existait que dans l'esprit du souverain pontife. Quand l'évêque de Segni vint à Mantoue de la part du pape pour congédier les Pères qui devaient s'y être déjà rendus, il n'en trouva aucun.

3° *Nouvelles tentatives pour un concile à Vicence.* — 1. *Premières tractations de Paul III.* — Les succès militaires des Turcs contribuèrent à regrouper les forces chrétiennes. En attendant que le concile pût être repris, Paul III insistait pour la réforme de l'Église romaine. Une nouvelle commission fut déléguée pour la réforme des bureaux de la curie; mais l'entente ne fut pas toujours parfaite. Contarini, Caraffa, Aléandre et le maître du Sacré-Palais, Badia, rédigèrent un mémoire pour réglementer les taxes en ne tenant compte que des frais d'expédition évalués d'une manière rigoureuse, *consilium quatuor delectorum a Paulo III super reformatione romanæ Ecclesiæ.* Simonetta et Ghinucci voulaient sauver les taxes, estimant qu'il était suffisant d'empêcher les officiers de la daterie d'en fixer le taux à leur gré. Le général des servites, Denys Laurerio, bien que partisan d'une réforme, répondit en ce sens au mémoire de Contarini : *Defensio compositionum.* La controverse devait encore s'aggraver pendant le voyage du pape à Nice. Sur les détails de cette aggravation du conflit, voir Pastor, t. XI, p. 150 sq.; Richard, p. 107. Contarini ne céda pas et publia un nouveau mémoire : *De potestate pontificis in compositionibus*, dont on trouve déjà le texte dans Le Plat, *Monum. ad hist. conc. Trid... amplissima collectio*, t. II, p. 608. Cf. Dittrich, *Kardinal Contarini*, p. 384. Sur les théories des curialistes, voir Imbart de La Tour, *Les origines de la Réforme*, Paris, 1909, t. II, p. 57.

L'ouverture du concile restait fixée au 1er novembre. Le nonce Jean Guidiccioni, accrédité près de l'empereur, s'efforça de faire agréer, par Charles-Quint, le choix d'une ville autre que Mantoue : Vérone ou Padoue, dans le territoire de la république de Venise ou, à leur défaut, Bologne ou Plaisance dans les États pontificaux. Charles-Quint s'en remit au choix de son frère Ferdinand, roi des Romains. Ferdinand indiqua (mars 1537) au nonce Morone, Trente, sa ville favorite, ou bien, à défaut de Trente, Udine, si Venise y consentait. Mais le concile n'aurait lieu que si le pape, abandonnant l'attitude de neutralité, soutenait l'empereur contre le roi de France. Celui-ci fut plus catégorique : au nonce Philibert Ferreri il déclarait tout net que le concile n'aurait pas lieu tant que durerait la guerre. Le pape, sans se décourager, entreprit de nouvelles démarches pour réconcilier les adversaires : missions du cardinal Jacobazzi à Barcelone, auprès de Charles-Quint (15 janvier 1538), de Morone auprès du roi des Romains, du cardinal Pie da Carpi auprès de François Ier. Cf. Richard, p. 91-94; Pastor, t. XI, p. 84-87.

Le 29 août 1537, Paul III avait sollicité de Venise l'hospitalité pour le futur concile. Après l'évacuation de Corfou par les Turcs, le doge proposa Vicence. Le 5 janvier 1538, le pape députait deux nonces pour y faire les préparatifs d'installation. Mais la population montra si peu d'empressement qu'on pouvait se demander comment il serait possible de loger les membres du concile et les légats du Saint-Siège.

2. *La congrégation préparatoire du concile.* — Paul III s'adressa à la congrégation qui, en avril 1536, avait collaboré à la première bulle de convocation. Les membres furent portés à neuf (7 janvier 1538). Le cardinal de Trani, Dominique Cupis, et l'évêque de Sabine, Laurent Campegio, gardaient la présidence; ils furent renforcés par les partisans les plus décidés de la réforme : Ghinucci, Simonetta, Contarini, Caraffa, Sado-

let, cardinaux-prêtres, Cesarini et Pole, cardinaux-diacres. Les commissaires se répartirent la besogne. Campegio surtout sut se rendre utile. Plus d'une fois, Contarini, Sadolet et Pole durent s'opposer aux solutions rigides de Caraffa et firent prévaloir des solutions plus modérées. Dittrich, dans *Kardinal Contarini*, p. 345, attribue à Contarini un mémoire *De celebrando concilio*, vraisemblablement œuvre collective, répondant au questionnaire en vingt-six articles qu'avait préparé Campegio touchant les détails divers et les difficultés qu'on pouvait soulever à propos de la convocation du concile.

La rédaction du mémoire prit trois mois. Contarini avait été chargé des matières de foi; il s'était adjoint une commission de théologiens. On s'était demandé s'il fallait reprendre les définitions acquises en des conciles antérieurs; s'il était opportun d'admettre les luthériens à défendre leurs opinions devant le concile. La commission laissa à celui-ci le soin d'en décider, recommandant l'indulgence à l'égard de ceux qui n'avaient pas donné leurs noms à la Ligue de Smalkalde. Elle émettait un avis analogue sur les *Gravamina Germaniæ*, le mariage des prêtres, la concession du calice. Le concile devait tenir compte des circonstances, de l'opinion des princes et des nations intéressées. En ce qui concerne l'Angleterre, elle conseillait d'admettre les orateurs d'Henri VIII, ainsi que la médiation de l'empereur et du roi de France. Ceux-ci auraient un rôle prépondérant dans l'assemblée et après eux viendrait le roi des Romains, héritier et lieutenant de l'empereur. En ce qui concernait la présidence effective du concile, les rapports de l'assemblée avec le pape, les pragmatiques, concordats et autres privilèges des souverains, rien ne fut définitivement arrêté. Quant au choix des membres du concile, la commission s'en tint aux règlements antérieurs : on admettait les évêques, les abbés et certains prélats. Quant aux procureurs d'évêques, la question était renvoyée au concile lui-même, ainsi que le problème de la réforme des monastères.

3. *Le concile de Vicence et les entrevues de Nice.* — Le pape décida d'ouvrir en personne le concile et d'en laisser la présidence aux légats. La date du 1er mai approchant, il voulut d'abord tenter une démarche suprême auprès de Charles-Quint et de François Ier qui se trouvaient alors, le premier près de Gênes, le second, en Piémont. Il avait demandé au duc de Savoie de lui prêter sa ville de Nice (28 février 1538), pour y fixer une entrevue avec les deux souverains. Le 20 mars, il tenait un consistoire où fut promulguée la nomination de trois légats à Vicence : Campegio, évêque de Sabine, Simonetta et Aléandre.

Le duc de Savoie n'autorisa que le 1er mai l'entrevue à Nice. Le pape y arriva le 17. L'entrée de la ville fut refusée par les habitants et Paul III dut s'installer en dehors des portes, dans un couvent de franciscains. Dès le dimanche 19, Charles-Quint se présenta. François Ier ne donna signe de vie que le 28. Il était difficile de mettre d'accord les deux adversaires; le pape dut se contenter d'arracher la promesse d'une trêve de dix années, avec la clause que les négociations pour la paix générale se poursuivraient à Rome, sous son arbitrage : il espérait ainsi pouvoir ouvrir le concile. Mais, à la fin du mois de juin, Charles-Quint insista près du pape qu'il rejoignit à Gênes pour que le concile fût retardé. D'ailleurs, les légats n'avaient pu se rendre à Vicence pour le 1er mai et cinq évêques seulement (quatre curiaux et l'évêque de Retimo en Crète) s'étaient présentés. Dès le 25 avril le pape avait prononcé l'ajournement du concile et, au consistoire du 28 juin, il en reporta la date d'ouverture au 8 avril 1539, solennité de Pâques. Sur l'entrevue de Nice, voir Angelo Pendaglio, *Paolo III pontefice, Carlo V Imperatore e Francesco I, Re di Francia in Nizza per trattare la pace nel* MDXXXVIII, Ferrare, 1870; J. Rua, *Carlo V e Francesco I alla tregua di Nizza*, Cosenza, 1904.

4. *Tractations avec les souverains et échec définitif du concile de Vicence.* — Dans le courant d'août, les nonces avertirent de ces décisions les princes chrétiens et, le 30, les évêques de France, d'Espagne et de Portugal furent prévenus d'avoir à rejoindre Vicence au printemps suivant, avant Pâques. Paul III suivait avec attention les pourparlers que le roi Ferdinand avait mis en train avec quelques princes d'Allemagne : il s'agissait d'établir entre catholiques et protestants, en faisant abstraction des controverses doctrinales, un *modus vivendi* de discipline (usage du calice, mariage des prêtres, culte des saints, jeûnes et abstinences, etc.). Le roi désirait par dessus tout réaliser l'union de tous les Allemands contre le Turc. Le pape consentit à envoyer un légat à la conférence : ce fut Aléandre, auquel on adjoignit l'évêque de Lucera, Fabius Mignatelli, qui devait remplacer Morone comme nonce en Allemagne. Ce double choix n'était pas heureux.

La politique des Habsbourg consistait à orienter les affaires de la chrétienté dans le sens des intérêts de la famille : elle se précipita avec Ferdinand. Entouré de conseillers germanisants, qui n'avaient aucun scrupule de se rapprocher des protestants pour faire triompher cette politique, Ferdinand ne pouvait s'entendre avec la cour romaine. Il fit des objections sérieuses au choix d'Aléandre et demanda qu'on adjoignît tout au moins au légat un nonce jouissant auprès des Allemands d'un prestige véritable, Sadolet ou Contarini. Le pape maintint ses choix. Quand légat et nonce prirent contact avec Ferdinand, celui-ci leur donna les meilleures espérances, mais ce fut tout. Du concile, il ne fut pas question, Ferdinand parlant tout au plus de la nécessité d'une réforme sérieuse dans la chrétienté. Seuls les théologiens catholiques dévoués à la réforme insistaient près d'Aléandre pour la tenue du concile. Le 25 février 1539, après cinq mois d'attente et d'efforts inutiles, le légat se plaignit enfin de ce que les évêques allemands ne s'étaient pas encore souciés de venir au concile : Ferdinand les excusa, car ils n'avaient pas cru sérieusement à sa tenue!

Du côté du roi de France, même attitude d'expectative. Il ne fallait songer ni au concile ni à la guerre turque, tant que la paix ne serait pas faite avec la restitution du Milanais; d'ailleurs, l'envoi d'évêques à Vicence paraissait inutile tant que les luthériens ne seraient pas ramenés : le concile serait, en effet, non pas œcuménique, mais italien. François rejettait donc le concile de Vicence et proposait de tenir la future assemblée dans une ville de son royaume, Lyon, par exemple, où il serait possible aux luthériens d'y prendre part.

Pendant ce temps, le légat Aléandre était tenu systématiquement à l'écart des colloques engagés entre catholiques et protestants à Francfort-sur-le-Mein (fin février 1539). Il sut néanmoins se renseigner auprès des théologiens consulteurs, dont les plus appréciés étaient Faber, évêque de Vienne en Autriche, Frédéric Nauséa, son successeur, Jean Cochlée et Jean Eck. Les protestants étaient de beaucoup les plus nombreux : les chefs du parti, le landgrave Philippe de Hesse en tête, étaient accourus, avec les coryphées de la théologie nouvelle, Luther, Mélanchthon, Bucer et même Calvin, naguère expulsé de Genève. Cf. Janssen-Pâris, *L'Allemagne et la Réforme*, trad. fr., t. III, Paris, 1892, p. 419-426. Arrogants, ils prétendirent bientôt imposer leurs volontés. Le 19 avril fut arrêté ce qu'on appela la *Grâce* ou le *Délai (Anstand)* de Francfort. C'était une trêve de quinze mois, à partir du 1er mai : les deux partis s'engageaient à maintenir

le *statu quo* politique et religieux, à ne rien entreprendre l'un contre l'autre, ni annexion, ni sécularisation, ni propagande. On devait s'en tenir à la paix de Nurenberg (1532) et tout procès contre les luthériens pendant devant la chambre impériale restait suspendu. Si l'empereur n'approuvait pas la trêve, l'accord ne vaudrait que six mois et, pendant ce temps, on chercherait un *modus vivendi* au point de vue religieux.

Le nonce Aléandre combattit avec vigueur le *Délai* et les princes bavarois en profitèrent pour intriguer contre les Habsbourg. Bientôt la réponse de Charles-Quint arriva (15 mai). En ce qui concerne le concile, elle était toute négative. Le pape, ayant pris connaissance de l'acte de Francfort et reçu, par Latino Juvenale, confirmation des sentiments du roi de France, décida, au consistoire du 21 mai, de suspendre le concile, en invoquant le plein consentement de l'empereur, du roi des Romains et du roi de France. C'était un échec complet. Désormais le pape allait être seul à penser au concile qui, de ce fait, se trouva reculé de plusieurs années. Sur le concile de Vicence, voir B. Morsolin, *Il concilio di Vicenza*, Vicence, 1889; *Nuovi particolari sul concilio di Vicenza*, Venise, 1892.

4° *Négociations nouvelles et convocation du concile à Trente.* — 1. *Légation d'Alexandre Farnèse et de Marcel Cervini.* — Un rapprochement ayant paru se produire entre Charles-Quint et François Ier au moment de la révolte des Gantois contre les gouverneurs impériaux, Paul III entreprit de les réconcilier définitivement (novembre 1539). Le jeune Alexandre Farnèse reçut à cet effet les pouvoirs de légat et, accompagné de Cervini, son conseiller habituel, vint en France : le 31 décembre, il faisait son entrée solennelle à Paris et, le 3 janvier 1540, il commença ses visites officielles. Après le départ de l'empereur, Farnèse rejoignit à Amiens François Ier; mais celui-ci déclara (9 février) qu'il n'abandonnerait ni Henri VIII, ni les princes luthériens, ni même le Turc, tant que le Milanais ne serait pas en sa possession. Farnèse et Cervini (qui venait d'apprendre son élévation au cardinalat) se mirent en route pour les Pays-Bas (15 février). Bientôt se joignirent à eux les deux nonces, Poggio et Morone; mais à eux quatre, ils ne purent faire avancer les affaires. Bien plus, les ambassadeurs luthériens étant venus demander à Charles-Quint la ratification du *Délai* de Francfort, l'empereur les accueillit gracieusement. Cf. Janssen, *op. cit.*, p. 468. Tout ce que les légats purent obtenir, ce fut seulement que le *Délai* ne serait pas ratifié sans le consentement du pape.

Tandis que les luthériens se mettaient d'accord sur les principes de l'union (c'étaient la *Confession d'Augsbourg* et *l'Apologie*), un mandement impérial convoquait les princes catholiques à Spire pour le 23 mai : on y arrêterait les concessions à faire et le conseil y débattrait avec leurs chefs les conditions de paix dans l'empire : le 6 juin suivant, un colloque devait avoir lieu entre catholiques et protestants pour fixer les conditions de la paix religieuse. Mais tout cela se passait en dehors des légats et des nonces. Farnèse ne fut cependant pas pris au dépourvu quand, le 20 avril 1540, Granvelle l'avertit de l'ouverture prochaine de la conférence, comme pour l'y inviter. Farnèse et Cervini représentèrent que seul un concile pouvait apporter remède à la situation. Leurs représentations furent inutiles et, tandis que Charles-Quint et Ferdinand, s'obstinaient à vouloir les entraîner à Spire, ils sollicitèrent leur rappel à Rome et partirent le 11 mai.

Tandis que Farnèse retournait à Rome, Cervini reçut, près de Lyon, l'ordre de revenir près de Charles-Quint et de le suivre à Spire avec les pouvoirs de légat. Mais, entre temps, la peste avait fait transférer la conférence à Haguenau, où d'ailleurs aucun des princes convoqués ne s'était encore présenté. Cervini, sur l'ordre de Rome, se fixa à Bruxelles, près de l'empereur.

2. *Morone à Haguenau.* — Morone fut chargé, comme agent intérimaire de suivre les débats à Haguenau. Le 12 juin, la conférence s'ouvrit au milieu de l'indifférence des ecclésiastiques. Morone se convainquit rapidement que la majorité inclinait à sacrifier certains points importants de la discipline pour éviter la lutte. Les catholiques restaient timides et divisés; les luthériens, au contraire, s'entêtaient dans le refus de toute concession.

Privé d'appui, Morone se sentait inférieur à la tâche et insistait pour la prompte venue de Cervini et de Contarini, désignés par le pape comme légats éventuels de la conférence. Le pape ne jugea pas à propos de les envoyer et Morone dut se contenter d'obtenir un moindre mal : l'ajournement du colloque. Le recès de Haguenau (25 juillet) ajournait au 28 octobre le colloque de Worms, sauf ratification de l'empereur. L'empereur aurait soin de décider si l'on y admettrait un représentant du pape. Les luthériens conservaient la Confession d'Augsbourg comme base des débats : mais le *Délai* n'avait reçu aucune approbation.

3. *Campegio au colloque de Worms.* — Cervini et Poggio préconisaient l'envoi à Worms d'un légat avec des théologiens. Contarini bien vu de tous, fut désigné le 5 septembre. L'empereur n'ayant pas accepté de transformer le colloque projeté en diète, Rome estima que la légation de Contarini devait être renvoyée à la diète et qu'il suffirait d'un prélat qualifié comme nonce au colloque. Le choix de l'évêque de Feltre, Thomas Campegio, fut arrêté et le pape manda aux deux nonces, restés à leur poste, Poggio et Morone, de lui prêter leur concours.

Campegio quitta Rome le 8 octobre : sur son passage, les luthériens le traitèrent avec égard. Arrivant à Worms, il voyait tout en rose. Cf. Pastor, t. XI, p. 340. Il dut bientôt déchanter. Personne ne se montrait pressé d'ouvrir le colloque : ni l'empereur, ni le roi des Romains ne se présentèrent. Les catholiques semblaient s'en désintéresser. Seuls les luthériens montraient quelque activité, mais leur résolution inébranlable de s'en tenir aux articles de Smalkalde et de rejeter le concile marquait d'avance l'impossibilité d'une entente.

Granvelle, représentant de l'empereur, ne parut que le 22 novembre. Il ouvrit le colloque le 25 en prononçant des paroles de paix et de concorde; tout le monde parla dans le même sens, mais sans entendre la paix de la même façon. Morone se présenta, seul, le 27 novembre. Granvelle et lui prirent immédiatement, en face l'un de l'autre, une attitude d'opposition : le premier fermait les yeux sur tout; le second voyait trop clair dans le jeu des protestants. Ceux-ci persuadèrent Granvelle que Morone avait pour mission d'empêcher l'entente. Le nonce n'eut pas de peine à dévoiler cette tactique et demanda à Campegio de montrer, dans un discours solennel, que le pape ne désirait rien tant que la paix.

Le discours du nonce (8 décembre 1540) fut un désastre. Campegio ne se prêta que trop aux ménagements maladroits : il exhorta les auditeurs à la réconciliation; le colloque devait être le prologue du « libre concile chrétien ». Texte résumé dans Pastor, *ibid.*, p. 342, d'après une source protestante. *Corp. reform.*, t. III, col. 1193. L'attitude de Campegio montra combien ce prélat était inférieur à sa tâche. Morone indigné écrivait au cardinal Farnèse : « Inouï! Les luthériens ont réussi à ce qu'on ne prononçât même pas le nom du pape, comme si c'était le Turc ou l'Antéchrist. » Lettre du 12 décembre 1540, dans Ranke, *Deutsche Geschichte*, t. VI, Berlin, 1847, p. 296. Après bien des pourparlers, le colloque s'ouvrit le 14 janvier 1541. A

Mélanchthon était opposé Jean Eck. La discussion s'immobilisa bientôt : un formulaire fut rédigé qui ne fut admis par les protestants qu'avec toutes les réserves soulevées par Mélanchthon dans son exposé. Le colloque dut être ajourné à la diète qui était convoquée à Ratisbonne pour la fin de ce mois de janvier. Granvelle lui-même demandait deux légats, Contarini et Fregoso. Le légat choisi, on l'a vu, était Contarini : sa nomination devait être la dernière avance de Rome aux luthériens.

4. *Diète de Ratisbonne en 1542 et légation de Contarini.* — Au consistoire du 20 janvier 1541, Paul III proclama Contarini légat *a latere* avec des pouvoirs étendus pour tout l'empire. Pour diviser les protestants et amener les plus modérés d'entre eux à une entente avec les catholiques, Granvelle comptait sur sa diplomatie et ses intrigues. Une certaine entente, toute de façade, semblait déjà se réaliser; mais Morone voulut avoir le cœur net sur les véritables dispositions des porte-parole du nouvel évangile. Il invita chez lui les trois principaux, Mélanchthon, Sturm et Capito, et n'eut pas de peine à se convaincre qu'ils étaient irréductibles. C'est sous cette fâcheuse impression qu'accompagné de Campegio, il prit le chemin de Ratisbonne. Le 25 février, il mandait au cardinal Farnèse que Charles-Quint achèterait à n'importe quel prix l'appui des protestants contre les Turcs : il faudrait ratifier les concessions de droit positif et de discipline et s'estimer heureux de renvoyer les points de foi à un concile ultérieur. Pastor, *ibid.*, p. 353. Morone concluait donc qu'on allait par là ruiner la religion et l'ordre ecclésiastique. D'autres allaient plus loin encore : Marin Giustiniani, ambassadeur de Venise, concluait qu'à Ratisbonne on n'aboutirait à aucune union, sinon contre le pape. *Ibid.*, p. 354.

Les dernières instructions pontificales parvinrent le 20 février 1542 à Contarini encore à Trente. Comme base à tout accord, le pape exigeait que les luthériens acceptassent l'autorité divine de l'Église et son primat, les sept sacrements et les enseignements de l'Écriture et de la tradition. Sur les points secondaires, le légat et ses théologiens avaient liberté de discuter, pourvu qu'ils tinssent le pape au courant. L'accord serait définitivement réglé au concile général. Le légat devait s'opposer à la tenue d'un concile national assemblé en dehors du pape et, si la diète attaquait l'autorité et les droits du Saint-Siège, il protesterait et se retirerait, tout en gardant contact avec l'empereur. Pastor, *ibid.*, p. 359-603.

Ces conseils avisés n'étaient pas superflus pour Contarini, trop enclin aux accommodements. En arrivant, le légat trouvait une situation assez trouble : division des princes, inimitiés de certains catholiques à l'égard des Habsbourg, discorde attisée par les ambassadeurs du roi d'Angleterre et du roi de France. Contarini et Morone se donnèrent pour but, quelles que fussent les difficultés, d'amener la tenue du concile avec le minimum de retard.

La cérémonie d'ouverture de la diète eut lieu le 5 avril. Dans son rescrit, l'empereur demandait aux princes la faculté de désigner quelques hommes instruits et conciliants des deux partis, des *collocutores* qui discuteraient entre eux des articles contestés. L'empereur serait saisi de leur rapport et, après en avoir délibéré avec les agents pontificaux, donnerait sa décision. Du côté protestant furent désignés (21 avril) Mélanchthon, Bucer et Jean Pistorius senior; du côté catholique Contarini fit adjoindre à Eck deux théologiens enclins à la concorde, Gropper et Pflug.

Le 23 avril, un projet d'accord en 23 articles fut remis à Contarini. La forme de ce *Livre de Ratisbonne* était modérée; les points d'accord étaient mis en relief et les divergences atténuées à l'excès. Contarini fit des réserves et Gropper rédigea un texte nouveau que le légat n'admit que comme théologien privé. Ce texte fut encore remanié avant d'être soumis aux deux parties.

Le colloque entre théologiens adverses suivit d'abord un cours régulier. On s'entendit sans peine sur les premiers articles : nature de l'homme, libre arbitre et même péché originel. L'article sur la justification mit aux prises Eck et Mélanchthon. Un nouveau texte, sans doute inspiré par le légat, distinguait, conformément à la doctrine de l'école de Cologne, deux justifications : une première, inhérente à l'âme, découlant de la grâce et des mérites du Christ, mais qui, pour devenir source de mérite, devait se compléter d'une justification extérieure, la justice du Christ, imputée à l'homme en vertu de sa foi. Cf. Justification, t. viii, col. 2159. Les déboires du légat commencèrent bientôt. Le conflit éclata à propos de l'Écriture, que les protestants affirmaient être la seule source et la seule règle de la foi. Mélanchthon rejeta l'autorité des conciles. Sur les sacrements, l'accord se fit jusqu'à l'art. 14, concernant l'eucharistie. Les protestants se refusèrent à admettre la présence réelle, la transsubstantiation; le Christ, pour eux, n'était présent qu'au moment de la communion. Contarini qui avait remis à plus tard la discussion sur le dogme de l'autorité de l'Église se montra ici irréductible. Il s'en expliqua à Rome en quatre lettres énergiques. Pastor, *Korrespondenz Contarini*, p. 376, 382, 388. Granvelle dut convenir qu'il ne s'agissait plus d'une simple querelle de mots. Le colloque fut sur le point d'être rompu. Même sur les points secondaires, malgré les aveux que firent les catholiques touchant les abus qui s'étaient produits, Mélanchthon s'entêta dans sa fin de non recevoir. Chose inouïe! l'empereur fit partir une ambassade vers Luther : celui-ci fut intransigeant. Contarini lança son appel d'alarme du côté de Rome et, du concile, il n'était plus question.

Contarini avait échoué; on trouva même à Rome ses concessions dangereuses. Et cependant le légat continuait à travailler avec les *collocutores* catholiques. Le *Livre de Ratisbonne* avec ses corrections fut envoyé au pape ainsi que le projet de tolérance rêvé par Charles-Quint et soumis à l'autorité de Luther! C'en était trop. Paul III voulut intervenir et renvoyer l'affaire au concile futur.

5. *Reprise du projet du concile.* — Le 6 juillet, un consistoire avait été tenu pour la reprise du concile. Venise était priée de mettre Vicence à la disposition du Saint-Père : le 10, Contarini était avisé d'avoir à solliciter le concours de l'empereur, afin d'enlever toute raison d'être à l'édit de tolérance projeté. Contarini, en présentant Varallo, le nouveau nonce auprès de Ferdinand, qui apportait une contribution en argent à la guerre turque, annonça à l'empereur le futur concile de Vicence. Charles-Quint consentit difficilement à laisser en sommeil son édit de tolérance et objecta, en ce qui concernait le concile, que les Allemands entendaient l'avoir chez eux, sinon pour eux. Craignant un synode national, Contarini adressa (24 juillet) une protestation à l'empereur et à l'assemblée. Celle-ci répondit que le seul moyen d'empêcher un synode national était de tenir promptement un concile général, que les Allemands catholiques ne règleraient leurs affaires, en concile ou en diète, que sous le contrôle d'un légat muni de pouvoirs suffisants, qu'enfin — ajoutait le cardinal de Mayence — si le pape et l'empereur se mettaient rapidement d'accord, les catholiques allemands n'hésiteraient pas à prendre part au concile, même tenu en Italie.

Il serait trop long de rappeler les tractations et les procédés diplomatiques qui amenèrent l'empereur et le pape à se rencontrer à Lucques. L'empereur y était

arrivé le 18 août; le pape y fit son entrée le 8 septembre. Les conférences commencèrent dès le lendemain et durèrent dix jours. La prise de Buda par les Turcs jeta quelque indécision dans ces conseils. L'attitude hostile de François Ier ne permettait toujours pas d'organiser un concile. Le pape et l'empereur s'engagèrent donc simplement à resserrer la ligue des catholiques allemands et Paul III consentit à augmenter le subside promis pour aider à la lutte contre les Turcs.

Rentré à Rome (fin octobre), le pape chargeait Morone, avec l'aide de prédicateurs choisis surtout chez les jésuites, d'évangéliser l'Allemagne. Contarini poussait à la réunion du concile, mais pas en Allemagne et pas même à Trente. Le 17 décembre, Paul III priait Charles-Quint et, malgré sa mauvaise volonté, François Ier de lui envoyer leurs cardinaux pour préparer, avec lui, le concile en consistoire. Mais, sans attendre leur venue, le pape fit décider le 3 janvier 1542 la convocation du concile pour la Pentecôte suivante, 28 mai. En Allemagne, Morone trouvait une réelle bonne volonté chez les uns et il s'efforçait de la créer chez les autres. La question principale à régler était de déterminer le lieu du concile : les noms de Mantoue, Ferrare, Plaisance, Bologne étaient retenus par la curie romaine. Au consistoire du 15 mars la majorité des cardinaux se prononça pour Trente, bien que le pape ait aussi suggéré Cambrai. Le 23 mars, Morone proposa ces diverses localités à la diète qui se tenait alors à Spire : Trente plaisait davantage. Malgré l'opposition des Français, le pape trancha en faveur de Trente : le concile s'ouvrirait le 15 août. Sadolet fut chargé de rédiger un projet de bulle qui fut lu le 22 mai.

6. *Bulle de convocation et opposition de Charles-Quint.* — François Ier s'étant plaint, la promulgation de la bulle fut reculée. Mais, le 21 juin, Paul III se décidait : la bulle *Initio nostri* convoquait le concile à Trente pour le 1er novembre 1542. Cette bulle retraçait l'historique des derniers incidents, le pape tenant à faire la chrétienté juge de la cause entre lui et les princes d'Europe. On la trouve en tête de toutes les éditions des *Acta*. Un appel formel était adressé aux évêques d'Allemagne : étaient invités tous ceux qui, constitués en dignité dans l'Église, avaient *droit* ou *privilège* de siéger et d'exprimer une opinion décisive, *sententias dicendi*. Un tel manifeste engageait l'honneur du pape; il ne pouvait plus reculer. Mais il lui fallait obtenir l'acquiescement de Charles-Quint et de François Ier. Député vers celui-ci, Sadolet n'en reçut qu'une fin de non recevoir. Celui-là renvoya purement et simplement Contarini!

Malgré tout, le pape prépara le concile. Le 18 septembre, il désignait deux commissaires pour procéder aux préparatifs. L'un des deux commissaires, San Felice, évêque de La Cava, qui devait assister au concile jusqu'à la fin, trouva une aide empressée près de l'évêque de Trente, le cardinal (encore *in petto*) Christophe Madruzzi. Mais il eut à lutter contre l'inertie des habitants et engagea une correspondance avec Farnèse, pour le prier de stimuler la torpeur des bourgeois. *Conc. Trid.*, t. IV, p. 261-293. Au début d'octobre, les légats n'étaient pas encore nommés. Vu la guerre qui sévissait, le pape estimait qu'il fallait temporiser. Enfin, le 12 octobre, il désigna Parisio, Pole et Morone, celui-ci récemment promu cardinal. Les légats se mirent en route les 26 et 28 octobre. Leur nomination et leur départ furent signifiés à l'empereur. Quant au roi de France, sa mauvaise volonté était notoire. Le 18 octobre, Charles-Quint nomma ses ambassadeurs : simple manœuvre. Le choix des sujets était par lui-même inquiétant. Autour de Granvelle, quelques comparses : son fils Antoine Perrenot, évêque d'Arras, le marquis d'Aguilar, ambassadeur impérial à Rome et Hurtado de Mendoza.

La date du 1er novembre, fixée pour l'ouverture du concile, se passa sans qu'un seul évêque parût à Trente. Les légats n'arrivèrent que le 22 et n'en trouvèrent guère plus. Les évêques allemands attendaient que le pape se mît en route. La diète convoquée à Nurenberg avait pour tous plus d'attrait. Seul, San Felice montrait de l'optimisme et, dans ses lettres à Farnèse, indiquait que le pape ferait bien de donner l'exemple, d'envoyer à Trente les évêques de la curie et de faire pression sur les Italiens. Paul III temporisait toujours; Granvelle et son fils n'arrivèrent que le 8 janvier 1543. Ils firent constater leur présence aux légats et partirent pour la diète. La comédie était jouée.

Paul III se décida enfin pour une action énergique. Cervini fut chargé de secouer la paresse des évêques italiens. Des appels pressants furent envoyés dans toutes les directions et le pontife prit lui-même le chemin de Bologne pour se rapprocher de Trente. Otto von Truchsess, évêque nommé d'Augsbourg, fut accrédité à la diète, mais sans le titre de légat ou même de nonce. Arrivé à Nurenberg le 22 mars, il y trouva peu de monde. L'absence de l'empereur condamnait la diète à l'impuissance : discussions sans fin, résultat nul. Les luthériens protestèrent à nouveau contre le concile. Les évêques songeaient si peu au concile qu'ils n'élevèrent même pas une contre-protestation. Quelques-uns cependant, qui avaient engagé leur parole, se mirent en route pour Trente. C'étaient, du côté allemand, l'évêque de Hildesheim, le coadjuteur de Mayence, l'évêque d'Eichstætt, pourvu d'une délégation de son voisin de Wurtzbourg. Les évêques d'Espagne brillaient par leur absence. Les étrangers étaient représentés par le seul Richard Pate, évêque de Worcester, échappé à la persécution d'Henri VIII. Quelques italiens étaient arrivés entre le 10 mars et le 4 avril : Thomas Campegio de Feltre, Cornelius Mussi de Bertinoro, Jacques Cauco de Corcyre et Jacques Giacomelli de Belcastro, enfin le franciscain Denys Zanettini de Chiron. En tout douze prélats et quatre procureurs!

Paul III se demanda si, vu le petit nombre d'évêques, il ne valait pas mieux suspendre le concile. Il fut décidé qu'on attendrait la venue de l'empereur qui accepta une nouvelle entrevue avec le pape et cette entrevue eut lieu du 21 au 25 juin à Bussetto entre Parme et Plaisance. Tout se passa en beaux discours et quand Charles-Quint passa par Trente, les 2-5 juillet, il n'obligea même pas à y demeurer les évêques espagnols de sa suite.

7. *Suspension du concile.* — Consultés, les Pères avaient opté pour le *statu quo;* le consistoire du 6 juillet 1543 décréta cependant la suspension du concile. Le bref de congé fut signifié aux prélats le 25 juillet, mais la bulle de suspension ne fut publiée que le 19 septembre.

Charles-Quint en profita pour marquer plus fortement son hostilité à l'égard du pape. Mais les attaques qu'il dirigea alors ouvertement contre Paul III lui aliénèrent les quelques cardinaux qui lui restaient encore favorables. François Ier s'empressa d'exploiter les fautes de son adversaire et chercha à compromettre le pape aux yeux des Impériaux. Charles-Quint s'efforçait de discréditer à Rome le roi de France. Cf. Richard, *op. cit.*, p. 183-185. Une légation du cardinal Farnèse près des deux souverains échoua complètement. L'empereur annonça qu'il réglerait les affaires d'Allemagne sans le pape et se rendit à la diète de Spire convoquée pour le printemps (1544), en l'absence du « concile général, chrétien et libre ». Il rappela même son ambassadeur de Rome, qui partit le 22 mai 1544, sans même prendre congé ni laisser de remplaçant.

Paul III, profondément blessé, ne voulut pas cependant se départir de sa neutralité. Morone fut envoyé à

l'empereur (30 juillet) et Grimani à François Ier. Un monitoire fut rédigé au consistoire du 30 juillet, et le texte en fut revu et adouci pour n'être arrêté que le 24 août. Le pape y invitait Charles-Quint à revenir à une politique plus chrétienne et plus romaine. Morone ne put joindre l'empereur; mais San Felice communiqua la lettre à Ferdinand (2 septembre). Or, à ce moment était signée la paix de Crépy-en-Valois. Les efforts du pape devenaient ainsi sans objet.

8. *Nouvelle et définitive convocation du concile à Trente.* — Les deux souverains s'étaient engagés par un article secret à favoriser la tenue du concile. Il est difficile de savoir ce que valait, dans la pensée de leurs auteurs, pareil engagement. Ému par les progrès des luthériens, Charles-Quint devait y apporter une réelle sincérité. Paul III saisit l'occasion et invita les deux souverains à faire partir immédiatement leurs évêques pour Trente et interdit à la prochaine diète de Worms de s'occuper de matières religieuses.

La date d'ouverture du concile fut fixée au 15 mars 1545, par la bulle *Lætare Jerusalem*, qui faisait écho à la joie liturgique de ce jour d'ouverture, dimanche de Lætare. La bulle ne fut lancée que le 30 novembre 1544. Le 5 décembre le pape convoquait près de lui les cardinaux étrangers pour la fête de l'Épiphanie. Son appel ne fut pas entendu. La promotion cardinalice du 19 décembre eut le don d'irriter les deux monarques. La France n'avait que deux chapeaux sur treize (Georges d'Armagnac et Jacques d'Ennebaut). Si Charles-Quint pouvait compter cinq de ses amis dans la nouvelle promotion, il n'y voyait pas figurer Pacheco, évêque de Jaen; et ce fut là l'occasion d'une nouvelle brouille avec le pape. Pacheco devait d'ailleurs être promu quelque temps après (13 janvier 1546).

L'œuvre du concile avait été préparée par la congrégation de la réforme. Sur l'œuvre de cette congrégation, voir Paul III, t. xii, col. 13-15. Mais la réforme de l'Église romaine n'était pas seulement conditionnée par l'élimination des abus en matière de taxes et de formalités curiales : il fallait une réforme plus profonde dans la mentalité et les mœurs du clergé romain. Dès 1542, Paul III en avait chargé le milanais Philippe Archinto, qui, aidé principalement des jésuites, fut le bras droit du pape dans cette œuvre. Cf. *ibid.*, col. 14. Pour la réforme de l'Église universelle et la tenue du concile, le pape devait trouver de précieux auxiliaires chez les cardinaux. Nommons, par ordre de promotion, Contarini et Simonetta (20 mai 1535), Aléandre, Caraffa, Sadolet, Pole, del Monte (22 décembre 1537); Marcel Cervini (Marcel II), Laurerio, Pariso et l'humaniste Fregoso, « le père des pauvres » (février 1540); Cortese, Crescenzi (30 novembre 1544), Madruzzi, Morone, Badia (2 juin 1545). Ce sont là des noms pris au hasard; mais tous ces noms comptent dans l'histoire de la préparation du concile ou du concile lui-même. D'autres personnages se révéleront dans la suite : l'Esprit-Saint guidera l'Église et son chef d'une façon visible au cours de ces grandes assises de la réforme catholique.

Le 6 février 1545, Paul III désigna comme légats présidents : del Monte, évêque de Palestrina; le cardinal-prêtre Cervini et le cardinal-diacre Pole. Les deux premiers arrivèrent à Trente le 13 mars; ils n'y trouvèrent que le cardinal Madruzzi, évêque de la ville et San Felice, le commissaire pontifical. Le lendemain arriva l'évêque de Feltre. C'était trop peu pour ouvrir le concile à la date fixée. On dut attendre; mais il n'était plus question de reculer.

II. Le concile de Paul III (1545-1547). — 1° *Les débuts hésitants du concile.* — Le légat Pole était arrivé le 4 février. Mais, en fait, del Monte et Cervini devaient être les vrais dirigeants du concile. Del Monte, remarquable pour sa science de canoniste et sa connaissance du monde curial; Cervini, supérieur à del Monte au point de vue intelligence et sainteté, estimé de tous pour sa valeur morale et ses connaissances aussi étendues que variées. Voir leurs notices dans Pastor, t. xiii, p. 46 sq., et t. xiv, p. 3 sq. Vu le petit nombre d'évêques présents au 1er mai (dix prélats dont un espagnol), les légats avaient tout loisir de se consacrer à l'installation matérielle du concile : chose difficile, vu l'exiguïté de la ville, le manque de confort de ses maisons et l'humidité du climat.

Charles-Quint avait désigné son orateur et procureur, Don Diego Hurtado de Mendoza, agent impérial à Venise. Mais, avec l'arrière-pensée d'empêcher les évêques de venir trop nombreux, il suggéra l'envoi au concile d'évêques-procureurs pour chaque nation. Le vice-roi de Naples invita même les prélats du royaume à désigner quatre procureurs. Le pape se hâta d'intervenir (17 avril 1545) en déclarant formellement que les évêques devaient assister au concile en personne, à moins d'empêchement canonique. Entre temps, les Impériaux contrecarraient sournoisement l'œuvre conciliaire avec leurs agitations et leurs diètes. La diète de Worms (mars 1545) se déroulait sans résultat : Ferdinand et Granvelle laissaient entendre qu'elle aboutirait à un synode national, si le pape n'y envoyait un légat. On força la main à Paul III qui nomma légat le cardinal Farnèse. Arrivé à Worms le 17 mai, Farnèse se laissa persuader par l'empereur et par Granvelle qu'on réduirait les luthériens par les armes et qu'il fallait remettre en question le concile. Paul III accepta (17 juin) d'accorder un subside à l'empereur et profita de la circonstance pour disposer en faveur des siens des duchés de Parme et de Plaisance sans que Charles-Quint songeât à protester. Mais ce dernier remit à l'année suivante l'entrée en campagne contre les luthériens et, par là, entendait imposer un nouveau délai au concile. Le pape eut la fermeté de ne pas céder.

Les évêques continuaient à se présenter. *Conc. Trid.*, t. i, p. 198. Les légats tinrent les premières assemblées les 31 mai et 4 juin, avec quatre archevêques et quatorze évêques, dont douze italiens. Les Impériaux n'en continuaient pas moins leur travail négatif en agitant le spectre d'un coup de main que les luthériens pourraient tenter sur le concile. L'évêque de Fano, Bertano, fortement impressionné écrivait (12 juillet) au cardinal Farnèse (voir *Conc. Trid.*, t. iv, p. 421) que le seul remède à la situation était de transférer ou de suspendre le concile. Cervini lui-même conseillait au pape d'imposer la réforme à l'Église par une bulle et d'éviter par là l'ingérence de l'empereur. Les prélats arrivés à Trente se plaignaient du séjour. Farnèse conseilla le transfert et Paul III expédia son homme de confiance, Dandino, à l'empereur pour négocier le transfert à Bologne. Chose extraordinaire, Charles-Quint refusa d'envisager cette solution. On peut supposer que cette brusque détermination fut l'œuvre des conseillers espagnols, y compris le confesseur Dominique Soto, dans l'espoir de stimuler la diplomatie hésitante du souverain pontife. La volonté irrévocable de l'empereur fut communiquée aux légats le 19 octobre. Tout en protestant contre cette mise en demeure qui était une atteinte à la liberté et à la dignité de l'Église enseignante, les légats demandèrent au pape l'autorisation de procéder à l'ouverture du concile. Au consistoire du 30 octobre, Paul III décida que l'assemblée s'ouvrirait à Noël, puis, quelques jours plus tard, l'avançait au troisième dimanche de l'Avent, 13 décembre.

Toutefois le nombre des évêques et des prélats ne s'était accru que fort lentement. Le 20 août, il n'y avait encore que six archevêques et trente-cinq évêques, la plupart italiens. Un bref secret permit d'ad-

mettre les procureurs des évêques allemands, sans leur accorder double vote puisqu'ils en avaient un personnel. Peu d'ambassadeurs : l'envoyé de Jean III de Portugal, le dominicain Jérôme d'Oleastro, et les ambassadeurs des Habsbourg. Comment ouvrir un concile « œcuménique » en de telles conjonctures? Il fallait, pour suppléer aux absences de l'épiscopat, que l'Église romaine manifestât d'une façon formelle son intention. C'est ce que fit Paul III sous forme d'un mandement sans réplique, parvenu à Trente le 11 décembre.

2° *Première session.* — Dès le lendemain, les légats convoquèrent une congrégation générale préparatoire de la session d'ouverture. Après une vive discussion sur leurs pouvoirs et l'admission des procureurs allemands, discussion soulevée par le pointilleux et intransigeant évêque de Jaen, Pacheco, l'entente parvint à se faire et le troisième dimanche de l'Avent, 13 décembre, à la date prévue, le concile s'ouvrit en présence de trente-quatre Pères; quatre cardinaux, quatre archevêques, vingt et un évêques et cinq généraux d'ordre, dans la cathédrale Saint-Vigile. Après le chant du *Veni Creator*, l'évêque de Feltre lut les actes relatifs à la convocation du concile : bulle *Lætare Jerusalem* et le bref du 22 février 1545 confiant tout pouvoir aux légats; puis le décret *De inchoando concilio*, auquel tous répondirent : *Placet*. L'absence d'un théologien impérial qu'un mandat de Charles-Quint avait investi de pleins pouvoirs pour parler en son nom, suffisait à arrêter toute discussion dès l'origine, notamment la fixation de l'ordre du jour sur lequel le pape et l'empereur ne s'entendaient pas. On dut se contenter d'indications générales. On choisit le jeudi, consacré au Saint-Esprit pour les sessions futures; la deuxième session devait avoir lieu le 7 janvier. On se sépara ensuite après le chant du *Te Deum*. *Conc. Trid.*, t. IV, p. 393, 517.

Quarante-deux théologiens, dont quatre seulement séculiers, assistaient les Pères; mais ils avaient simplement rôle de consulteurs, et demeuraient attachés à la personne d'un évêque; del Monte avait amené Ambroise Catharin; Dominique Soto et trois juristes espagnols étaient envoyés de l'empereur; Mendoza avait son théologien, Alphonse Zorilla, dont l'absence avait arrêté net les travaux de la première session. Les légats, le cardinal de Trente avaient les leurs. Après la clôture de la session, deux ecclésiastiques se présentèrent comme procureurs du cardinal d'Augsbourg. L'un d'eux était un jésuite, Claude Le Jay, qui avait rendu d'immenses services à la cause catholique en Allemagne. Les légats ne crurent pas pouvoir les admettre comme définiteurs. Le Jay obtint plus tard cette dignité. Massarelli fut désigné par le concile lui-même comme secrétaire de l'assemblée, nonobstant la désignation antérieurement faite par Paul III de l'humaniste Marc-Antoine Flaminio : on n'eut pas à le regretter, car Massarelli fut vraiment la cheville ouvrière du concile et on lui doit des matériaux considérables qui complètent heureusement les *Acta concilii*. Voir son art. t. X, col. 256.

3° *Autour de la deuxième session* (7 janvier 1546). — 1. *Règlement du concile.* — Les dignitaires du concile ayant été choisis, sauf Massarelli, conformément aux indications de Paul III, il s'agissait de donner un règlement au concile : « Le règlement s'établirait par la pratique, selon les circonstances avec la participation des Pères. Le pape approuverait ensuite. » Tel était le mot d'ordre donné à Rome. L'empereur aurait volontiers laissé les questions dogmatiques pour n'envisager qu'un règlement disciplinaire; le pape ne pouvait pas transiger sur la foi, mise en péril par les négations protestantes. Le bon sens lui-même indiquait qu'on pouvait mener de front les définitions doctrinales avec les réformes. Après avoir proposé, le 18 décembre, un règlement en dix-sept articles, les légats abordèrent l'ordre du jour : entreprendrait-on d'abord la réforme disciplinaire comme les Impériaux le demandaient? Les avis furent tellement partagés qu'on dut ajourner la décision. Comment un si petit nombre de Pères pouvaient-ils délibérer en une question qui engageait la responsabilité et l'avenir de l'Église? Et les quelques évêques français présents demandèrent qu'on ajournât toute délibération jusqu'à l'arrivée de leurs compatriotes. C'était vouloir arrêter le concile : prétention inadmissible qui fut discutée en deux séances (20 et 22 décembre) et le débat aboutit à une formule de politesse, le concile priant Sa Majesté Très Chrétienne d'envoyer ses évêques le plus tôt possible.

Les dix-sept articles du règlement furent ensuite discutés (22 décembre). Del Monte avait désigné une commission, uniquement composée d'Italiens, pour réunir les avis en un sommaire. Les Espagnols et les Français protestèrent et, après les fêtes de Noël, le légat s'excusa de sa méprise. Des dix-sept articles, les cinq premiers prévoyaient les règles de discipline, de conduite, de religion, qui s'imposaient aux Pères comme à leur entourage; les autres concernaient l'organisation matérielle et, à partir du douzième, ils s'occupaient de la manière de rendre les discussions plus faciles, de les abréger, de les mener rapidement à leur terme. *Conc. Trid.*, t. IV, p. 533-534. Le concile, ayant adopté les mesures de sécurité prévues par le règlement, décida d'ajourner, jusqu'au moment où il serait en nombre convenable, le règlement définitif sur le droit de vote et la distinction entre consulteurs et membres définiteurs. Les deux procureurs de l'évêque d'Augsbourg ne furent encore admis qu'à titre de consulteurs. Trois abbés mitrés se présentèrent et leur cas fut discuté : on leur accorda — ce qui était d'ailleurs leur droit d'après la bulle de convocation — la voix de définiteurs. Les légats entendaient ainsi revenir à la tradition. Une lettre de Farnèse, communiquée le 4 janvier 1546, indiquait que le pape prenait à sa charge les frais du concile, mettant à la disposition de celui-ci les officiers dont il pouvait avoir besoin. Les légats ayant fait remarquer que la liberté du concile restait pleine et entière, toute difficulté semblait aplanie à la veille de la deuxième session.

2. *La session officielle.* — A cette même congrégation du 4 janvier, trois incidents surgirent relativement à la session prévue pour le 7 janvier. Tout d'abord, la formule à employer pour le titre du décret. L'évêque de Fiesole aurait voulu qu'on libellât ainsi ce titre : *Sacrosancta generalis et Tridentina synodus, universalem Ecclesiam repræsentans*. L'apposition *universalem Ecclesiam repræsentans*, acceptable peut-être au concile de Constance, quand on ignorait quel était le pape légitime, était, dans le cas présent, aussi inutile que prétentieuse. Del Monte n'eut pas de peine à le faire comprendre aux Pères qui cependant l'avaient accueillie avec faveur. Un second incident surgit à propos des abbés mitrés à qui Cervini accordait voix décisive : une contestation s'éleva à leur sujet entre l'évêque de Feltre et celui d'Astorga. Del Monte fit admettre une transaction : ces abbés, représentant leur ordre, devaient jouir du même privilège que leur général, s'il était là. Ils auraient donc une voix décisive à eux trois. Enfin, pour la date de la troisième session, les Français réclamaient la date la plus éloignée. Finalement on transigea pour le 4 février. L'assemblée se donna ensuite la satisfaction d'élire comme siens les officiers désignés par le pape. Massarelli fut maintenu et promu, sous le contrôle de l'auditeur de rote Pighini, *scrutator votorum*. Les actes officiels du concile furent rédigés par Claude de La Case, du diocèse de Toul, et Nicolas Driel, de Cologne.

Le 7 janvier se tint la deuxième session avec le

même cérémonial que le 13 décembre. Une *Admonitio ad Patres*, que lut le secrétaire, rappelait aux Pères comment ils devaient exercer avec fidélité leurs fonctions d'interprètes de la parole du Saint-Esprit, de défenseurs des droits de l'Église et de la vérité. Le décret qu'on publia dans cette session forme le préambule des *Acta*. C'est le décret *De modo vivendi et aliis in concilio servandis*, qui, à lui seul, constitue le contenu officiel de la deuxième session. *Conc. Trid.*, t. I, p. 367; t. IV, p. 554-555. La formule du début : *Sacrosancta Tridentina synodus in Spiritu sancto legitime congregata, in ea præsidentibus eisdem apostolicæ Sedis legatis*, sera reproduite dans les sessions suivantes. Le décret contient le règlement proposé aux Pères et aux fidèles de la ville. Ceux-ci ont le devoir de prier pour le concile, de se comporter chrétiennement. Ceux-là et les autres membres de l'assemblée devront célébrer la messe ou y assister chaque dimanche au moins, jeûner le vendredi, pratiquer dans leur tenue et celle de leur maison, eux et leurs commensaux, la sévérité, le bon ordre et la dignité qui répondent à la situation. Des prières périodiques sont prescrites pour le succès du concile. L'assemblée déclare ne rien vouloir innover au préjudice de n'importe qui; mais la question des procureurs restait encore sans solution.

La lecture de l'*Admonitio* et du *Décret* étant terminée, les simples clercs et les fidèles sortirent de l'Église. Il ne resta au chœur, assis, que les Pères, au nombre de quarante (quatre cardinaux, quatre archevêques, vingt-six évêques, cinq généraux d'ordre et les trois abbés comptant pour un); près d'eux, tête découverte, les représentants de l'empereur, du roi des Romains et du roi de Portugal; enfin, mais debout, trente-neuf théologiens et six canonistes. Les décrets furent officiellement adoptés : neuf Pères apportèrent cependant une réserve sur l'omission de la formule : *universalem Ecclesiam repræsentans*. Voir la liste dans Prat, *Histoire du concile de Trente*, Bruxelles, 1854, p. 125, note 1; un seul italien, Fiesole. D'ailleurs, la réclamation devait revenir périodiquement. Le célébrant du jour, l'évêque de Castellamare, lut le bref du 17 avril 1545, refusant le vote aux procureurs d'évêques. Après le chant du *Te Deum*, on se sépara. On avait perdu du temps à batailler sur une formule dangereuse, au sujet de laquelle, le 21 janvier, le pape adressait des reproches aux légats, parce qu'ils ne l'avaient pas arrêtée assez fermement.

3. *Méthode de travail finalement adoptée*. — L'on se disputa encore sur la malencontreuse formule, dont certains ne voulaient pas démordre. Mais tout s'apaisa. L'évêque de Jaen venait d'être nommé cardinal et d'en recevoir les insignes. De nouveaux définiteurs se présentaient et le président crut possible d'aborder la grave question qui divisait le pape et l'empereur. Soucieux de maintenir l'unité de doctrine de l'Église, Paul III avait instamment recommandé que le concile confirmât, par de nouveaux décrets, les dogmes rejetés par les novateurs. Les Pères devaient d'ailleurs procéder lentement, donner aux protestants le temps de venir s'expliquer, discuter avec eux *benigne, patienter, paterne*, comme disait le général des augustins, Seripando, dans la conférence du 18 janvier. L'empereur avait tracé un programme sensiblement différent : d'urgence, il fallait rétablir la paix dans l'Église et le concile devait être une sorte de colloque international afin d'obtenir des protestants des résultats heureux pour la concorde et l'orthodoxie. L'œuvre proprement conciliaire serait la réforme des mœurs dont les protestants faisaient leur affaire capitale : et c'est par là qu'on devait commencer.

Le 13 janvier le légat-président avait rappelé les trois points pour lesquels le concile avait été convoqué: le dogme, la réforme des mœurs, la paix de l'Église; il en ajoutait un quatrième : accélérer la venue des Pères, semoncer les négligents et, au besoin, les menacer. Une commission fut nommée à cet effet, comprenant un Français, l'archevêque d'Aix, un Italien, l'évêque de Feltre, un Espagnol, l'évêque d'Astorga, avec des pouvoirs pour six mois. Le 18 janvier, del Monte faisait observer que la paix générale était affaire à traiter entre le pape et l'empereur. Restait le programme : dogme ou discipline. Le cardinal de Trente et Seripando appuyaient la thèse impériale : d'abord la réforme disciplinaire. On prierait les luthériens de venir au concile et on y recevrait leur abjuration. Programme bien illusoire, du moins quant aux avances à faire aux protestants et, de fait, la majorité du concile se prononça contre la proposition de Madruzzi. Le cardinal Pacheco demanda qu'une commission de théologiens préparât les matériaux de doctrine, afin que le concile pût en décider d'abord, après avoir toutefois prié, par lettres collectives, l'empereur et le roi de France d'envoyer au plus tôt leurs ambassadeurs et leurs évêques. L'archevêque d'Aix se rallia à ce point de vue, qui permettait de temporiser.

Le 22 janvier, les légats proposèrent une solution moyenne. Sous la poussée de la cour romaine, ils allèrent au plus pressé et préconisèrent l'institution de commissaires qui s'occuperaient en même temps, les uns de la doctrine, les autres de la réforme. Madruzzi revint à la charge et plaida avec éloquence la cause de la priorité pour la réforme. Mais del Monte maintint le programme arrêté : dogme et discipline simultanément, avec priorité pour le dogme. L'assemblée était divisée; mais sur un bruit de couloir qui laissait entrevoir la menace d'un concile national, le cardinal Pacheco se rallia à l'avis du bureau et entraîna la majorité. En fin de séance, les légats annoncèrent qu'ils feraient préparer les deux décrets qu'on mènerait de front à la session suivante.

A la réunion du 26 janvier, les légats proposèrent donc un essai de règlement : les Pères, répartis en trois bureaux, délibéreraient sous la présidence d'un légat. Ils pourraient d'ailleurs, de bureau à bureau, se communiquer le résultat de leurs délibérations et mettre ainsi en commun des conclusions susceptibles de se transformer en projets de décret. La proposition fut votée par 27 Pères sur 39 votants. Et, après quelques réticences que dissipa bien vite la respectueuse fermeté des légats, le pape approuva la décision.

4° *Troisième session* (4 février 1546). — Les légats auraient voulu reculer la session prévue pour le 4 février, craignant à juste titre qu'elle ne fût une session vide. Mais les Pères y tenaient et il fallut la préparer. On se rallia à une proposition de l'évêque de Fano, Pierre Bertano, dont l'autorité grandissait chaque jour : renouveler en préambule des travaux conciliaires la profession de foi du Ier concile de Nicée à l'exemple de plusieurs anciens conciles.

Des discussions surgirent à propos des lettres à écrire aux princes : la question de primauté fut agitée. Habilement, les légats glissèrent l'avis de s'en remettre au pape. Puis, quand il s'agit de partager, en vue des travaux, les Pères en trois sections, plus habilement encore les légats s'en remirent à l'assemblée et l'on procéda par tirage au sort, entre les Pères de même rang dans la hiérarchie et répartis selon l'ancienneté. *Conc. Trid.*, t. IV, p. 575. Tout fut convenu pour la session officielle comme on l'avait préparée, mais on jugea prudent de ne pas promulguer le décret sur le règlement de travail en partie double : on se contenterait de l'appliquer. Malgré de nouveaux efforts tentés par les légats pour ajourner ladite session, l'assemblée maintint la date du 4 février et les présidents n'insistèrent plus.

La troisième session fut donc célébrée le jeudi 4 fé-

vrier. Y assistaient six archevêques, vingt-six évêques, les cardinaux, les généraux d'ordre, les abbés, en tout quarante-six Pères, avec quarante-neuf théologiens comme témoins derrière les agents du roi des Romains. Le symbole était précédé d'un préambule à la fois exhortatif et impératif : le concile l'émettait à l'exemple des anciens conciles, comme une arme pour garantir sa foi et le donnait en exemple à l'Église enseignante de l'avenir. Les textes dans *Conc. Trid.*, t. IV, p. 579. Trois évêques — Badajoz, Capaccio et Fiesole — réclamèrent la publication du décret concernant le travail simultané en matière dogmatique et disciplinaire.

La session suivante fut fixée au jeudi 8 avril 1546.

5° *Autour de la IVe session* (8 avril 1546). — C'est avec la quatrième session que devaient apparaître les décrets dogmatiques et disciplinaires. Dès la réunion du 8 février, del Monte indiqua qu'il fallait avant tout déterminer les sources et les documents d'où découlaient les règles sur lesquelles il serait facile d'établir un accord entre les dissidents et l'enseignement de l'Église. Ces règles existaient dans l'Écriture, dont les protestants ne cessaient de se réclamer et dans les traditions remontant aux origines de l'Église. C'est sur ces deux sujets que devaient se concentrer les discussions et les travaux des Pères en vue de la session projetée.

1. *Le canon des Écritures.* — Pour ce qui concerne les discussions préalables, le texte du décret promulgué le 8 avril, et le commentaire théologique du texte, voir Canon des Livres Saints, t. II, col. 1593-1604. Texte dans *Conc. Trid.*, t. V, p. 91; tr. fr., dans A. Michel, *Les décrets du concile de Trente*, Paris, 1939, p. 19 sq.

2. *Les abus de l'Écriture sainte.* — Entre temps, les Pères s'étaient occupés des « abus dans l'emploi de la sainte Écriture ». L'évêque de Bitonto avait rédigé un rapport dans lequel il ramenait tout à quatre points : 1. On se servait de traductions quelconques, en toutes langues, plus ou moins fautives, parfois même dangereuses. Il conviendrait d'adopter comme version officielle la Vulgate; mais 2. il importe de corriger la Vulgate à l'aide des Septante et de quelques autres textes, car dans la Vulgate se sont glissées un certain nombre d'incorrections préjudiciables à l'orthodoxie. Le concile priera le Saint Père d'en faire publier une édition aussi correcte que possible à l'aide des manuscrits les plus autorisés, un texte grec et un texte hébraïque choisis parmi les meilleurs. Sur la suite donnée dans les débats et dans le décret final, voir l'art. Vulgate. 3. L'abus le plus grave et le plus fréquent provient des interprétations personnelles, arbitraires, bizarres, inconvenantes, souvent contraires au dogme et à la discipline et, par suite, au sens adopté par l'Église. Les prédicateurs se permettent une licence sans limite : le concile devra donc renouveler le décret promulgué dans la XIe session du Ve concile du Latran, bulle *Supremæ majestatis*, qui interdit de s'écarter, en matière de foi et de mœurs du sens généralement admis par l'Église ou par l'unanimité des Pères. 4. Un autre abus non moins funeste est qu'on imprime sans permission des supérieurs ecclésiastiques, sous le couvert d'un privilège quelconque, toute sorte de livres sur l'Écriture sainte : versions, traductions, gloses, explications, jusqu'à y glisser des passages scandaleux et inacceptables. Contre ces abus, il faut renouveler les dispositifs de la bulle *Inter sollicitudines* de la Xe session du même concile du Latran, interdisant d'imprimer ou de répandre un écrit qui n'aurait pas été examiné ou approuvé par le souverain pontife, ou le métropolitain ou l'Ordinaire. Et le rapport indiquait les peines à porter contre les délinquants et les contumaces (18 mars 1546).

Cette lecture souleva un incident assez vif entre Pacheco et Madruzzi sur les traductions de la Bible en langue vulgaire, le premier demandant qu'on les interdît, le second protestant contre une interdiction générale. *Conc. Trid.*, t. V, p. 30-31. La discussion reprit le 1er avril, mais cette fois avec des précisions de Bertano, évêque de Fano, sur l'usage de la Vulgate et un long plaidoyer de Madruzzi en faveur des traductions en langue vulgaire. Le 3 avril la discussion reprit encore sur les abus de l'Écriture sainte. Enfin, le 5 avril les deux décrets furent soumis au vote final. On a indiqué plus haut le premier décret *De libris sacris et traditionibus*. Le second à la fois disciplinaire et doctrinal *De editione et usu sacrorum librorum* concerne l'usage de la Vulgate, l'interprétation de l'Écriture, l'impression et l'approbation des livres avec l'indication finale que l'on souhaite le plus rapidement possible une édition améliorée de la Vulgate. La seconde partie du décret indique les modalités de la censure des livres et les pénalités dont sont passibles les délinquants de toute sorte. Voir le texte latin, dans *Conc. Trid.*, t. V, p. 91-92; tr. fr., dans A. Michel, p. 26, 28, 30-31. Le décret concernant les abus de la prédication ne devait être promulgué qu'à la Ve session.

3. *Les traditions.* — Les protestants rejettaient toute source de la foi autre que la sainte Écriture. Le concile devait rappeler qu'il fallait aussi accepter les traditions remontant à l'origine de l'Église et représentant ainsi la doctrine divino-apostolique. Sur les discussions relatives aux traditions et sur l'interprétation du passage qui leur est consacré dans le décret du 8 avril 1546, voir Tradition, ci-dessus col. 1311.

6° *Autour de la Ve session* (17 juin 1546). — 1. *Les abus de la prédication.* — Dès avant la IVe session, le concile s'était occupé de ces abus. L'évêque de Sinigaglia avait soumis, le 1er mars, à la section de Cervini, un *volum* que le concile avait adopté. On s'élevait contre les religieux vagabonds et les clercs, sans pouvoir, *quæstuarii*, *errones*, *gyrovagi* qui, prêchant sans aptitude ni préparation, propagent impunément des doctrines erronées, superstitieuses ou tout au moins superficielles et peu sûres. Ils cherchent par là à s'enrichir et ne se contentant pas d'aumônes, y ajoutent des quêtes. Tout doit être recommandé à la vigilance des pasteurs, évêques et curés, qui prêcheront eux-mêmes et réglementeront la prédication des autres. Dans les prédications on évitera ce qui n'est pas pure doctrine de l'Évangile et enseignement commun des Pères et de l'Église. Les délinquants seront punis avec la rigueur du droit et, si c'est nécessaire, avec appel au bras séculier.

Après l'interruption des fêtes pascales, le concile s'était remis au travail et la nécessité de promulguer des décrets de réforme s'imposait d'autant plus que Charles-Quint et ses représentants au concile, appuyés par Madruzzi, insistaient pour qu'on dirigeât en ce sens les efforts de l'assemblée. Cf. Richard, p. 276 sq. Le 13 avril, avait été présenté aux sections un décret en neuf articles *De lectoribus et prædicatoribus Sacræ Scripturæ;* les légats recueillirent les annotations, et sollicitèrent des Pères un texte définitif qui fut prêt le lendemain en huit articles, *De lectione sacræ Scripturæ et præbenda theologali*, dont le projet fut soumis à l'assemblée le 7 mai suivant. Les débats furent mouvementés, en raison des attaques violentes de certains évêques, notamment celui de Fiesole, contre les religieux, voir Richard, p. 281-286, et de l'insistance d'autres prélats, notamment de Pacheco, pour ramener la discussion sur le problème non encore amorcé de la résidence. Le pape intervint discrètement mais fermement auprès des légats et ceux-ci rappelèrent aux membres du concile qu'ils avaient, avant d'aborder la question de la résidence, à traiter du péché originel. Aussi la discussion fût-elle reportée, le 24 mai, sur ce sujet.

2. *Le péché originel.* — On se réfèrera, tant pour les discussions préalables et la rédaction du décret sur le péché originel, que pour l'analyse et la portée de ce décret à l'article Péché originel, t. xii, col. 513-527; voir aussi Baptême, t. ii, col. 296-301, et Rédemption, t. xiv, col. 1918. On sait que Pacheco et les évêques espagnols auraient voulu que le concile définît l'immaculée conception de Marie. Mais il était impossible de faire dévier l'œuvre du concile dans une discussion à ce sujet : l'évêque d'Aquino, Fiorimonte, proposa une transaction, à laquelle se rallia en substance le concile : rappeler les décisions de Sixte IV sur l'immaculée conception et proclamer que l'enseignement de l'Église touchant le péché originel, n'atteignait nullement la vierge Marie. Voir ici Immaculée conception, t. vii, col. 1166-1169. Le texte latin du décret dans *Conc. Trid.*, t. v, p. 238; tr. fr. et commentaires, dans Michel, p. 42-59.

3. *Le décret de réforme.* — Désormais, à côté du décret dogmatique, nous trouvons dans les *Acta* du concile un décret de réforme.

Trois sujets avaient été abordés en vue de cette v[e] session : les abus des prédicateurs, la contumace des évêques qui s'obstinaient à ne pas venir au concile, la résidence. Sur le premier point, les discussions avaient permis d'aboutir à un projet consistant. Sur le second point, déjà envisagé à la iv[e] session et dont la solution avait été brusquement arrêtée en dernière minute par l'ambassadeur de Charles-Quint, voir Richard, p. 273-274, il fut encore impossible au concile, à la v[e] session, de prendre une décision. Sur le troisième point, la discussion était à peine amorcée.

Le décret de réforme se compose de deux chapitres étendus. Le premier, *De instituenda lectione sacræ Scripturæ et liberalium artium*, organise l'enseignement de l'Écriture sainte, sous le contrôle de l'Ordinaire, par des lecteurs en théologie, dans les écoles de grammaire, auprès des cathédrales ou dans les couvents. Il invite les princes à créer aussi cet enseignement dans leurs collèges. Le second chapitre, *De verbi Dei concionatoribus et quæstoribus eleemosynariis*, règle la prédication par les évêques, les prélats et les bénéficiers ayant charge d'âmes, avec licence de se faire suppléer en cas d'empêchement. Les délinquants seront soumis à un châtiment rigoureux, *districtæ subjaceant ultioni.* La prédication, dans les paroisses qui dépendent des réguliers, sera contrôlée par le métropolitain en qualité de délégué apostolique. Les réguliers, après l'examen de leur supérieur, devront requérir la bénédiction de l'Ordinaire, qui procèdera contre les moines vagabonds ou qui répandent des erreurs, en certains cas précis et toujours comme délégué du Saint Siège. Un dernier paragraphe interdit la prédication avec quêtes et aumônes, nonobstant n'importe quel privilège. Le texte latin dans *Conc. Trid.*, t. v, p. 241-243; tr. fr., dans Michel, p. 60-64.

7° *Autour de la VI[e] session* (13 janvier 1547) : *la justification et la résidence.* — La vi[e] session avait été fixée au 29 juillet, fête de sainte Marthe : elle n'eut lieu en fait qu'au mois de janvier suivant. C'est que les problèmes qu'on agitait en vue de cette session étaient d'importance exceptionnelle et devaient provoquer de longs et fastidieux débats. Il s'agit de la justification — point crucial du conflit entre catholiques et protestants — et de la résidence, sujet de discordes entre deux écoles. On passe sur les incidents de tous genres qui contribuèrent à retarder la marche du concile : conflit de préséance à l'occasion de l'arrivée de l'ambassade française, le 26 juin (et cette sorte de conflit se reproduira pour ainsi dire automatiquement au cours de tout le concile); craintes d'envahissement d'une armée luthérienne; « rixe » Sanfelice-Zanettini; tentatives d'ajournement du concile sous l'empire d'une crainte de guerre (ce qui provoqua de regrettables altercations entre le cardinal premier légat et Madruzzi); obstruction systématique de Pacheco; manœuvres impériales d'atermoiement et même indécision de Paul III; cf. Richard, p. 307-323. Sans parler des vacances octroyées au temps des chaleurs, avec une perspective toujours ouverte sur le transfert ou la suspension du concile, il y avait en tout cela de quoi faire échouer l'entreprise de Paul III, si le Saint-Esprit n'avait assisté son Église.

1. *La justification.* — Telle qu'elle fut envisagée et débattue à Trente, la question de la justification présente quatre aspects principaux : acquisition, développement, récupération, fruits. C'est là le schéma général auquel aboutirent les laborieuses discussions préparatoires.

a) Sur la préparation du décret, voir Justification t. viii, col. 2165 sq. L'analyse du décret, col. 2172-2176.

b) Le texte latin du décret dans *Conc. Trid.*, t. v, p. 79 sq.; tr. fr. et commentaires dans Michel, p. 82-157. On en trouve dans ce dictionnaire les passages essentiels. Il débute par un prologue, Justification, col. 2172-2173, indiquant l'esprit dans lequel a été conçu le décret. On remarquera que ce prologue ne nomme que deux présidents-légats. La légation de Pole avait pris fin, en effet, le 27 octobre 1546, le cardinal s'étant retiré à Padoue pour raison de santé. Le prologue se continue par seize chapitres et trente-trois canons.

c) Les chapitres. — Ils sont étudiés ici en divers articles. Le c. i, *De naturæ et legis ad justificandos homines imbecillitate* et le c. ii, *De dispensatione et mysterio adventus Christi* ont reçu un bref commentaire à Rédemption, t. xiii, col. 1917 sq. Le c. iii indique ceux *qui per Christum justificantur :* ce sont ceux à qui est communiqué le mérite de la passion et qui, nés injustes de la race d'Adam, renaissent dans le Christ. Partie essentielle à Baptême, t. ii, col. 302.

Dans le c. iv, *insinuatur descriptio justificationis impii et modus ejus in statu gratiæ.* Le passage de l'état de péché, en lequel naît tout homme, à l'état de grâce ne peut se faire que par le sacrement de la régénération, le baptême, reçu effectivement ou tout au moins en désir. Texte principal, *ibid.*, col. 302.

Le c. v aborde l'essence même de la controverse : le concours de la grâce et de la libre coopération humaine dans la justification. Et tout d'abord, la question de principe : *De necessitate præparationis ad justificationem in adultis et unde sit*, texte et commentaire à Justification, t. viii, col. 2176-2177.

Le c. vii expose *quid sit justificatio impii et quæ ejus causa.* Ce chapitre est commenté en trois paragraphes, Justification, col. 2180-2185. Sur les causes de la justification, voir le commentaire à Grace, t. vi, col. 1633-1636. En parlant de la cause « instrumentale, le baptême, sacrement » de la foi, sans laquelle personne n'a jamais obtenu la justification, le concile fait allusion à Hebr., xi, 6. Voir un long commentaire à Infidèles, t. vii, col. 1772 sq. La finale du chapitre, relative à l'action de la foi dans la justification, est brièvement présentée à Foi, t. vi, col. 280; cf. col. 82. Cette finale prépare le c. viii. Le concile, en effet, y expose, citant saint Paul, *quomodo intelligatur impium per fidem et gratis justificari.* Essentiel du texte et commentaire à Infidèles, col. 1776 sq., et à Justification, col. 2185.

Le c. ix est rédigé « contre la vaine confiance des hérétiques ». Voir Justification, col. 2186-2188 et Grace, t. vi, col. 1618-1626.

Le c. x rappelle les principes catholiques relatifs à l'inégalité et à la perfectibilité de la justification. L'inégalité avait déjà été enseignée au c. vii, qui

affirme que « chacun reçoit sa justice selon la mesure déterminée par l'Esprit-Saint et selon la disposition et la coopération qu'il y apporte personnellement ». L'accroissement de cette justice se fait par les bonnes œuvres, consistant dans l'observance des commandements de Dieu et de l'Église. Texte essentiel et commentaire à JUSTIFICATION, col. 2188-2189.

Le c. XII condamne « la téméraire présomption de sa propre justification » : « sans révélation spéciale, on ne peut connaître qui Dieu a élu ». Voir PERSÉVÉRANCE, t. XII, col. 1287; PRÉDESTINATION, t. XII, col. 2991.

Cette affirmation de l'incertitude de la prédestination amène logiquement le c. XIII, *De perseverantiæ munere*. Texte et commentaire à PERSÉVÉRANCE, col. 1286-1288.

Le c. XIV, *De lapsis et eorum reparatione*, n'est qu'une amorce des décrets ultérieurs concernant le sacrement de pénitence.

Le c. XV vise l'erreur protestante qui n'admettait la perte de la justification que par la perte de la foi. Essentiel du texte et commentaire à JUSTIFICATION, col. 2189-2190.

Enfin, le c. XVI, *De merito bonorum operum deque ipsius meriti ratione*, expose « le fruit de la justification ». Voir histoire, texte et commentaire de ce chapitre à MÉRITE, t. X, col. 735-759.

d) Les canons. — Voir le texte des can. 1 et 2 dans Denz.-Bannw., n. 811, 812. Voir le can. 3 à FOI, t. VI, col. 359. Le can. 1 se rapporte au c. I et II; le can. 2, aux c. III et XVI; le can. 3, au c. V. On les rapprochera du can. 6 du IIe concile de Milève (Carthage); voir MILÈVE, t. X, col. 1756, et des can. 6, 7, 14 et 18, d'Orange, voir ORANGE, t. XI, col. 1095, 1098, 1099. Voir le can. 4 à JUSTIFICATION, col. 2177, cf. PRÉDESTINATION, col. 2961; LIBERTÉ, t. IX, col. 679; le can. 5 à PRÉDESTINATION, col. 2961; cf. LIBERTÉ, col. 688; le can. 6 à PRÉDESTINATION, col. 2962. Le can. 7 est à rapprocher de la condamnation de la 35e prop. de Baius, voir ici, t. II, col. 87. En lire le texte dans Denz.-Bannw., n. 817.

Le can. 8 à ATTRITION, t. I, col. 2239, cf. PÉNITENCE, t. XII, col. 741; le can. 9 à JUSTIFICATION, col. 2178, cf. PÉNITENCE, col. 741; le can. 10 à JUSTIFICATION, col. 2182, cf. RÉDEMPTION, t. XIII, col. 1919; le can. 11 à JUSTIFICATION, col. 2182; le can. 12 dans Denz.-Bannw., n. 822, cf. RÉDEMPTION, col. 1919; les can. 13 et 14, dans Denz.-Bannw., n. 823, 824. Ces canons sont à rapprocher des prop. 10 et 11 condamnées dans la bulle *Exsurge*, Denz.-Bannw., n. 750, 751, cf. RÉDEMPTION, col. 1919. Ils se rattachent aux c. IX. Le can. 15, dans Denz.-Bannw., n. 825. Voir le can. 16 à PERSÉVÉRANCE, col. 1288; le can. 17 à PRÉDESTINATION, col. 2962; le can. 18 à PERSÉVÉRANCE, col. 1282, cf. PRÉDESTINATION, col. 2962; le can. 19 à BAPTÊME, t. II, col. 303; le can. 20 à PERSÉVÉRANCE, col. 1282; le can. 21 à BAPTÊME, col. 304; le can. 22 à PERSÉVÉRANCE, col. 1283 sq. (long commentaire théologique sur la grâce « spéciale » requise par la persévérance); le can. 23 à BAPTÊME, col. 304; le can. 24 à JUSTIFICATION, col. 2188. Le can. 25 est à rapprocher de la proposition 31 de la bulle *Exsurge*, voir Denz-Bannw., n. 835, 771; il se rapporte au c. XI. Voir le can. 26 à MÉRITE, col. 760 (résumé); le can. 27 à JUSTIFICATION, col. 2189, cf. BAPTÊME, col. 304; le can. 28 à JUSTIFICATION, col. 2190. Le can. 29 se rapporte au c. XIV; dans Denz.-Bannw., n. 839. Voir le can. 30 à PURGATOIRE, t. XIII, col. 1280, cf. SATISFACTION, t. XIV, col. 1130; le can. 31 à MÉRITE, col. 760 (résumé); le can. 32 à MÉRITE, col. 759; le can. 33 à JUSTIFICATION, col. 2175.

2. *La résidence.* — *a) Avant la VIe session.* — Depuis 1540, Paul III se préoccupait de la résidence des évêques. Le 13 décembre, il avait rassemblé les quatre-vingts évêques qui s'attardaient à la curie et leur avait rappelé leur devoir. Mais les évêques établirent un mémoire pour exposer les embarras et les nécessités que leur imposait la résidence. La congrégation de la réforme n'admit pas ces explications et, le 11 février 1541, il fut accordé aux dits évêques un délai de vingt jours pour rejoindre leurs diocèses. L'affaire traîna. Tout le monde réclama, non seulement les intéressés, mais les cardinaux qui voyaient poindre derrière la réforme l'interdiction du cumul des évêchés et des bénéfices, les religieux aussi qui redoutaient de tomber sous la juridiction effective des évêques. Cf. *Conc. Trid.*, t. IV, p. 481-490; Ehses, *Kirchlich-Reformarbeiten unter Paul III. Vor dem Trienter Konzil*, dans *Römischer Quartalschrift*, t. XV, 1901. Une bulle parut néanmoins sur la question, qui fut lue le 2 décembre mais resta dans les cartons de la chancellerie et, quand le concile s'ouvrit, la réforme n'avait pas fait un pas.

Dans les discussions préalables à la Ve session, les prélats espagnols présents insistèrent en faveur d'une déclaration immédiate sur la résidence. Le décret sur le péché originel était virtuellement acquis. Del Monte acquiesça (9 juin 1546). La question fut posée sous cette forme, qui devait amener tant de division dans le concile : « Sur quel principe se fonde le devoir de la résidence? Volonté de Dieu, c'est-à-dire droit divin, ou volonté de l'Église? » On dut rapidement abandonner ces discussions stériles et, puisqu'il fallait mettre au point le décret *De lectione et prædicatione sacræ Scripturæ*, Cervini, qui suppléait del Monte, ajourna le débat sur la résidence.

b) Le débat préparatoire. — Il commença seulement le 20 décembre 1546, quand fut prêt le décret sur la justification. Malgré l'opposition des légats, Pacheco reprit la thèse du droit divin. Les opinions se croisèrent en deux sens, la discussion piétina. De guerre lasse, les légats mirent l'assemblée au pied du mur : le 1er janvier 1547, ils firent afficher le décret de convocation pour le jeudi 13. Si l'on voulait que le décret fût prêt, il n'y avait plus à tergiverser. Del Monte insista sur l'inutile discussion du principe de la résidence : « Quand Jésus-Christ a dit aux apôtres : *Euntes docete omnes gentes*, il ne les a nullement limités à telle ou telle région, et c'est le pape qui détermine la juridiction quant au territoire. Que le concile établisse un décret aussi étendu que possible, rien de mieux; mais qu'il n'y comprenne pas les cardinaux, qu'il respecte en cela la prérogative papale : il sera facile de régler, de concert avec Sa Sainteté et à l'amiable, leur droit de posséder ou non des diocèses, de les gouverner ou de les faire gouverner par d'autres ». *Congrégation générale* du 4 janvier, *Conc. Trid.*, t. V, p. 757. De son côté, Cervini faisait observer que « le fait de la résidence n'était nullement en cause; tout revenait uniquement à la manière de l'observer ». *Ibid.*, p. 758. Un des graves empêchements à la résidence venait des exemptions accordées à Rome; cardinaux et évêques y voyaient un des privilèges essentiels de l'Église romaine, avec le cumul des bénéfices qui en faisait partie.

Les présidents décidèrent de présenter un projet d'une portée générale. En cinq articles, ce projet esquissait, d'après les anciens canons, des règlements réformateurs. Le 7 janvier, l'esquisse fut présentée aux Pères; une commission de prélats canonistes fut chargée d'examiner à fond la matière (8 janvier). Il en sortit le décret *De reformatione* qu'on analysera tout à l'heure.

c) Le décret. — Le décret sur la justification, voir ci-dessus, avait été approuvé presque unanimement. Le décret sur la résidence, même revu par la commission, fut au contraire vivement critiqué. Del Monte dut proclamer que l'incertitude et l'obscurité de tant

d'observations contradictoires obligeaient le bureau à faire un examen sérieux du scrutin et qu'il en préparerait le rapport en congrégation générale : « Le décret restait acquis en principe et, parce qu'il renouvelait des sanctions antérieures du droit canon, permettait de poursuivre les débats, au moins pour les applications à la résidence. » On se réservait de le compléter et de le préciser à la session suivante fixée au 3 mars.

Le décret promulgué le 13 janvier comprend, comme le projet présenté le 7, cinq articles : 1. Les prélats doivent résider dans leurs Églises; s'ils manquent à cette loi, ils seront punis des peines prévues par les anciens canons et même frappés de sanctions nouvelles; 2. A celui qui détient un bénéfice exigeant la résidence personnelle, il n'est pas permis de s'absenter, sauf pour une cause juste dont l'évêque est juge; pendant son absence, le titulaire devra se donner un vicaire idoine qui percevra une partie des revenus; 3. Les abus des clercs séculiers et des réguliers vivant en dehors de leur monastère seront corrigés par l'Ordinaire du lieu; 4. Les évêques et autres prélats majeurs visiteront n'importe quelle église de leur territoire chaque fois qu'il sera nécessaire; nul ne pourra s'opposer à cette visite; 5. Il est interdit aux évêques d'exercer des fonctions pontificales et de conférer les ordres dans un diocèse autre que le leur, sans une permission expresse de l'Ordinaire. Texte latin dans *Conc. Trid.*, t. v, p. 802-804; tr. fr. dans Michel, p. 162-165. Sur l'approbation de ce décret voir plus loin, col. 1440.

3. *Le cas des évêques absents du concile.* — A plusieurs reprises, le concile s'était déjà occupé de ces absences irrégulières. A la VIe session, sur les vives instances du procureur, del Monte, à la suite d'un *placet* détaillé, voir *Conc. Trid.*, p. 810-811, décréta que tous les évêques et prélats absents sans motif juridique valable, étaient informés *ipso facto* d'avoir, après une triple monition, à se rendre au concile, sous peine d'être déclarés contumaces. Et, en vue de la prochaine session, aucun des présents ne devait s'éloigner, sous peine de la même sanction. Trois commissaires furent chargés de faire les enquêtes : Filhol, archevêque d'Aix; l'évêque d'Astorga (Espagne) et celui d'Albenga (Italie). Ils prirent place dans l'ancienne commission établie en janvier 1546. L'œuvre de cette commission fut importante pour l'histoire du concile, puisqu'elle permit de dresser la liste de soixante-quinze procurations chargeant des membres du concile de représenter des prélats de toute la chrétienté : ces procurations eurent surtout un effet moral pour le prestige de l'assemblée.

8° *Autour de la VIIe session.* — Dès la séance du samedi 15 janvier, le premier légat déplora le maigre résultat du vote sur la résidence : il montra aux Pères que leur entêtement rendait inutiles les séances à ce sujet. Il se voyait obligé d'imposer ses directives : « Nous nous occuperons des sacrements en général, au point de vue doctrinal, et nous reviendrons ensuite aux empêchements de la résidence. » *Conc. Trid.*, t. v, p. 834. Pacheco suggéra de confier ce dernier travail à une commission de canonistes.

1. *Le travail préparatoire au décret sur les sacrements.* — Le programme portait sur les sacrements en général, le baptême et la confirmation. Sur les sacrements en général, voir ici t. XIV, col. 596-614; sur le baptême, t. II, col. 304-307; sur la confirmation, t. III, col. 1088-1092.

2. *La discussion sur la résidence.* — Dès le 3 février, les légats ouvrirent une série de congrégations générales sur la résidence; mais le système des motions à côté reprit de plus belle. A l'issue du premier scrutin, 7 février, del Monte constatait le maigre résultat d'un tel travail. A propos de résidence, les Pères mêlaient un peu toutes les questions : les Espagnols réclamaient une enquête sur les bénéficiers présents au concile, la destitution des incapables, la révocation des dispenses et des cumuls. Le consistoire, le Sacré-Collège, les nonces, les exemptions revenaient toujours sur le tapis. Paul III, tenu au courant de ces atermoiements, intervint en faisant parvenir aux légats sa bulle *Nostri non solum pastoralis* du 31 décembre 1546, avec un bref du 6 janvier 1547, par lequel il s'engageait à ratifier les décisions prises au concile en vue de la réforme. Cette bulle touchait à tous les abus de la curie contre les prérogatives des évêques. Elle était à la fois un encouragement et une directive pour le concile. *Conc. Trid.*, t. IV, p. 504.

Le débat sur la résidence amena, le 24 février, une séance orageuse, presque scandaleuse, en raison des attaques visant la personne même du pape. Il fallut toute l'habileté et la souplesse des légats pour ramener la paix. Ils y réussirent et, le lendemain, profitant de la réaction qui ne manqua pas de se produire, ils firent disparaître la principale cause de la situation anormale dans laquelle se débattait le concile. Del Monte proclama le résultat du vote de la VIe session, résultat qui, révisé avec le secrétaire, donnait au décret publié une majorité de 43 voix contre 25. Personne ne réclamant, le président conclut que le décret devait être tenu pour validement approuvé. Massarelli inscrivit la formule en *post-scriptum*, avec mention que le concile avait ratifié le décret à la date du 25 février. *Conc. Trid.*, t. v, p. 980; cf. t. I, p. 618.

Un nouveau décret, de vingt chapitres, était sur le chantier depuis la veille. La situation était éclaircie; elle devint plus claire encore à la réception d'une lettre du cardinal Ardinghelli faisant connaître que Paul III répondait favorablement à différentes demandes de réforme présentées par les Pères et par l'intermédiaire des légats. Une autre lettre de Farnèse complétait la pensée du pape, lequel promettait de tenir compte, dans sa pratique de chaque jour, des mesures que l'assemblée arrêterait d'une manière générale contre les abus de la curie et des agents pontificaux dans la chrétienté. Le cardinal-neveu promettait des explications ultérieures. Ces nouvelles et ces espérances apportèrent un soulagement à tous et, en trois jours, on se mit d'accord sur un projet de réforme en quinze chapitres. Tout était prêt pour la session officielle.

3. *La VIIe session* (3 mars 1547). — Les deux décrets, sur les sacrements et sur la réforme furent lus et approuvés, le premier à l'unanimité, le second avec les réserves de dix Pères sur soixante-dix. Les ambassadeurs impériaux restèrent à l'écart et il n'y eut de témoins de l'Église enseignée que vingt-neuf théologiens et les laïcs attachés au concile.

a) Le décret sur les sacrements. — Ce décret ne comporte pas de chapitres doctrinaux, mais seulement des canons. Le texte des canons a été donné et commenté aux trois articles : 1° SACREMENTS, t. XIV, col. 603-613 avec référence, pour le can. 1, à la col. 551; pour le can. 8, à t. XI, col. 1084; pour le can. 9, à t. II, col. 1698, pour les can. 11 et 12, à t. VII, col. 2271 sq., et t. X, col. 1779 sq.; 2° BAPTÊME, t. II, col. 307-308; 3° CONFIRMATION, t. III, col. 1092-1093. Textes et commentaires dans Michel, p. 191-232; texte latin dans *Conc. Trid.*, t. v, p. 984-987.

b) Le décret de réforme. — Il est, avons-nous dit, en quinze chapitres : 1. Conditions requises chez les candidats au gouvernement des églises; 2. Interdiction du cumul de plusieurs églises cathédrales; 3. Les bénéfices ne seront confiés qu'à ceux qui sont capables; 4. Celui qui cumule les bénéfices contrairement aux saints canons en sera dépouillé; 5. Ceux qui ont plusieurs bénéfices comportant charge d'âmes devront montrer à l'Ordinaire leurs dispenses et l'Ordinaire

pourvoira les églises de vicaires idoines, leur assignant une portion suffisante des revenus; 6. Quelles unions de bénéfices peuvent être considérées comme licites? 7. Les bénéfices unis feront l'objet d'une visite de l'Ordinaire, la charge d'âme sera exercée par des vicaires même perpétuels avec un revenu suffisant; 8. Réparation des églises et soin des âmes; 9. Obligation de consacrer les sujets promus aux églises majeures; 10. Les chapitres *sede vacante* ne pourront, avant un an, accorder de lettres dimissoriales; 11. Les facultés pour être promus aux ordres par un évêque autre que l'évêque propre ne seront délivrées que pour de justes causes; 12. Cette faculté ne vaut que pour une année; 13. Aucune promotion ne doit être faite sans examen préalable et approbation de l'Ordinaire; 14. Quelles causes civiles des religieux exempts peuvent être portées au tribunal épiscopal? 15. Les Ordinaires auront soin que les hôpitaux et œuvres pies, même dirigés par des exempts, soient fidèlement et consciencieusement administrés. Texte latin, *Conc. Trid.*, t. v, p. 997; tr. fr. dans Michel, p. 232-236.

8° *Transfert du concile à Bologne.* — 1. *La VIIIe session* (11 mars 1547). — La tension entre Paul III, vieillard usé de près de quatre-vingts ans, et Charles-Quint se manifestait de plus en plus et s'orientait vers une rupture. Les partisans des Habsbourg entretenaient le désarroi dans le concile; on parlait de suspension, de transfert, de congé. Les évêques se plaignaient de la rigueur de l'hiver. On soupçonnait del Monte souffrant d'avoir demandé et obtenu un successeur. Une épidémie de taches pestilentielles, survenue lors de la VIIe session, acheva d'ébranler les imaginations. Plusieurs Pères demandèrent leur congé. Sur l'avis des médecins, le légat premier-président pria les Pères d'exprimer leur sentiment en toute liberté (9 mars). Les Espagnols déclarèrent ne pas vouloir quitter Trente. Le 11 mars se tint une session extraordinaire, qui compte pour la VIIIe du concile et del Monte fit présenter un décret prorogeant à Bologne la session déjà fixée au 21 avril. *Conc. Trid.*, t. v, p. 1025. Pour que le transfert fût canoniquement valable, il fallait les deux tiers des voix. Or, sur cinquante présents, en dehors des légats, trente-sept seulement acceptaient le transfert sans réserve. Après s'être consulté avec Cervini, del Monte fit lire le bref du 22 février 1545 autorisant les légats à prononcer le transfert de leur propre autorité. Ceux-ci en avertirent Farnèse et le lendemain cinquante-cinq Pères se mettaient en route, quatorze demeurant à Trente.

Ce transfert, auquel, après des hésitations, Paul III se rallia, eut le don d'exciter la colère de Charles-Quint. Pour l'instant, il se contenta d'enjoindre aux évêques ses sujets de ne pas s'éloigner de Trente. Les quelques Français restèrent en route à Ferrare. D'autres hésitèrent. Arrivés à Bologne (22 et 26 mars), les légats groupaient un peu plus de trente évêques, auxquels vinrent se joindre les évêques de Fiesole et de Porto. Les efforts tentés, d'une part par Paul III, d'autre part par les légats pour en amener d'autres, demeurèrent sans grand résultat. L'ambassadeur de Charles-Quint, Diego Hurtado de Mendoza, se présenta devant le pape, lui apportant une protestation juridique de l'empereur contre l'assemblée de Bologne avec la menace à peine déguisée d'un concile national; promettant néanmoins, au nom de Charles-Quint, que les évêques de Trente viendraient à Bologne d'où les Pères devraient retourner tous ensemble à leur ancienne résidence.

2. *La IXe session* (21 avril 1547) *et les travaux du concile.* — Le jeudi 21 avril 1547, les Pères se réunissaient — y compris les légats et les officiers du concile, l'assemblée était de quarante-cinq membres — pour tenir la IXe session. On y lut simplement un décret de prorogation de la session pour le 2 juin suivant, jeudi dans l'octave de la Pentecôte. Puis le concile se remit au travail.

Travail de théologiens. Le 26 avril, del Monte proposa dix erreurs des luthériens sur les trois derniers sacrements : quatre sur l'ordre, deux sur l'extrême-onction, quatre sur le mariage. Les théologiens les discutèrent du 29 avril au 7 mai. Le 9 mai, le même cardinal-président présenta aux Pères sept canons sur l'eucharistie, tirés des dernières délibérations de Trente. Cervini annonçait un huitième canon touchant la communion sous une seule espèce. L'examen commença le 12 devant vingt-neuf Pères. Après examen des avis, le 17, Cervini arrêta le 29 une nouvelle rédaction, à laquelle Bonucci, général des servites, fit une réserve. Cette réserve fut écartée le 31; puis on laissa dormir l'esquisse dans les archives. *Diaire* de Massarelli, *Conc. Trid.*, t. I, p. 629-644.

3. *La Xe session* (2 juin 1547) : *continuation des travaux.* — Session quelque peu agitée : les légats y proposèrent la prorogation au 15 septembre : « L'assemblée reprendrait son programme en partie double. L'eucharistie est terminée; si le concile ne voulait pas aborder la communion sous les deux espèces et les mariages clandestins, il pourrait passer à la pénitence. Pour la réforme, il restait les abus sur la résidence, ceux qui venaient des princes et de la pluralité des bénéfices. »

Le 5 juin, del Monte soumettait aux prélats une minute de huit canons sur la pénitence; il l'avait discutée avec les trois jésuites présents, Salmeron, Laynez et Le Jay, et avec le dominicain Pierre-Paul d'Arezzo. Il fit approuver le choix de sept commissaires pour la réforme; et, pendant que, du 10 au 15 juin, le concile s'occupait des premiers articles, les commissaires signalaient une foule d'abus sur les sacrements et abordaient la question du cumul des charges d'âmes.

Le 15 juin, en présentant les dernières observations sur la pénitence, Cervini apportait un article de plus : la confession orale est-elle obligatoire de droit divin? Il en résulta une discussion prolongée devant les prélats théologiens et même en congrégation générale. Le 19 juin, un autre débat s'engagea sur le point de savoir si le désir de se confesser au plus tôt assurait la contrition suffisante pour la rémission des péchés. Le même jour, le bureau fit remettre aux théologiens mineurs quatre doutes sur le purgatoire et sept sur les indulgences. Les discussions s'engagèrent à ce sujet le 23 et se poursuivirent de longues heures. Les jours suivants, Cervini et Massarelli complétaient la pénitence par trois nouveaux chapitres, en tout dix, qui firent l'objet d'une double délibération des théologiens majeurs et mineurs. Les légats leur soumirent aussi deux autres cas : Le confesseur absout-il ou déclare-t-il absous? Quelle est la nature de la vraie contrition? Le 11 juillet, l'accord était fait entre tous. Tous ces détails dans le *Diaire* de Massarelli, *Conc. Trid.*, t. I, p. 644-672.

Malgré les chaleurs le travail se poursuivait, quoiqu'au ralenti. Les canonistes furent appelés à discuter sur les abus des sacrements et Massarelli nous les présente au 20 juillet occupés au baptême et à la confirmation. Les événements de dehors, qui menaçaient l'existence même du concile, ne suspendirent pas ces travaux. Nous passons sur ces événements qui déterminèrent, le 14 septembre, la prorogation *sine die* du concile.

Avant de se séparer définitivement, les Pères firent encore de bonne besogne. L'archevêque de Matera déposait, le 26 juillet, un premier rapport sur la pluralité des bénéfices incompatibles. On projetait aussi un plan de groupement des abus sur les sacrements. Le

lendemain et le surlendemain, la congrégation générale discuta le dernier projet des Pères théologiens : les erreurs sur l'ordre et sur l'extrême-onction. Ils n'étaient plus que vingt-six Pères et pourtant, le 29, Massarelli leur transmettait encore huit erreurs sur la messe; leur examen, par les théologiens mineurs, au nombre de plus de soixante-dix, se prolongea du 2 au 22 août. Entre temps, les prélats revenaient sur l'ordre et l'extrême-onction, et Massarelli préparait les préliminaires pour le mariage et ses abus. Le 12 août, del Monte reprenait avec les canonistes les abus sur les sacrements en général. Plus tard encore (5 octobre), l'assemblée entreprit la question des vœux; le 12, théologiens et canonistes s'entendaient pour insérer la question des mariages clandestins dans les chapitres de réforme. En même temps, le débat sur le mariage se poursuivait et, du 7 au 22, les Pères revinrent à la dernière rédaction sur les abus des sacrements en général. A partir du 21 novembre, trois congrégations générales travaillèrent à arrêter des conclusions définitives pour les travaux des dix derniers mois. Le 24, del Monte chargeait quatre prélats de fixer les abus sur la pénitence; les théologiens inférieurs discutaient des points secondaires se rattachant plus ou moins à la discipline des sacrements, à la messe, aux indulgences, au purgatoire, aux vœux. Le 28, l'enquête sur les abus de l'ordre était terminée et une commission commença à s'occuper de la réforme des réguliers. Ces détails dans le *Diaire* de Massarelli, *Conc. Trid.*, t. I, p. 674-724.

Ce travail n'a pas été stérile. Sans doute, aucune décision n'a été prise à Bologne. Mais le concile y a préparé une abondante provision de matériaux de théologie et de discipline sur les sacrements qui n'avaient pas encore été touchés par ses déclarations et définitions antérieures. Des spécialistes les avaient patiemment élaborés; le secrétaire en fit un recueil qu'il conserva pour la suite du concile et dont les congrégations postérieures surent tirer profit.

4. *Paul III congédie le concile.* — La prorogation *sine die* du concile (13 septembre) invoquait, entre autres motifs, la venue de douze évêques français, promis par Henri II, successeur de François Ier. Deux seulement étaient arrivés le 9 avec l'ambassadeur de France, Claude d'Urfé. Les autres n'arrivèrent que du 19 au 29. Des complications surgissaient en Haute-Italie à propos des duchés de Parme et Plaisance. De son côté, Charles-Quint exigeait le retour du concile à Trente; des ecclésiastiques allemands adressaient au pape une supplique en ce sens. La diète d'Augsbourg préoccupait la curie romaine. Voir PAUL III, t. XII, col. 16-17. Et, tandis que le roi de France manifestait sa bienveillance en envoyant ses évêques dont plusieurs cardinaux, l'empereur envoyait son ambassadeur Mendoza sommer le pape de renvoyer promptement le concile à Trente (14 décembre). Ce retour fut accepté, mais subordonné à cinq conditions : 1. Les Pères de Trente devaient d'abord rejoindre Bologne; 2. Il n'y aurait aucune innovation au règlement; 3. Ce qui avait été décidé ne serait pas remis en question; 4. L'assemblée resterait maîtresse de son ordre du jour. 5. Enfin elle resterait toujours libre de décider sa suppression, sa conclusion ou son transfert. *Diaire* de Massarelli, *Conc. Trid.*, t. I, p. 727-728.

Charles-Quint crut intimider le pape en envoyant son fiscal de Castille, Juan de Vargas, flanqué de deux notaires et de cinq témoins, déclarer que, si les Pères ne voulaient encourir la colère de son maître, ils devaient retourner immédiatement à Trente (15 janvier 1548). Mendoza renouvela sa démonstration théâtrale au consistoire du 23 janvier. Paul III et del Monte gardèrent leur calme. Malgré la protestation de certains Pères de Bologne, Paul III voulut arbitrer le « conflit », qu'avaient fait naître les Pères demeurés à Trente; il demanda aux prélats de l'une et l'autre ville une délégation de trois membres pour justifier ou non la translation. Charles-Quint entendit alors se passer du pape et régler provisoirement lui-même le statut religieux de l'Allemagne par l'*Intérim* d'Augsbourg, voir PAUL III, t. XII, col. 17. Tout en protestant contre l'*Intérim*, Paul III chercha à en atténuer les effets et délégua Pighini pour en surveiller l'application. Tout cela dissuadait le pape de rendre sa sentence d'arbitrage. Il prit finalement la décision de décréter la disparition du concile : ce qui fut fait le 13 septembre 1549.

III. LE CONCILE DE JULES III. — 1° *Reprise du concile.* — 1. *Bulle de convocation.* — A la mort de Paul III, le conclave dura plus de deux mois (30 novembre 1549-8 février 1550), pour aboutir à l'élection du cardinal del Monte sous le nom de Jules III. Aux clauses générales de la capitulation que devaient jurer les cardinaux pour être candidats : réformer l'Église, maintenir la paix générale, extirper l'erreur, le conclave en ajouta une plus précise : reprendre et continuer le concile commencé.

Les premiers actes du nouveau pape furent de détendre la situation entre le Saint-Siège et l'Empire. Voir JULES III, t. VIII, col. 1920. Puis il s'appliqua à reprendre le concile : dès le 10 mars il fit part au consistoire de son intention. Jules III commença par envoyer à cet effet un nonce en Allemagne et en France : Pighini fut désigné pour l'Allemagne; pour la France, le pape fit choix de l'évêque de Come, Trivulzio, très attaché à la cause des Valois. Henri II commençait à se montrer mécontent de la volte-face du Saint-Siège à l'égard de son adversaire. Les deux nonciatures n'aboutirent à aucun résultat sérieux. L'empereur voulait bien que l'on *continuât* le concile de Trente à Trente : Pighini acceptait qu'il fût *repris* de Bologne à Trente. C'était toute la légitimité du transfert à Bologne qui se posait à nouveau.

Jules III lança néanmoins la bulle de convocation *Cum ad tollenda,* datée du 1er décembre 1550. Elle admettait, selon la formule chère à l'empereur, que le concile « continuât » à Trente; mais les matériaux accumulés à Bologne par les soins de Massarelli devaient servir au nouveau concile. L'empereur renouvela son opposition à un transfert possible à Bologne, et, par le recès qui congédiait la diète d'Augsbourg, invita, le 13 février 1551, les États de l'Empire à prendre part au concile. Il promit sa protection, pour que l'assemblée pût rapidement mener son œuvre à bonne fin. Le pape aurait voulu lui-même, pour éviter aux évêques les rigueurs de l'hiver, que tout fût terminé dans l'année.

2. *Préliminaires du concile.* — La voix publique désignait comme légat au concile le cardinal Cervini qui, sous Paul III, avait fait ses preuves. Mais il se récusa sur sa mauvaise santé. Jules III, dès le début de son pontificat, avait donné toute sa confiance au canoniste Crescenzi, de la congrégation de la réforme. Cette congrégation, présidée par Cervini, Pole et Morone, travaillait depuis le 18 février pour préparer les matériaux du concile. Jules III ne cessait lui-même d'y travailler avec le cardinal Crescenzi, qu'il préparait ainsi à devenir légat-président du concile, et il lui avait si bien inculqué le programme de Paul III que le futur légat était tout à fait en état de le poursuivre. D'ailleurs, tant pour simplifier la situation et les dépenses que pour mieux assurer le succès du concile, Jules III le désignait comme seul président, lui donnant simplement deux assesseurs, Pighini, archevêque de Siponto, qui connaissait bien les affaires d'Allemagne et Lippomani, coadjuteur de Vérone, formé dans l'intimité de Contarini. Les brefs de nomination furent

expédiés le 4 mars. Un retour du conflit entre l'Empire et le Saint-Siège au sujet des duchés de Parme et de Plaisance, aggravé des intrigues d'Henri II, faillit tout remettre en question. Cf. Pallavicino, l. XI, c. XII, éd. Migne, t. II, col. 549 sq. Néanmoins le concile s'ouvrit, à la date fixée, 1er mai 1551. Massarelli était arrivé à Trente le 23 avril et, avec le concours de Madruzzi, avait fait les préparatifs nécessaires. Pighini se présenta le 28; Lippomani et le légat Crescenzi le 29. Ils firent leur entrée solennelle le 30, escortés du cardinal Madruzzi et de treize évêques, la plupart espagnols ou napolitains.

2° *Les sessions vides.* — Avec si peu d'évêques et pas de consulteurs, que faire? Les seuls actes de la XIe session (1er mai) furent la lecture de la bulle de reprise, *Cum ad tollenda*, de la bulle de légation *Ad prudentis patrisfamilias* du 4 mars et du décret *De resumendo concilio*, avec l'indiction de la session suivante pour le 1er septembre, afin de permettre aux Pères d'arriver et aux luthériens de se présenter. Peu d'évêques et un très petit nombre de théologiens parurent dans les semaines qui suivirent. Au mois de juin, les Allemands donnèrent quelques signes de vie : un certain nombre arrivèrent à Trente dans le courant d'août. Les Français faisaient totalement défaut. Le 31 août, la congrégation préparatoire ne put que constater le néant des résultats après trois mois de travail.

La XIIe session (1er septembre) fut donc des plus simples. Le secrétaire lut une exhortation du légat aux Pères sur la manière de vivre et de travailler. Il fit adopter un décret prévoyant pour la session suivante, fixée au 11 octobre, des décisions se rapportant à l'eucharistie et d'autres concernant les *impedimenta circa commodiorem residentiam*. Les deux ambassadeurs des Habsbourg, récemment arrivés, furent admis. L'agent du cardinal de Tournon, Jacques Amyot, apporta des lettres du roi de France, avertissant le concile qu'il ne pouvait envoyer les évêques en raison de l'état de guerre qui bouleversait l'Italie du Nord. Il se réservait de prendre lui-même les mesures nécessaires à la réforme du clergé, mais aussi de défendre celui-ci contre tout empiètement. L'incident ne fit pas d'ailleurs grand bruit et, rassurés par la protection des Impériaux, les Pères se remirent au travail.

3° *Autour de la XIIIe session* (11 octobre 1551). — 1. *Préparation des décrets.* — La discussion sur l'eucharistie, commencée à Trente et continuée à Bologne en 1547, fut reprise à Trente le 3 septembre 1551, comme si rien n'avait été fait auparavant. Sur la marche de ces discussions, voir EUCHARISTIE, t. V, col. 1326-1337. Un texte de réforme fut également préparé en huit chapitres. Tout fut présenté à la congrégation du 10 octobre, avec, pour les agents des princes luthériens, un projet de sauf-conduit que le nonce Bertano avait réclamé le 25 septembre au nom de l'empereur.

2. *Congrégation générale préparatoire.* — Il fut d'abord décidé que les luthériens seraient entendus non seulement pour la communion sous les deux espèces, mais pour tous les points par eux contestés et sur lesquels ils avaient été condamnés; mais cela sans droit d'appel. Le légat et ses assesseurs dressèrent donc eux-mêmes un texte de quatre articles, dont la décision était reportée au 25 janvier 1552. Cf. EUCHARISTIE, col. 1337.

Malgré le petit nombre de Pères présents, la congrégation préparatoire fut importante. Elle décida d'ajourner les difficultés pratiques de la communion et de l'usage du calice : les présidents avaient le louable souci de ne rien précipiter, de laisser aux Pères la liberté entière de s'exprimer. Ceux-ci purent donc, en toute connaissance de cause, donner leur *placet* aux diverses motions et examiner le projet de réforme qu'ils entendaient pour la première fois. Ils voulurent que le sauf-conduit accordé aux protestants fût aussi général et libéral que possible et, en attendant la session projetée pour le 25 janvier, ils en fixèrent une au 25 novembre, afin d'y donner quelques définitions sur le sacrement de pénitence.

3. *La XIIIe session.* — Elle fut célébrée avec une solennité exceptionnelle : ne s'agissait-il pas de l'eucharistie, que l'Église allait de nouveau définir contre les négations issues de la révolte de Luther? La commission avait encore travaillé la veille tard dans la nuit pour retoucher le texte des deux décrets et leur donner une forme définitive. Il y avait cinquante-deux Pères, dont cinq archevêques et cinq généraux d'ordre. A côté des deux cardinaux (Crescenzi et Madruzzi) et des deux nonces, figuraient les trois électeurs ecclésiastiques d'Allemagne. Les théologiens étaient au nombre de quarante-huit; le monde laïc était représenté par onze nobles, trois ambassadeurs impériaux et les ambassadeurs de l'électeur Joachim de Brandebourg.

a) Décret dogmatique. — Le décret sur l'eucharistie comporte huit chapitres et onze canons. On trouvera commentés : c. I, la présence réelle, à EUCHARISTIE, t. V, col. 1343 sq.; c. II, l'eucharistie instituée pour être la nourriture spirituelle de l'âme, à COMMUNION, t. III, col. 483, 507, 510, 553; c. III, excellence de l'eucharistie qui contient, même sous une seule espèce, l'auteur tout entier de la grâce, EUCHARISTIE, col. 1351, 1352; cf. COMMUNION, col. 569; c. IV, transsubstantiation, EUCHARISTIE, col. 1347; c. V, culte dû à l'eucharistie, *ibid.*, col. 1353; c. VI, conservation de l'eucharistie et port aux malades, *ibid.*, col. 1354-1355; cf. COMMUNION, col. 488; c. VII, préparation à la communion, *ibid.*, col. 504; c. VIII, communion sacramentelle et spirituelle, *ibid.*, col. 486, 533, 573. (*Nota :* les passages cités relatifs à la communion ne font souvent qu'indiquer le sens général des textes conciliaires). Parmi les canons, à l'art. EUCHARISTIE ont été cités et commentés : can. 1, col. 1343; can. 2, col. 1347; can. 3, col. 1351; can. 4, col. 1352; can. 6, col. 1353; can. 7, col. 1354-1355; le can. 9 à l'art. COMMUNION, col. 434. N'ont pas été cités : le can. 5 se rapportant au c. III; les can. 8 et 10, au c. VIII; le can. 11 au c. VII. La finale relative au précepte de la confession sacramentelle exigée du pécheur avant la communion, à CONFESSION, t. III, col. 910-911; cf. COMMUNION, col. 504. A défaut du *Conc. Trid.* non encore paru sur la matière, on trouvera tous ces textes latins dans Denzinger ou Cavallera; le texte, la tr. fr. et le commentaire dans Michel, p. 255-283.

b) Décret de réforme. — Le décret de réforme, en huit chapitres, fut adopté sans opposition : 1. Les évêques devront traiter leurs subordonnés comme des pères traitent leurs fils; cependant, au cas où ils remarqueraient chez eux des manquements graves dans la conduite, ils devront prendre des sanctions, desquelles, en certains cas, il ne pourra être fait appel; 2. Dans les causes criminelles, l'appel interjeté à la sentence de l'évêque, sera confié au métropolitain ou à un évêque voisin; 3. Dans le jugement d'appel, celui qui fait appel fournira les actes du premier procès à ses nouveaux juges; 4. En quelles conditions les clercs pourront-ils être déposés et livrés à la justice séculière pour être jugés sur de graves délits? 5. Les motifs d'un acquittement en appel devront être sommairement soumis à l'évêque, afin qu'il puisse juger de leur valeur; 6. Les évêques ne seront cités personnellement que dans les causes de déposition ou de privation de leur bénéfice; 7. Quels témoins peuvent être admis contre les évêques? 8. Les causes graves épiscopales seront soumises au tribunal pontifical. Texte français dans Michel, p. 283-287.

c) Texte de prorogation de la discussion des quatre articles réservés. Voir Eucharistie, t. v, col. 1338.

d) Sauf-conduit accordé aux protestants pour venir discuter des quatre articles. Voir Theiner, t. I, p. 528.

e) Réponse à la communication d'Henri II, faite par Amyot. L'assemblée se déclare prête à bien accueillir les évêques français, quand ils se présenteront, à les admettre dans toutes les délibérations, décisions et cérémonies du concile. Elle exhorte le roi de France à poursuivre le bien général de l'Église et de la chrétienté et non des buts particuliers d'intérêt. Personne ne s'étant présenté pour recevoir la réponse, l'acte en reste dans les archives du concile, où le roi Très-Chrétien pourrait le faire prendre à sa guise.

4° *Autour de la XIVe session* (25 novembre 1551). — 1. *Préparation des décrets.* — Après quelques jours de repos, le concile se remit au travail sur les matériaux de Bologne, pour préparer les décrets du 25 novembre. Le 25 octobre, Crescenzi fit distribuer pour les examiner, quinze articles sur la pénitence et quatre sur l'extrême-onction. Pour que la discussion fût plus rapide, le légat modifia l'ordre dans lequel les théologiens parleraient : après ceux du pape et de l'empereur, ceux de la reine de Hongrie et de Louvain, ceux des électeurs, puis les séculiers et réguliers attachés aux évêques, selon l'ancienneté de promotion du protecteur, enfin les simples docteurs sans mandat spécial. L'examen et la discussion des articles furent faits simultanément. Voir, pour la pénitence, t. XII, col. 1069-1086; pour l'extrême-onction, t. v, col. 1997-2004.

Le 21 novembre, une commission de réforme avait présenté quinze chapitres sur la vie et le ministère des clercs. Aux articles de réforme générale était joint un projet concernant les moines et clercs vagabonds échappant à la juridiction de l'Ordinaire au moyen d'exemptions plus ou moins valables et émanant du Saint-Siège. On proposait un moyen de conserver à la fois les droits du pape et le pouvoir de coercition des évêques. Certains Pères contestèrent l'utilité de ce décret qui ne faisait que rappeler le droit existant. Le 24 novembre, veille de la session, le légat les blâma. Mais finalement les quinze chapitres furent réduits à treize, avec adjonction d'un quatorzième fixant la suite des travaux. Le légat rappela enfin que les luthériens étaient convoqués pour le 25 janvier et que le concile ferait bien, pour leur assurer la facilité de se défendre, d'ajourner à cette date les décisions importantes.

2. *La XIVe session.* — Y assistèrent cinquante-trois Pères, six procureurs, cinquante et un théologiens, trente-huit nobles et les ambassadeurs de l'Empire et du Brandebourg. Les luthériens, se réservant, avaient cependant dans la coulisse, quelques comparses qui se livraient à des attaques sournoises et mesquines : les présidents fermèrent les yeux. Cf. Pallavicino, *op. cit.*, l. XII, c. xv, col. 676 sq.

a) Décrets dogmatiques. — Ces décrets concernent le sacrement de la pénitence : un préambule, neuf chapitres et quinze canons; le sacrement de l'extrême-onction : un préambule, trois chapitres, quatre canons. Textes et commentaires à Pénitence, t. XII, col. 1086-1111; cf. Satisfaction, t. XIV, col. 1131; Confession, t. III (c. v, col. 904, 906, 918, 924; can. 7, col. 919; can. 6, col. 924); Contrition, t. III (c. IV, col. 1672, 1678, 1685, 1691); à Extrême-Onction, t. v, col. 2005-2006 (simplement les canons); le texte des chapitres dans Denzinger ou Cavallera. Texte latin, tr. fr. et commentaire dans Michel, p. 311-384.

b) Décret de réforme. — Ce décret contient un préambule et quatorze chapitres. Préambule : il appartient aux évêques de rappeler leurs subordonnés aux devoirs de leur fonction, surtout si ces subordonnés ont charge d'âmes : 1. Interdiction de recevoir les ordres à ceux à qui il est déjà défendu d'y accéder; peines qui frappent les délinquants; 2. Si un évêque *in partibus* ordonne un clerc, sans le consentement exprès de son propre prélat, l'un et l'autre sont frappés de pénalités; 3. L'évêque peut lui-même frapper de suspense des clercs ordonnés frauduleusement par un autre, s'il les trouve incapables; 4. Aucun clerc n'échappe au pouvoir coercitif de l'évêque, même en dehors de la visite épiscopale; 5. Limites imposées à ceux qui disposent de lettres conservatoires à l'égard de la juridiction épiscopale; 6. Peines frappant les clercs qui ne portent pas un vêtement décent conforme à leur ordre; 7. Législation à l'égard de l'homicide qui voudrait accéder aux ordres; 8. Aucun prélat ne peut par privilège punir un clerc qui ne lui est pas soumis; 9. Les bénéfices d'un diocèse ne doivent, sous aucun prétexte, être unis aux bénéfices d'un autre diocèse; 10. Les bénéfices réguliers doivent être confiés aux réguliers; 11. Un régulier, transféré d'un ordre à un autre, doit demeurer dans le cloître sous l'obédience du nouveau supérieur et ne peut avoir accès aux bénéfices séculiers; 12. Aucun droit de patronat ne peut être acquis sinon par fondation ou donation; 13. Toute présentation de sujet à celui qui jouit du droit de patronat, doit, sous peine de nullité, être faite par l'évêque. Le c. XIV indiquait la matière de la session suivante, fixée au 25 janvier; le sacrifice de la messe, le sacrement de l'ordre et la réforme à poursuivre. Tr. fr. dans Michel, p. 384-390.

5° *Prorogation et suspension du concile.* — 1. *Travaux sur la messe et sur l'ordre.* — Cette première délibération sur le sacrifice de la messe a été résumée à Messe, t. x, col. 1113-1118. Voici les grandes lignes de celle sur l'ordre, omise à l'article Ordre, t. XI, col. 1349. Les discussions amorcées en 1551 en même temps que celles relatives à la messe comportaient l'examen de six articles extraits des œuvres des novateurs. Le premier article devait être dédoublé en 1562, ce qui porta à sept le nombre des articles. Dès 1551, quelques théologiens apportèrent leur sentiment sur le sacrement de l'ordre. Le dominicain Valter essaie de prouver que l'imposition des mains ne confère que le pouvoir de prêcher, le sacerdoce véritable étant conféré par les instruments selon la doctrine de saint Thomas. L'augustin Juvenis défend la hiérarchie et l'indélébilité du caractère sacerdotal. Le carme Alexandre Candide veut prouver la nécessité de l'onction, comme institution du Christ lui-même. Un autre carme, Évrard Billick, insiste sur le fait que la tradition enseigne bien des vérités relatives à l'ordre dont ne parlent pas les Écritures. Le dominicain prouve à l'aide de l'Écriture que tous les chrétiens ne sont pas également prêtres. D'autres insistent sur la différence du simple sacerdoce et de l'épiscopat. Le conventuel Jean de Corrigio rappelle que le pouvoir sacerdotal ne vient pas du consentement du peuple. En somme, doctrine ordinaire, traditionnelle, sans remarques de grande envergure. L'aspect historique des questions est tout à fait négligé et cependant, dans le résumé des censures des théologiens, on fait justement observer que l'article 2 (celui qui deviendra le 3e de 1562) n'appelle pas une décision ferme, en raison des divergences des auteurs sur la nature sacramentelle des ordres inférieurs. Parmi les Pères, l'évêque de Cagliari, précisément à propos de ce même article, fait remarquer que les ordres doivent être dits un sacrement *essentialiter*, mais plusieurs ordres *materialiter*. Peu d'observations de la part des autres Pères, absorbés dans la discussion des articles relatifs à la messe. Voir Theiner, t. I, p. 613-638.

Comme pour le sacrifice de la messe, la commission compétente avait rédigé à la fois huit canons sur le

sacrement de l'ordre, dont Theiner (p. 646) donne le texte, et l'exposé doctrinal, que Le Plat insère à la suite des chapitres relatifs au sacrifice eucharistique. *Op. cit.*, p. 397-404. Les canons répondaient exactement au texte des articles : à l'art. 4 répondaient cependant deux canons, les can. 3 et 4, ce dernier empruntant la finale du dernier article, *ordinationes factas sine plebis consensu irritas esse.* Les can. 6 et 7 répondaient à l'art. 5 de 1551 et enfin, dans le can. 8, on proclamait l'institution de droit divin de l'épiscopat, le pouvoir d'ordonner et la supériorité des évêques sur les simples prêtres. Ces projets malheureusement ne devaient pas aboutir, les événements politiques prenant une tournure inquiétante.

2. *Deux sessions vides* (xv[e] et xvi[e]). — Le 23 janvier, des ambassadeurs du prince protestant Maurice de Saxe étaient annoncés. Sous le bénéfice d'un plus large sauf-conduit, ils promettaient d'envoyer au concile une députation de leurs théologiens. L'assemblée décida donc de surseoir à la publication des projets préparés, afin de fournir aux adversaires l'occasion de se faire entendre. Ces décisions furent publiées à la xv[e] session (25 janvier 1552), où l'on fixa la session suivante au 19 mars. La date de cette xvi[e] session dut même être prorogée. Mais devant la tournure inquiétante des événements, Jules III décida la suspension du concile. La xvi[e] session (28 avril 1552) n'eut donc qu'à entériner purement et simplement le décret pontifical. Theiner, t. I, p. 647-659.

IV. Concile de Pie IV. — Le cardinal Cervini succéda à Jules III, mort le 13 mars 1555, mais ne régna que quelques jours sous le nom de Marcel II (10 avril-1[er] mai 1555). Le rigide et intransigeant Caraffa fut élu le 23 mai et prit le nom de Paul IV (1555-1559). Sa volonté de réaliser la réforme par lui-même et en dehors du concile eut du moins ce résultat de montrer la nécessité d'y revenir. Ce fut l'œuvre de Jean-Ange de Medici, l'oncle de saint Charles Borromée, élu après trois mois de conclave, le 26 décembre 1559, sous le nom de Pie IV.

1° *Les préliminaires du concile.* — Dès les premiers jours de son pontificat, Pie IV fit signifier son intention de reprendre le concile aux trois premiers souverains de la chrétienté : le nouvel empereur Ferdinand, le roi de France François II et le roi d'Espagne Philippe II. C'est bien à lui que revient l'initiative de cette reprise; voir Pie IV, t. XII, col. 1635-1637. Cf. Mgr Ehses, *Die letzte Berufung des Trienter Konzils durch Pius IV., 29 november 1560*, Kempten, 1913.

Le nouveau pontife commença par réaliser, à Rome même, des réformes qui, dans son esprit, devaient préparer la reprise du concile. Dès septembre 1560, il publiait une bulle qui imposait la résidence et en réglait les modalités. Il attira l'attention du consistoire sur la nécessité d'un examen très approfondi des candidatures à l'épiscopat. Il s'attacha à régler pacifiquement les gros embarras créés par les mesures excessives prises par Paul IV et s'efforça de pourvoir à l'amiable à la situation canonique des moines vagabonds. Une sérieuse difficulté s'opposait à la convocation du concile : l'empereur insistait pour que le concile fût une assemblée toute nouvelle, les princes protestants et la France n'ayant pas pris part aux délibérations précédentes. Et pourtant il était impossible d'annuler le travail déjà accompli. De son côté le roi de France, après avoir demandé que le concile se réunît à Verceil, accepta Trente, mais à la condition déjà exprimée par l'empereur, que ce fût un concile qui commençât et non la continuation d'un concile antérieur. Le pape ne s'émut pas et, le 19 novembre, il publiait la bulle d'indulgence pour la reprise du concile : *indicere et continuare*, et la bulle mentionnait les sessions tenues sous les pontificats antérieurs. C'était couper court à toutes les tergiversations. Ce fut également le sens de la bulle *Ad Ecclesiæ regimen*, communiquée au consistoire du 29 novembre et promulguée le lundi 2 décembre, convoquant le concile à nouveau et pour les mêmes objets. La bulle invitait l'empereur et « tous les princes chrétiens ». C'en fut assez pour que le conseil de régence en France se montrât offensé de l'omission du nom du roi de France. De plus, elle portait simplement que la suspension du concile était levée, mais sans parler explicitement de « continuation ». C'en fut assez pour choquer les cardinaux espagnols, qui entendaient « continuer » le concile, pendant que les Impériaux s'agitaient pour réclamer un « concile nouveau ». L'empereur affirmait cependant sa bonne volonté. Le pape nomma nonce Commendone qui rejoignit à Vienne Delfino qui s'y trouvait déjà en cette qualité. Tous deux se rendirent à Naumbourg pour inviter les princes et les luthériens au concile. Leur mission aboutit à un total échec. Richard, p. 563-566. Voir aussi la délibération des luthériens sur la participation au concile, *Conc. Trid.*, t. VIII, p. 144 sq., et la réponse aux nonces, p. 147. En France, les esprits étaient aussi peu disposés que possible, bien que la reine-mère eût fait adopter au conseil la bulle de convocation, tout en continuant sa politique d'intrigues contre le concile et de faveurs aux protestants et tout en invitant les évêques français à Paris, le 30 juillet suivant, pour un synode national!

La grande promotion de cardinaux du 26 février, si elle ne contenta absolument aucun des gouvernements (sauf peut-être celui de Philippe II) eut du moins l'avantage de faire entrer dans le Sacré-Collège quelques hommes éminents qui devaient être fort utiles au concile futur, l'ambassadeur français, Baboy de La Bourdaisière, le coadjuteur de Trente, Ludovic Madruzzi, neveu de Christophe, le théologien polonais Hosius, le général des augustins, Seripando, qui avait tenu un rôle de premier plan dans les conciles de Paul III et de Jules III, le canoniste Simonetta et Bernard Navagero. C'est parmi ces derniers que Pie IV choisit plusieurs des légats du concile (17 mars 1561) à défaut de Morone, qui se récusa en raison de son procès d'inquisition sous Paul IV. Le légat-président devait être le cardinal-évêque Puteo. Mais Puteo ne fut jamais en état de rejoindre son poste. La première place échut donc au cardinal Hercule Gonzague, de Mantoue, avec, comme légats auxiliaires Seripando, Hosius et Simonetta. Voir ici Pie IV, t. XII, col. 1638.

La bulle avait convoqué le concile pour le 6 avril 1561. Le 6 avril, il n'y avait encore que quatre prélats à Trente. Les premiers légats n'arrivèrent que le 16 et furent reçus par Madruzzi junior et neuf évêques. Le fidèle Massarelli était là depuis le 26 mars. On ne pouvait songer à commencer le concile avec si peu de monde et les arrangements matériels occupèrent les loisirs des légats et des prélats. Philippe II avait donné son adhésion à la « continuation » du concile, mais ce ne fut qu'en juin qu'une circulaire royale avertit les évêques d'Espagne d'avoir à se tenir prêts pour les premiers jours de septembre. En France, le synode national, projeté pour le 30 juillet, renvoyait aux calendes grecques la participation des évêques au concile. En Allemagne, Ferdinand tergiversait, attendant quelque réponse favorable à transmettre aux luthériens de Naumbourg. Mais Pie IV le pria d'envoyer ses évêques quand les Espagnols se mettraient en route et, par son éloquence persuasive, Hosius parvint à le décider à prendre une attitude moins hésitante : Ferdinand désigna des ambassadeurs. Sur les négociations de Pie IV avec les trois grandes nations catholiques, voir Pastor, t. XV, p. 155-185.

Il fallait néanmoins encore temporiser. Le pape en profita pour convoquer les notabilités d'Orient, le roi

de Pologne, les princes de Transylvanie, de Moldavie, de Valachie; le 1er août il demandait aux princes italiens de favoriser le voyage de leurs évêques. Sauf chez les Italiens, ces démarches eurent peu de succès. En Suisse toutefois et au Portugal, l'appel fut entendu. Une tournée de Commendone dans l'Allemagne du Nord, une de Delfino dans l'Allemagne du Sud n'aboutirent pas à un grand résultat. Sauf près de Marguerite d'Autriche à Bruxelles et du duc de Bavière, Delfino ne reçut guère d'encouragement. Après quinze mois de courses, Commendone écrivait aux légats en son nom et au nom de son collègue : qu'il n'y avait pas à compter sur un concours sérieux des Allemands. D'ailleurs les Allemands ne croyaient qu'à demi à un concile; ils se réservaient. Sur la mission des deux nonces, voir Pastor, t. xv, p. 185-206. Les lettres de Commendone dans Ehses, *Ein päpstlicher Nuntius am Rhein vor 350 Jahren*, extrait de *Görresgesselschaft*, Cologne, 1917.

En France, le colloque de Poissy retenait les évêques. Le pape avait désigné un légat, Hippolyte d'Este, cardinal de Ferrare, pour y paraître accompagné d'un brillant état-major de théologiens. Ouvert le 9 octobre seulement, le fameux colloque devait échouer le 26, grâce surtout à la solide argumentation du jésuite Laynez. La reine mère favorisant ouvertement les huguenots, la légation était vouée à l'insuccès. N'importe! Pie IV se passerait de la France : il se bornera à ne pas mécontenter Catherine de Médicis et fera, avant tout, travailler le concile.

2° *Premiers travaux et sessions vides.* — 1. *Les débats.* — Au mois de juillet 1561, le concile ne comptait guère que des Italiens et, sur les quatre légats, deux seulement Gonzague et Seripando étaient présents. Hosius arriva le 20 août. Simonetta n'était pas encore parti le 20 septembre. Peu à peu, sous la pression du pape, les Italiens vinrent au nombre de plus de trente et, les unités s'ajoutant aux unités, l'assemblée, fin novembre, comptait plus de cent définiteurs, chiffre qui n'avait jamais été atteint. Pour remplacer Puteo, Pie IV nomma légat le cardinal Altaemps (Marc Sittich von Hohenems), évêque de Constance, son neveu. Ce prélat n'était guère à la hauteur de sa fonction; mais, appartenant à la nation allemande par son évêché et sa famille, il pouvait servir d'heureux trait d'union. C'est alors que furent désignés, voir ci-dessus, les ambassadeurs impériaux : l'évêque de Vienne, l'archevêque de Prague, Brus von Muglitz, et le laïc Sigismond de Thun, d'une vieille famille tyrolienne allemande, auxquels Ferdinand adjoignit, en tant que roi de Hongrie, George Draskovič, évêque de Fünfkirchen.

Simonetta arriva le 9 décembre apportant les documents pontificaux à l'adresse du concile : la bulle réservant au Sacré-Collège l'élection du pape en cas de vacance durant les travaux du concile; la bulle autorisant les légats à transférer le concile en cas de nécessité; la bulle et la copie d'un bref antérieur promettant au roi d'Espagne de déclarer ultérieurement la « continuation » du concile; enfin la copie des bulles interdisant aux évêques non allemands de se faire représenter par des procureurs. Simonetta apportait en outre des instructions détaillées sur la marche à suivre : achever la doctrine des sacrements et les décrets de réforme générale. Le bureau devait se montrer impitoyable contre toute proposition tendant à affirmer la supériorité du concile sur le pape. Enfin Pie IV insistait sur la nécessité de reprendre immédiatement les travaux. Dans un *post-scriptum* de sa main, le souverain pontife affirmait son intention de terminer promptement l'entreprise et ajoutait : « Nous désirons, comme homme d'honneur, comme bon chrétien, et comme pape soucieux de son devoir, que toute l'attention de l'assemblée s'attache au service de Dieu, de la foi, de la religion, au bien général de la chrétienté comme à l'honneur du Saint-Siège. Nous nous sommes donné pour tâcher de rétablir l'unité entre les chrétiens, de façon que, suivant tous ensemble le vrai Dieu, nous nous opposions de toutes nos forces aux incroyants et aux ennemis du nom chrétien. » Pastor, t. xv, p. 220. Enfin, le cardinal de Mantoue, Hercule Gonzague, était définitivement nommé premier légat; Simonetta en raison de sa situation de dataire et de sa science de canoniste, était chargé de lui servir à l'occasion de guide et au besoin de surveillant. De plus Simonetta devait renseigner la Secrétairerie d'État par une correspondance à part pour les questions plus délicates que le pape traitait avec certaines fractions ou certains membres de l'assemblée.

Gonzague, grand seigneur, et Seripando, bon théologien, mais religieux raidi et trop correct, se complétaient et, de fait, s'entendaient bien. Le rôle de Simonetta était trop délicat pour que, même avec tout le doigté possible (qu'il n'eut pas toujours), le cardinal « surveillant » pût être bien accueilli des autres. Le rôle d'Hosius fut assez effacé et celui d'Altaemps, à part quelques rares circonstances, nul.

Il fallut régler les questions de préséances. Le 31 décembre, un bref de Pie IV apporta une solution à cette épineuse difficulté; puis la bulle *Ad universalis Ecclesiæ* déclara que seuls les prélats présents et non les procureurs des absents avaient voix de définition; enfin la session d'ouverture fut fixée au 18 janvier 1562, fête de la Chaire de saint Pierre à Rome.

2. *La XVIIe session* (18 janvier 1562). — Une dizaine de prélats espagnols étaient arrivés depuis quelque temps et leur chef, l'archevêque de Grenade, Pedro Guerrero, se révéla, dès la première heure, comme un théologien intransigeant « plus dur que le marbre ». Il voulait tout d'abord une déclaration officielle, proclamant que le concile « continuait », menaçant les légats, en cas de refus, d'une protestation publique. Cf. J. Sušta, *Die römische Kurie und das Konzil von Trient unter Pius IV.*, t. I, p. 112-113. Finalement il fut réglé qu'on éviterait simplement de faire la moindre assertion qui pourrait mettre en doute la continuation. Le 15 janvier se tint la congrégation générale pour l'examen du décret à rendre dans la XVIIe (1re sous Pie IV) session, fixant les règles que les Pères devraient observer et faire observer autour d'eux, en public et dans leur vie privée. La congrégation préparatoire compta plus de cent Pères. On y donna lecture des actes pontificaux qui devaient être promulgués dans la session du 18, y compris les deux documents datés du 31 décembre, et pour lesquels Pie IV demandait l'approbation du concile. L'archevêque de Grenade protesta contre la formule *proponentibus legatis* qui semblait apporter une limitation à la liberté et aux droits d'un concile général. Cf. Pallavicino, l. XV, c. XVI, col. 1027. On fixa ensuite la future XVIIIe session (2e sous Pie IV) au 26 février, afin de donner le temps d'arriver aux ambassadeurs de France et d'Espagne et aux évêques français. Les présidents proposèrent une ébauche de programme à préciser dans les réunions ultérieures en prenant pour base l'Index de Paul IV. Enfin l'assemblée décida d'accorder aux protestants un sauf-conduit le plus large possible, leur permettant de se présenter en toute sécurité et de soutenir pacifiquement leurs opinions devant le concile.

La reprise du concile, si péniblement préparée depuis deux ans, eut lieu officiellement le 18 janvier devant cent-quatorze définiteurs et cinquante-trois théologiens. Une seule notabilité laïque dans l'assistance : le duc de Mantoue, Guillaume de Gonzague, venu pour honorer de sa présence la haute dignité de son oncle, le cardinal premier président. On y lut la bulle *Ad Ecclesiæ regimen* du 30 novembre, le bref des

légats, du 10 mars 1561, que les Pères approuvèrent. Cf. *Conc. Trid.*, t. VIII, p. 104, 176; cf. p. 291-292.

3. *Remise en marche du concile.* — La venue des ambassadeurs impériaux laissait espérer celle d'au moins quelques évêques allemands. L'incertitude de la date de leur arrivée n'empêcha pas le concile de commencer ses travaux. A la première congrégation générale (27 janvier), le cardinal de Mantoue soumit aux Pères un programme en trois points : 1. Dresser un catalogue des livres condamnés et des censures, sur la base de l'Index de Paul IV; les Pères étaient invités à le compléter et à le corriger; 2. Fallait-il inviter les auteurs à venir se disculper devant le concile? 3. Au cas où ils seraient disposés à venir à résipiscence, un large sauf-conduit leur serait accordé. D'autres travaux suivraient. *Conc. Trid.*, t. VIII, p. 304-305. Il avait été convenu qu'en attendant l'arrivée des luthériens, le concile se consacrerait à des débats touchant la réforme, sur les points difficiles.

L'empereur désirait que la *Confession d'Augsbourg* ne fût pas mentionnée dans les livres condamnés. Cette exigence, ainsi qu'une demande d'ajournement de la session suivante à quatre mois, n'obtinrent aucun succès. Mantoue présenta une solution conciliatrice : « Le concile n'avait pas songé à faire figurer la *Confession d'Augsbourg* dans l'Index; il dresserait celui-ci aussi général que possible, à l'usage exclusif des Pères; un autre plus complet serait préparé ultérieurement, adaptant celui de Paul IV aux nécessités présentes, et publié seulement à la fin des travaux. Le sauf-conduit serait rédigé de la manière la plus large et la plus généreuse pour permettre aux protestants d'affronter les Alpes à la belle saison. » *Conc. Trid.*, t. VIII, p. 326-328. On verra plus loin que le concile lui donna une extension plus grande encore.

L'Index s'imposait « aussi général que possible », vu les divergences d'opinion à son sujet. Une commission fut nommée, sous la présidence de l'archevêque de Prague (c'est assez dire en quel sens elle devait travailler). Elle rechercha les censures antérieurement portées, avec les livres et les passages auxquels elles pouvaient se référer. Le tableau en devait être approuvé par le concile et communiqué aux intéressés. Le travail était terminé le 20 février, travail important qui permettait surtout de déblayer les questions dogmatiques. Mais il était difficile d'accorder le nouvel Index avec celui de Paul IV et, comme le temps manquait pour arrêter un règlement pratique et définitif, les légats présentèrent le 24 le décret *De delectu librorum*, le concile y faisait simplement appel aux accusés, les invitant à rentrer dans le giron de l'Église, leur promettant toute garantie s'ils désiraient discuter avec ses théologiens les points que la congrégation de l'Index avait reconnus répréhensibles. Quant au sauf-conduit, dont le texte n'était pas encore suffisamment au point, il serait publié dans une congrégation générale et aurait la même valeur que s'il avait été arrêté en session.

4. *La XVIIIe session* (26 février 1562). — La congrégation préparatoire à la session du 26 eut beaucoup de peine à fixer la date de la XIXe session. L'évêque de Fünfkirchen, au nom de l'empereur, avait demandé un délai de trois mois. Les légats obtinrent un compromis, avec la date du 14 mai, jeudi après l'Ascension.

La XVIIIe session se tint le jeudi 26 février avec cent trente-cinq définiteurs, plus de cinquante théologiens et deux ambassadeurs laïcs. Il y eut d'abord l'inévitable conflit de préséance entre l'ambassadeur du Portugal et celui de Hongrie et l'on dut patienter deux heures avant de commencer la messe. Suivirent les discours et la promulgation du décret *De delectu librorum et omnibus ad concilium publica fide invitandis* : « Le concile a l'intention de renouveler les censures déjà portées, de compléter ces condamnations et il invite tous ceux qui se croiraient en cause à venir se défendre en toute sécurité. » *Conc. Trid.*, t. VIII, p. 355-359.

Après la session, le texte du sauf-conduit fut discuté en plusieurs séances entre canonistes, en prenant pour base le sauf-conduit accordé par le concile de Jules III (session XVe), étendu à la généralité des dissidents. Pour ne pas froisser les dissidents, on y évitait l'appellation d' « hérétiques ». Enfin, pour réserver les droits des inquisitions nationales, on n'y parlait ni de procès, ni de sentence. Le décret faisait simplement appel « à tous ceux qui ne sont pas d'accord avec le concile en matière de foi, qui croient autrement que ce qu'enseigne l'Église romaine ». *Conc. Trid.*, t. VIII, p. 373-374. Adopté en congrégation générale du 4 mars, le décret fut affiché au grand portail de la cathédrale de Trente le 8 mars. Il mentionnait en particulier « ceux de la *Confession d'Augsbourg* » et leur garantissait « toute sécurité d'aller et venir entre le concile et le territoire où ils se croiraient à l'abri de tout danger ». Une cédule annexe étendait ces garanties à toutes les nations chrétiennes. *Id.*, *ibid.*, p. 374-375.

5. *Travaux sur la résidence et la réforme et XIXe session.* — A partir de la XVIIIe session, sans parler des complications venues de l'extérieur, le concile se débat dans d'inextricables difficultés : intrigues, mésententes, procédés dilatoires, désunion entre évêques et même parmi les légats, difficultés qui obligent à des recours constants à Rome. Deux grandes questions de réforme dominent ces débats, la résidence et la réforme générale, et ces questions reviendront sur le tapis jusqu'à la fin du concile.

a) La résidence. — Soutenus par Seripando et même par le cardinal de Mantoue, les Espagnols demandaient que le concile voulût bien définir *le principe du droit divin* de la résidence. Cf. Sušta, *op. cit.*, p. 38-39. Depuis le 7 avril 1562, les Pères discutent sur ce point. Le 14, le groupe des intransigeants est renforcé par l'arrivée de l'évêque de Paris, Eustache Du Bellay. Dans le collège des légats, Simonetta sera bientôt seul à défendre les prérogatives du Saint-Siège. Ce débat sur le principe de l'obligation avait son importance. Si la résidence est de droit divin, l'évêque relève directement de Dieu et ne doit au pape que la subordination que Jésus-Christ lui impose et qui dérive de l'institution canonique. L'Église enseignante est un seul corps, composé de tous les évêques, et cet ensemble réuni en un tout — au concile général, par exemple — est supérieur au pape qui en reste toutefois la tête dirigeante.

Le pape ne pouvait accepter tout cela et, à l'exemple de Jules III, Pie IV mit tout en œuvre pour écarter ce débat dangereux, sans vouloir intervenir lui-même. Dès le 18 mars, il recommandait cette mesure dilatoire. Mais Seripando, appuyé par Mantoue, voulait la discussion immédiate. Le 21 mars, le cardinal Borromée avait accepté que, si l'assemblée ne pouvait esquiver la discussion, on l'affrontât sans hésitation. A la réception de cette lettre (6 avril), la discussion commença, confuse « et manquant de tenue et de discipline ». *Conc. Trid.*, t. VIII, p. 465, note 3. Le 27 avril, Guerrero, avec sa fougue habituelle, entreprit de prouver le droit divin. Le *Pasce oves meas* aurait été dit non seulement à saint Pierre, mais à tout le collège des apôtres. La discussion se prolongea passionnée, orageuse, du 7 au 17 avril en onze assemblées, mettant aux prises deux écoles qui s'acharnèrent à se condamner mutuellement. Pendant une indisposition du cardinal Gonzague, Seripando avait proposé de nommer une commission pour rechercher et rassembler en un sommaire les empêchements à la résidence, afin d'abréger et de simplifier les débats. Certains esprits chagrins accusèrent le légat de vouloir étouffer la dis-

cussion et se plaignirent de son « intolérance ». Seripando ayant protesté de ses intentions droites, l'assemblée s'inclina et accepta de nommer des commissaires : trois Italiens, un Espagnol, un Portugais. Devant ce désarroi, Mantoue, qui avait repris la présidence, demanda le 20 avril un vote par *oui* ou par *non* sur le principe de la résidence. Le résultat aboutit à une sorte de ballottage : sur 141 opinants, 67 étaient pour le droit divin, 33 contre et 38 pour le renvoi au pape. Le premier légat, comptant comme acquis au « droit divin » quelques votes conditionnels, voulut renvoyer à Rome la question en comptant 80 voix contre 61. Cf. Pallavicino, l. XVI, c. IV, p. 1085 sq. Hosius et Simonetta protestèrent avec énergie. On se contenta d'en référer au pape, ce qui fut fait le jour même par l'intermédiaire du théologien Fréderic Pendazio, conseiller intime de Mantoue. Sušta, *op. cit.*, p. 88.

b) La réforme générale. — Ce chapitre avait été entamé, avec aussi peu d'entente et aussi peu de succès. Les légats avaient averti les évêques des différentes nations de réfléchir sur les réformes qu'ils croiraient nécessaires pour leur diocèse ou leur pays et d'en présenter un mémoire. Seripando tira de là des matériaux pour les discussions à venir et condensa ces résultats en 93 articles, cf. Sušta, p. 38-39, qu'il réduisit à 18 puis à 12. A plusieurs reprises, Pie IV avait déclaré qu'il laissait au concile toute liberté de réformer sa cour et sa personne, du moins en ce qui concernait le bien général de l'Église. Les légats se demandaient s'il fallait commencer par cette réforme de Rome ou par une réforme plus générale. Seripando penchait pour le premier parti, estimant que la réforme de l'Église romaine donnerait confiance aux dissidents et aux chrétiens partisans de la réforme. Ses articles, d'ailleurs, embrassaient les deux faces du problème.

Le premier article de Seripando concernait la résidence. Simonetta demanda qu'on le mît à part. Les Impériaux s'y opposèrent : l'affaire resta en suspens. Les art. 10 et 11 concernaient les mariages clandestins; ils furent soumis aux théologiens mineurs. Les autres furent retenus pour le décret de réforme générale. Mais les définiteurs continuaient à rechercher les abus répandus dans leurs diocèses pour compléter et préciser l'ébauche de Seripando. Après Pâques, les prélats espagnols remirent aux légats un certain nombre d'articles de réforme ayant trait à leur pays, en les faisant entrer dans le plan de la réforme générale. Ce premier travail accentua entre Seripando et Simonetta les divergences que nous voyions poindre tout à l'heure. Simonetta, en effet, soucieux de mettre la cour romaine hors de cause, s'efforçait en surchargeant le projet d'amendements locaux, de retarder cette réforme, afin d'en réserver le règlement à une assemblée plus nombreuse et plus capable de déterminer les besoins de la chrétienté; Seripando voulait, en débarrassant le projet de cet entassement de motions disparates, hâter l'heure de la réforme tant romaine que générale. Et, puisque le concile faisait appel au pape pour dirimer la question du principe de la résidence, il attendrait aussi de lui le mot d'ordre sur la question de la réforme générale qui primait tout. Il était temps d'en sortir : en discutant sur la réforme, les Pères s'étaient convaincus qu'il y avait trop de liaison entre les abus de Rome et ceux des diocèses. Les plaintes formulées obligeaient les légats à s'adresser au souverain pontife. En partant pour Rome, le 10 avril, Pendazio fut chargé de porter à Rome, avec la question de la résidence, celle de la réforme. Sušta, p. 78-81.

Pie IV fit transmettre à ses théologiens les desiderata exprimés par les Pères, pour leur faire rédiger un cadre général de réformes, applicables aussi bien à la cour romaine qu'à la chrétienté. Du tout, ils tirèrent 95 articles, qui sont à peu près la reproduction des 93 articles primitifs de Seripando. Une commission de sept cardinaux les avait soigneusement étudiés et Pie IV lui-même y avait ajouté ses observations, réservant les onze derniers qui se rapportaient à la cour romaine. Il laissait aux légats toute liberté en ce qui concernait les autres, avec la seule recommandation de lui soumettre ce qui touchait à sa personne. Le texte dans Sušta, p. 112. Quant au principe de la résidence, Pie IV crut devoir n'intervenir en aucune façon; montrant toutefois son mécontentement à propos de la tentative de définition du droit divin. *Ibid.*, p. 126.

Pendazio rapporta au concile la nouvelle esquisse sur la réforme générale : elle devait servir de thème aux discussions et tout était à recommencer. Cette esquisse touchait à la plupart des problèmes que soulevait la réforme des abus : la discipline, les sacrements, les indulgences, l'Inquisition, même les jeux publics, comme les courses et les combats de taureaux.

Finalement, après entente avec l'ambassadeur de Philippe II, la XIXe session eut lieu le 14 mai : on se contenta d'y renvoyer à plus tard les décisions sur les points de dogme et de discipline, qu'on se proposait d'approfondir davantage, avant de les promulguer. Plusieurs ambassades nouvelles, Florence et Venise notamment, s'étant présentées, il y eut huit ambassadeurs, dix nobles, soixante et un théologiens et cent soixante-trois Pères. La session suivante fût fixée, selon le désir des Impériaux, au 4 juin.

6. *Crise au concile et XXe session* (4 juin 1562). — D'après le programme tracé par les légats le 11 mai, la session suivante avait pour unique objet le décret de réforme qui était sur le métier. Dès le 12 était distribué un texte nouveau, refondu par la commission au moyen des matériaux que Pendazio avait rapportés de Rome. Il n'était plus question de définition du droit divin de la résidence. Par ses actes à Rome, le pape avait montré le chemin qu'il s'agissait de suivre. Ses réformes profondes : port de l'habit ecclésiastique, réformes des services curiaux, daterie et pénitencerie, préparaient l'œuvre du concile. Mais les résistances que ces actes rencontraient jusque chez les cardinaux frustrés de leurs revenus — Farnèse perdait 5 000 ducats par an! — encourageaient les divisions, les coteries jusqu'au sein du concile, dont la crise s'aggrava au point que Pie IV dut intervenir à nouveau pour empêcher l'échec de l'assemblée, sa rupture ou l'aveu de son impuissance.

La discorde était envenimée surtout par les indiscrétions de langage et de correspondance auxquelles certains prélats se laissaient aller et Simonetta lui-même n'était pas sans reproche de ce chef. Sa fonction était si délicate! Il allait jusqu'à réclamer la nomination de nouveaux légats! Mantoue, en acceptant le débat sur le droit divin, n'ouvrait-il pas en effet la porte à l'erreur de la supériorité du concile sur le pape? Sur les craintes de Rome à ce propos, voir Sušta, p. 126. Il insistait aussi sur la nécessité d'envoyer au concile un renfort d'évêques italiens disposés à soutenir la cause du pape, afin d'y avoir la majorité.

Il fut donc vraiment question à Rome du rappel de Mantoue ou tout au moins de l'envoi à Trente du cardinal-évêque Cicada, qui aurait eu la préséance sur Gonzague. Celui-ci envoya (16 mai) une lettre justificative à Borromée et le prévint qu'il s'en irait dès l'arrivée de Cicada, ne pouvant passer au second rang après avoir présidé le concile. Rectifiant les exagérations de Simonetta et de ses adversaires, il présenta une franche apologie. Sans doute, il avait accepté de discuter le droit divin de la résidence, mais c'était comme moyen d'assurer efficacement la résidence et pour compléter le décret adopté sous Paul III. Il ré-

duisait ses divergences avec Simonetta à de simples détails. Le collège des légats se justifia pareillement. Cf. Sušta, p. 150-153. Si quelque diversité d'opinions existait entre eux, il y avait parfaite entente et bonne volonté de servir Sa Sainteté. Seripando s'était déjà justifié personnellement.

Mais l'intervention de Pie IV avait souverainement déplu aux partisans du droit divin et, plus que jamais, les Espagnols s'entêtèrent à en demander la définition. Certains évêques étaient indignés des rapports défavorables portés à Rome contre eux : ce fut à grand' peine qu'on empêcha Guerrero, archevêque de Grenade, et la majorité des évêques d'Espagne d'élever une protestation solennelle à ce sujet. Les affaires s'embrouillèrent davantage encore quand, le 18 mai, se présenta l'ambassadeur français de Lansac, qui ne faisait pas de mystère qu'il venait défendre le droit divin des évêques et s'opposer à la continuation des travaux du concile. En ceci, il rejoignait les Impériaux et, avec eux, les agents français exigeaient, par égard pour les calvinistes, en pleine guerre civile, qu'on recommençât tout et qu'on remît les débats au jour où le concile serait vraiment général. Sušta, p. 157-158; 162-163; 176-177. A leur avis, il fallait convoquer la reine d'Angleterre; le 26 mai, ils avertirent qu'au cas où le concile continuerait, ils partiraient immédiatement. Le nonce Delfino confirmait cette décision et, surenchérissant, le cardinal de Trente ajoutait qu'en ce cas il ne répondait plus de la sécurité du concile. *Ibid.*, p. 164-165, 166. Devant ces difficultés, les légats songèrent à gagner du temps et décidèrent de proroger la session avec une simple déclaration ajournant tout décret à la XXIe session qui se tiendrait en juillet. Les Espagnols acceptèrent et Lansac ne s'opposa plus à la continuation des travaux, pourvu qu'on retardât le plus possible les définitions. Le pape se rendit compte qu'il valait mieux laisser le concile courir sa fortune au milieu de ces complications. Ayant obtenu du marquis de Pescara de reporter à plus tard la déclaration sur la « continuation » du concile, les légats n'avaient plus d'obstacle à la tenue de la XXe session. Le 4 juin, sous la présidence de Seripando, Mantoue étant malade, en présence de cent-soixante-sept Pères, vingt-huit théologiens et onze ambassadeurs, fut lu le décret de prorogation qui, à lui seul, faisait toute la matière de la session. La session suivante, fixée au 16 juillet, aborderait tant le dogme que la réforme. Des réserves furent faites, demandant encore la définition du droit divin de la résidence et une déclaration immédiate de la « continuation » du concile. Une voix de majorité contre ces réserves sauva la situation.

3° *Autour de la XXIe session* (16 juillet 1562). — 1. *Continuation et apaisement des difficultés.* — Dès la congrégation générale du 6 juin, le cardinal de Mantoue, qui avait repris la présidence, tenta de remettre en marche les travaux prévus pour la XXIe session : les articles laissés sur l'eucharistie et les chapitres de réforme. Mais déjà les oppositions et les divisions reparaissaient; la définition du principe de la résidence était remise en question par l'archevêque de Grenade et celui de Braga, soutenus par la majorité des Espagnols et même par l'archevêque de Prague. L'archevêque de Raguse précisa la position des défenseurs du droit divin : « La définition sollicitée ne préjudicie en rien à l'autorité du pape; personne ne révoque en doute le pouvoir qu'il a de disposer des évêchés et des bénéfices : le concile devrait même lancer un anathème contre ceux qui le limiteraient. Une telle définition, jointe au sacrement de l'ordre, ferait, avec les articles de réforme, une matière suffisante pour la session suivante ». *Conc. Trid.*, t. VIII, p. 536-537. Trente et un évêques, partisans du droit divin, soutenus par de Lansac, adressèrent au Saint-Père un mémoire en vue d'établir la légitimité de ce droit, tout en se défendant de vouloir amoindrir les prérogatives du Saint-Siège. Ils réclamaient de plus liberté pleine et entière de présenter et de discuter des motions. Au même moment, l'empereur faisait remettre aux légats, par l'intermédiaire de l'archevêque de Prague, un mémoire sur la réforme *in capite et in membris* (dont Pie IV avait déjà eu connaissance avant l'arrivée à Rome de Pendazio, voir ci-dessus) avec de nouvelles instances pour faire reprendre en leur entier les discussions dogmatiques, par égard pour les luthériens; en attendant, le concile s'occuperait uniquement de réforme. Les légats obtinrent que le mémoire de l'empereur ne fût pas présenté au concile et prièrent l'archevêque qui se rendait à Prague d'intervenir auprès de Ferdinand pour qu'il atténuât ses exigences. Sušta, p. 190-191. De toutes ces difficultés, il fallait que le pape fût informé. Les légats choisirent, pour être leur interprète auprès de Pie IV, Léonard Marini, archevêque de Lanciano, qui devait également attirer l'attention du pape sur les troubles que causait au concile le problème de la résidence et sur les inquiétudes qu'y semaient les bruits persistants de dissolution. A ces préoccupations s'ajoutaient des difficultés d'ordre matériel que provoquait la venue prochaine des prélats français et allemands. Le transfert du concile semblait désastreux; sa séparation, avant d'avoir fait quelque chose, plus regrettable encore. Il fallait qu'avant sa dissolution le concile eût réalisé les deux points de son programme : condamnation des hérésies, réforme sérieuse. En ce qui concerne la résidence, les légats proposaient d'en faire discuter le principe par les théologiens mineurs, puis de la décider à la majorité des suffrages; ou bien, la supposant acquise, d'en régler l'application par un décret. Enfin, l'archevêque devrait justifier près du Saint-Père les légats et le concile sur tous les reproches que la cour de Rome leur faisait et le cardinal de Mantoue affirmait solennellement que tous les membres du concile étaient prêts à faire front, si les Français se permettaient de soulever le doute de Gerson : *An concilium sit supra papam.* Sušta, p. 185-190.

Le 15 juin, l'archevêque de Lanciano arrivait à Rome. Mais Pie IV avait pris les devants. Dès la deuxième quinzaine de mai, il avait envoyé à Trente l'évêque de Vintimille, Carlo Visconti, chargé d'instructions qui devaient être tenues secrètes en raison des négociations délicates à poursuivre dans l'Italie du Nord en faveur du gouvernement des Valois : ce qui, indirectement, favoriserait le succès du concile. Visconti devait tout d'abord arrêter le débat sur la résidence, puis ramener la paix et la concorde entre les légats; il avait de multiples recommandations adaptées aux personnes, aux situations, aux circonstances. Quand il arriva, le 14 juin, la situation était tellement embrouillée qu'il dut aller de l'un à l'autre pour morigéner, discuter, expliquer, servir d'intermédiaire. Les trois légats principaux ne se rencontraient même pas en privé et ne se parlaient que par nécessité de service!

Le 19 juin, Visconti joignit Mantoue : une explication franche eut lieu. Tout en montrant au cardinal que le pape pouvait se plaindre que, depuis des mois, son concile, convoqué au prix de tant de peines, n'eût encore rien fait, l'évêque de Vintimille sut apaiser le légat. Le 23 juin, tout était remis en question : le jeune cardinal François Gonzague informait son oncle que le pape, influencé par Simonetta, aurait déclaré qu'il remplacerait le premier légat! Sans attendre confirmation de ces racontars, Mantoue dépêcha à Rome son confident Arrivabene pour renouveler sa démission. Il n'y avait d'autre fondement à ce bruit qu'un procès entre les Rovère, apparentés aux Gonzague, et les Farnèse; et ceux-ci voulaient éloigner de Rome le cardinal Cicada, principal juge du procès. Le

procès d'Arrivabene et sa mission achevèrent de jeter le désarroi dans les esprits : on entrevoyait déjà la dissolution du concile.

Heureusement l'archevêque Marini était encore à Rome. Au reçu des communications d'Arrivabene, Pie IV fit partir pour Trente l'archevêque de Lanciano, muni d'une lettre autographe dans laquelle, sans faire allusion aux événements récents, le pape invitait aimablement le premier légat à continuer son service comme par le passé, selon le même programme, lui promettant son concours et ses bons offices. Dès son arrivée (11 juillet), l'archevêque faisait des promesses analogues et donnait les mêmes encouragements au collège des légats, leur demandant seulement d'ajourner le débat sur la résidence et de continuer le concile pour le mieux.

La situation se détendait. Elle s'était d'ailleurs déjà améliorée le 9 juillet au retour de l'archevêque de Prague, porteur d'une lettre où l'empereur atténuait ses exigences. Le 18 juillet, des lettres de Philippe II mettaient en déroute la coalition espagnole, le roi catholique dissuadant les prélats de dresser une protestation au sujet de la résidence; il n'insistait plus pour que la « continuation » du concile fût déclarée; il lui suffisait que les débats fussents poursuivis.

Ces puissantes interventions, dues sans doute à la diplomatie de Pie IV, simplifièrent la besogne de Visconti; ce fut la réconciliation de Mantoue et de Simonetta et, ce qui valait mieux encore, la reprise des travaux. Quand Arrivabene se présenta le 6 août, l'incident de la démission était clos.

2. *Reprise des travaux.* — Les chaleurs incitaient les Pères à demander des congés, Pie IV appuya les légats de son autorité pour ne permettre que les absences indispensables. La préparation de la XXIe session comportait les articles réservés sur l'eucharistie et, partant, l'usage du calice et les chapitres de réforme.

a) Articles réservés sur l'eucharistie. —Voir le résumé des travaux à EUCHARISTIE, t. V, col. 1337-1340. — Le 27 juin les ambassadeurs impériaux réclamaient la concession du calice à certaines régions de la Bohême et de l'Autriche. Les instances du duc de Bavière se joignaient à celles de l'empereur. Pie IV était d'ailleurs déjà saisi de ces demandes depuis le mois de mars et les avait renvoyées au concile. Une commission de quatre prélats jouissant d'une réputation méritée de science et d'indépendance (les archevêques de Rossano et de Lanciano, les évêques de Modène et de Rieti) fut chargée d'examiner la question. Elle établit les conditions dans lesquelles le concile pourrait, d'entente avec le pape, concéder l'usage du calice. Mais la discussion générale qui s'ouvrit le 30 juin révéla une telle disparité d'avis qu'il parut impossible d'aboutir à une décision pratique. Le concile admettait bien le principe que l'Église peut permettre l'usage du calice, mais les divergences portaient sur les cas concrets. Seripando et Simonetta inclinaient vers une concession large; les autres légats voulaient en restreindre l'application aux seuls Allemands et aux États de la maison d'Autriche. Les évêques indépendants et les Espagnols s'efforçaient d'enterrer l'affaire dans des discussions interminables. Nonobstant les insistances de la dernière heure, les légats maintinrent la date fixée pour la session. Deux évêques, inspirés par Simonetta, avaient suggéré une combinaison selon laquelle, au décret sur la communion, on ajouterait simplement que le concile avait le pouvoir d'accorder le calice et de régler, d'accord avec le pape, les conditions de cette concession. Sušta, p. 230. Les légats acceptèrent ce biais : une note compléterait le décret et se bornerait à constater que les deux articles concernant le calice resteraient à la disposition du concile et seraient examinés ultérieurement (8 juillet).

b) Réforme. — En attendant le décret de réforme générale, il convenait de publier le décret préparé par Seripando et réduit à neuf articles. Voir ci-dessus, col. 1455. Le 15 juillet, la discussion fut reprise. Les huit premiers chapitres furent approuvés avec quelques retouches. Sur le dernier, la bataille fut sérieuse : les quêtes d'indulgences avaient été à l'origine de la révolution protestante et le concile y attachait grande importance. Tout le monde était d'accord pour faire disparaître les abus; mais on différait sur les remèdes à employer. N'était-ce pas atteindre les ordres mendiants que de proscrire les quêtes? Le décret se bornerait donc à charger l'Ordinaire de la publication des indulgences et autres grâces spirituelles, ainsi que de l'emploi des aumônes d'après leur destination. Quant à la simonie qui se cachait sous de multiples procédés employés pour extorquer de l'argent à propos d'ordinations, de sacrements, de pèlerinages, il faudrait distinguer entre véritable simonie et ce qui n'était qu'accommodements par lesquels certaines chrétientés et communautés arrivaient à vivre péniblement.

3. *La XXIe session.* — Après avoir passé outre à un scrupule de Salmeron et de Torrès (Turrianus) sur le sens de *Bibite ex eo omnes* et de quelques autres textes apportés en faveur de la communion sous les deux espèces, le concile approuva les deux décrets, communion et réforme. *Conc. Trid.*, t. VIII, p. 698-700.

a) Décret sur la communion. — Texte et commentaire des trois premiers chapitres à COMMUNION, t. III, col. 552 sq.; 567-569. Le chapitre IV rappela qu'avant l'âge de raison les petits enfants ne sont tenus par aucune nécessité à communier; ils ont par leur baptême la filiation adoptive et leur âge les met dans l'impossibilité de perdre la grâce des enfants de Dieu. Il ne faut pas pour autant blâmer l'ancien usage contraire, observé dans plusieurs Églises : il suffit d'admettre que cet usage n'a pas été introduit en raison d'une nécessité pour leur salut. Quatre canons se rapportent à ces quatre chapitres. Voir Denzinger, n. 930-937. Textes latins et tr. fr. avec commentaires dans Michel, p. 411 sq.

Le décret ajoutait que deux autres articles étaient réservés à un autre moment, aussi proche que possible, pour être examinés et définis : 1. Les raisons pour lesquelles la Sainte Église catholique a été amenée à communier les laïques ou même les prêtres non célébrants sous la seule espèce du pain doivent-elles être retenues au point de supprimer l'usage total du calice? 2. Pour des raisons de convenance, conformes à la charité chrétienne, l'usage du calice peut-il être concédé à quelque nation ou royaume, et quelles sont ces raisons? *Conc. Trid.*, t. VIII, p. 687.

b) Décret de réforme. — Un vote quasi unanime (7 abstentions) promulgua le décret de réforme en neuf chapitres : 1. Les évêques conféreront les ordres gratuitement; les lettres dimissoriales et testimoniales seront délivrées sans taxe au profit des évêques et de leurs familiers; seuls les notaires pourront recevoir la taxe fixée par la coutume; 2. Devront être écartés des saints ordres ceux qui n'ont pas de quoi vivre; 3. On augmentera les distributions quotidiennes insuffisantes; la coutume de ne rien donner ou de n'accorder que le tiers des fruits à ceux qui ne résident pas est à approuver, la contumace des absents doit être punie; 4. Il faut un nombre suffisant de prêtres pour l'administration des sacrements; raisons d'ériger des paroisses nouvelles; 5. Dans les cas où le droit l'autorise, les évêques peuvent faire des unions perpétuelles de paroisses; 6. Aux recteurs incapables on adjoindra des vicaires idoines, auxquels une partie des revenus sera attribuée; ceux qui persévéreront à vivre d'une manière scandaleuse seront privés de leur bénéfice; 7. Les évêques transféreront à une autre église

les charges et revenus d'une église ruinée et irréparable; les autres églises endommagées seront réparées; 8. L'évêque visitera chaque année les monastères en commende dans lesquels n'est pas en vigueur l'observance régulière ainsi que les bénéfices curiaux et non curiaux, séculiers et réguliers; 9. Les collecteurs d'aumônes seront supprimés quant à la fonction et quant au nom; les Ordinaires sont chargés de publier les indulgences et autres grâces spirituelles et deux membres du chapitre seront désignés pour recevoir les aumônes. Tr. fr. du texte dans Michel, p. 420-424.

4° *Autour de la XXIIe session* (17 septembre 1562). — L'opposition étant désarmée par l'attitude de Philippe II et la paix étant scellée entre Mantoue et Simonetta, le concile pouvait travailler rapidement. Mais les trente et un évêques qui avaient envoyé une adresse à Pie IV concernant le principe de la résidence attendaient toujours une réponse qui ne leur fut remise que le 19 juillet. Le pape les louait d'avoir plaidé selon leur conscience le droit divin; mais il ne s'engageait pas et, une fois de plus, Visconti les engagea à laisser tomber cette controverse inutile et dangereuse. Les légats s'employèrent donc à faire avancer les discussions pour préparer le décret de la messe et celui sur la réforme. Au décret *De sacrificio missæ* devait être annexé un décret sur les abus dans la célébration des saints mystères.

1. *Préparation du décret De sacrificio missæ.* — Une première délibération avait eu lieu en 1551-1552, voir col. 1445, et MESSE, t. x, col. 1113-1118. La discussion reprise en juillet 1562, ne fut close que le 13 septembre, deux jours avant la XXIIe session. Voir le développement des délibérations à MESSE, col. 1118-1126.

2. *Délibérations sur les abus.* — Dans l'intervalle des délibérations dogmatiques, la commission de sept prélats nommés pour s'occuper des abus relatifs à la messe poursuivit sa tâche. Du 24 juillet au 17 septembre le décret fut préparé. Voir MESSE, col. 1126-1127.

3. *La question de l'usage du calice.* — Cette question avait été reprise par les Impériaux dès le 19 juillet et le pape désirait que le concile satisfît sur ce point l'empereur. L'évêque de Fünfkirchen et l'archevêque de Prague insistèrent également à plusieurs reprises. Le 22 août, Mantoue soumit la proposition à l'assemblée, plaida la cause de l'empereur et fit lire un projet de décret sur lequel les Pères auraient à donner leur avis pour le 28. L'évêque de Fünfkirchen sollicitait la concession pour tout l'empire. Mais jusqu'où s'étendait l'empire? Il précisa qu'il s'agissait des pays de langue allemande, en y enclavant les États héréditaires. Aussitôt les Espagnols réclamèrent une exception pour la Germanie inférieure, où régnait leur maître. Le concile était d'autant plus embarrassé que les Impériaux menaçaient de se retirer si l'on ne concluait pas rapidement. La discussion, tiraillée en tous sens, se prolongea du 28 août au 6 septembre. Voir les détails de la controverse dans *Conc. Trid.*, t. VIII, p. 786, 899-906; cf. Pastor, t. XV, p. 247, 252. Laynez, qui parla le 6 septembre, fut le seul qui fit avancer quelque peu la question, sans toutefois fixer la majorité. *Conc. Trid.*, t. VIII, p. 878-898. En conclusion de son long exposé, il déclara intangible le décret du concile de Constance, cf. Denz.-Bannw., n. 626, qui interdisait l'usage du calice, précisément parce que les Bohémiens l'avaient proclamé de droit divin. Ils avaient abusé de la concession que leur en avait faite le concile de Bâle, n'avaient pas tenu leurs promesses et rempli les conditions posées à l'octroi du privilège. L'orateur apporta des faits précis qui impressionnèrent le concile. Les *vota* des Pères sont « un curieux monument des dispositions et des manières de voir qui divisaient alors l'Église enseignante, depuis un siècle et plus que ce problème, qui nous semble aujourd'hui de peu d'importance, passionnait, bouleversait même la chrétienté. Sur cent soixante-cinq Pères qui donnèrent leur avis, un certain nombre, de vingt à trente, pouvaient être considérés comme s'abstenant, soixante seulement se prononcèrent pour la concession et encore trente et un sous la réserve de laisser le pape juge en dernier ressort; vingt-quatre étaient d'avis de retourner les pétitions à leurs auteurs; quatorze, de les ajourner; quarante-huit les repoussaient; enfin dix-neuf admettaient celles de Bohême et de Hongrie seulement ». Richard, p. 719.

Ce résultat ne comportait qu'une conclusion : renvoyer l'affaire au pape. Pour consoler Draskovič et l'ambassadeur de Thun, Mantoue présenta une formule de concession limitée; mais, à la congrégation du 15 septembre, elle fut rejetée par 79 voix contre 69. On rédigea donc un décret de renvoi au pape, décret voté par 97 voix contre 37, 14 abstentions et une vingtaine d'absents.

4. *La réforme.* — Simonetta avait compulsé les projets de réforme soumis soit au bureau, soit au pape, les mémoires des Espagnols et des Portugais et celui de l'empereur. Cf. Šušta, p. 229. Il en tira un décret en quatorze chapitres qui portaient sur les questions les plus diverses : la vie cléricale, la gestion des diocèses, le service divin, les dispenses, la justice épiscopale, les œuvres pies et leur administration, etc... Les trois premiers chapitres furent abandonnés. Les onze autres furent examinés en congrégation générale le 1er septembre. L'agitation habituelle pour empêcher la proclamation de la doctrine sous le prétexte de faire avancer la réforme, reprit alors de plus belle. Voir Richard, p. 724-728. Néanmoins la majorité tint bon et le 16 septembre la congrégation préparatoire adoptait rapidement, et par simple *placet*, le décret de réforme. Il offrait l'avantage d'ajouter quelques points aux règlements antérieurs, de compléter celui de la précédente session et entrait dans beaucoup de détails, ainsi qu'on peut en juger par une analyse même superficielle.

5. *La XXIIe session.* — Elle s'ouvrit le jeudi 17 septembre, à sept heures, avec cent quatre-vingt-trois Pères, neuf ambassadeurs et trente-quatre théologiens. Le décret dogmatique souleva quelques réserves au sujet du can. 2 de la part de six évêques seulement. Cinq Pères formulèrent leurs réserves sur les chapitres de réforme. Quant au décret sur le calice, trente-quatre refusèrent leur *placet* et une dizaine apportèrent des restrictions.

a) Le décret dogmatique. — Il comporte un prologue et huit chapitres, un préambule aux canons et neuf canons. Le sens des chapitres et des canons, sinon toujours le texte complet, avec le commentaire approprié, a été donné à MESSE, col. 1128-1139. Texte intégral dans *Conc. Trid.*, t. VIII, p. 959-963; avec tr. fr. dans Michel, p. 440-456.

b) Le décret « De observandis et vitandis in celebratione missæ ». — Les passages importants et leur commentaire à MESSE, col. 1139-1141. Texte intégral dans *Conc. Trid.*, p. 962-963; avec tr. fr. dans Michel, p. 456-459.

c) Le décret « super petitione concessionis calicis », très bref, ne fait que reprendre les deux questions qui avaient été posées, pour en renvoyer la solution au pape. Texte dans *Conc. Trid.*, p. 968; avec tr. fr. dans Michel, p. 465-466.

d) Le décret de réforme. — Il comprenait, avons-nous dit, onze chapitres : 1. Le premier, intitulé « règles portées sur la vie et l'honnêteté des clercs », leur indique les vertus à pratiquer, les fautes à éviter, les dangers à fuir, ainsi que les sanctions dont les Ordinaires doivent frapper les délinquants; 2. Quelles conditions sociales et canoniques sont requises chez les candidats

aux églises cathédrales (à l'épiscopat)? 3. Établissement des distributions journalières à prendre sur le tiers de tous les revenus; à qui doit revenir la part des absents? Cas d'exceptions prévus; 4. Ceux qui n'ont pas encore un ordre majeur n'ont pas voix au chapitre dans les églises cathédrales ou collégiales. Quel service doivent fournir ceux qui y sont attachés? Qui devra désormais y être attaché? 5. Les dispenses hors de la curie romaine, doivent être confiées à l'évêque et examinées par lui; 6. Les dispositions testamentaires ne peuvent être changées qu'avec circonspection; 7. On confirme les dispositions du c. 3, *Romana, in VI°;* 8. Les évêques doivent être les exécuteurs des dispositions pieuses de tous et visiter les lieux pieux quels qu'ils soient, sauf s'ils sont sous la protection immédiate des rois; 9. Les administrateurs des lieux de piété quels qu'ils soient doivent rendre compte à l'Ordinaire, à moins que la fondation ne prévoie différemment; 10. Les notaires épiscopaux sont eux-mêmes soumis à l'examen et au jugement des évêques; 11. Peines dont sont frappées les usurpateurs des biens des églises et des lieux pieux. Texte dans *Conc. Trid.*, t. VIII, p. 965-968; tr. fr. dans Michel, p. 460-465.

5° *Travaux et tribulations du concile.* — Il semblait que le concile dût désormais progresser normalement vers sa conclusion : il n'en était rien. Il va connaître, de septembre 1562 à mars 1563 des tribulations telles que son existence parut derechef mise en cause!

1. *Avant l'arrivée du cardinal de Lorraine.* — Tandis que les légats soumettaient (18 septembre) aux théologiens sept articles *De sacramento ordinis*, ils envoyaient à Rome un projet de réforme en 33 articles, dressé par Simonetta et ses conseillers ordinaires, en utilisant les matériaux venus de divers côtés et même le mémoire de l'empereur, dont le pape, après des hésitations, leur avait recommandé d'extraire tout au moins *i capi trattabili.* Les difficultés surgirent tant à propos de l'ordre que du projet de réforme, sans compter les conflits perpétuels de préséance.

Sur le sacrement de l'ordre, les Espagnols, sauf de rares exceptions, faisaient bloc pour ressusciter la question du droit divin de la résidence sous une forme nouvelle, le droit divin de l'institution des évêques. Cf. ORDRE, t. XI, col. 1351 sq. Déjà, le 25 septembre, les archevêques de Grenade, Braga, Messine et l'évêque de Ségovie avaient pris les devants en présentant ce canon : *episcopos esse jure divino sacerdotibus superiores.* Sušta, p. 359. Ségovie affirmait même que, dans le concile de Jules III, on avait préparé la définition : *episcopos esse jure divino institutos* et qu'il avait donné son *votum* en ce sens. Il fallut que Massarelli rétablît la vérité : le canon avait bien été préparé par les commissaires mais n'avait jamais été soumis au *placet* des prélats. *Conc. Trid.*, t. VIII, p. 142-143. N'importe : un groupe de plus de cinquante Pères soutenait la thèse de Guerrero et le bruit courut que les Espagnols se refuseraient à accepter le décret sur l'ordre si leur point de vue n'était pas adopté. La primauté du pape donna lieu pareillement à des controverses âpres et subtiles. Voir ici PRIMAUTÉ, t. XIII, col. 319-321. Cf. H. Grisar, *Die Frage des päpstlichen Primates und des Ursprungs der bischöflichen Gewalt auf dem Tridentinum*, dans *Zeitschrift für kath. Theol.*, Inspruck, 1884, p. 453 sq.; 727 sq.

Sur le projet de réforme, les ambassadeurs français et les Impériaux unirent leurs efforts pour retarder la marche du concile. Du côté français, l'ambassadeur de Lansac renouvela sa requête, sous forme d'un long mémoire demandant que le concile suspendît ses travaux en attendant l'arrivée des évêques français annoncés pour fin octobre. Pendant cette suspension, les théologiens pourraient creuser la doctrine et les Pères préparer la réforme. Au mémoire étaient joints un certain nombre d'articles élaborés au synode de Poissy et proposés à l'examen du concile. Lansac demandait en outre communication des autres articles de réforme reçus d'ailleurs par les Pères, afin qu'il pût les soumettre à son gouvernement, tout en se plaignant qu'on ne permît pas aux ambassadeurs du roi de France de soutenir les amendements que leur inspiraient les nécessités nationales et les droits et privilèges de leur souverain mineur. Au nom des Impériaux, l'évêque de Fünfkirchen voulait qu'on soumît à la congrégation plénière le mémoire intégral de l'empereur, demandant à son sujet le vote par nation, en choisissant pour chaque pays le même nombre de prélats délégués, ce qui aurait pour résultat de libérer le concile d'une majorité d'Italiens plus ou moins instruits et indépendants. Lansac appuya ces demandes de l'ambassadeur impérial. Les légats objectèrent qu'ils ne pouvaient faire discuter au concile certains articles impériaux, comme le mariage des prêtres, l'abandon des biens ecclésiastiques aux usurpateurs, l'administration des sacrements par des hérétiques notoires. La requête sur le mariage des prêtres avait déjà été présentée le 1[er] mars, *Conc. Trid.*, t. VIII, p. 619-626, et fait scandale. Le jésuite Couvillon, agent impérial, avait dû, en raison du mauvais effet produit, être relevé de ses fonctions d'ambassadeur. La réponse des légats fut reçue des Français *moleste* et provoqua chez les Impériaux un vif mécontentement, *majorem animi commotionem. Ibid.*, t. IX, p. 5, note 2. Ainsi l'opposition française et impériale mettait tout en œuvre pour aiguiller les travaux conciliaires vers la réforme, en laissant la doctrine; les Espagnols s'efforçaient d'entraver les efforts de la commission de réforme, craignant de voir reparaître, à l'un ou à l'autre article, la question de l'usage du calice.

Le détail même des articles de réforme amenait des complications nouvelles. Les légats songeaient à y faire figurer en premier lieu un décret imposant le devoir de la résidence, réprimant les infractions auxquelles ce devoir se heurtait de divers côtés et dont la responsabilité incombait partiellement aux princes. Mais il fallait éviter l'écueil d'une discussion sur le principe. Devant les incertitudes de la procédure, il fallut encore recourir au pape. Pie IV indiqua nettement qu'il fallait simplement prescrire la résidence, avec la sanction des peines et récompenses canoniques proportionnées, pour les manquements comme pour l'observation. L'avenir devait montrer que l'entreprise était difficile. Sušta, t. II, p. 32-33. Le canon 7 condamnait l'erreur affirmant la nullité des ordinations faites sans le consentement du peuple ou de l'autorité civile : protestation des Français qui y virent la négation des traditions ou règlements de l'Église gallicane. Dans le décret sur la résidence, l'évêque espagnol de Lérida (qui faisait partie de la commission) avait inséré une clause réclamée par ses compatriotes, attribuant aux *seuls* Ordinaires la prérogative de pourvoir aux cures et bénéfices inférieurs, contrairement à certaines pratiques de la curie romaine : la clause fut supprimée par Seripando et Simonetta. Volte-face de Lérida qui menaça de revenir au bloc espagnol mené par Guerrero. Pie IV s'inquiéta. Des mesures coercitives furent prises, tout au moins contre un ou deux évêques d'une indépendance trop bruyante. La mauvaise impression produite par ces interventions persuadèrent au pape de ne pas récidiver. Voir les documents dans Richard, p. 753-755.

Si la majorité acquit une voix nouvelle et sérieuse en la personne de l'évêque de Przemisl, ambassadeur polonais, arrivé le 14 octobre, elle eut par contre à regretter la perte de plusieurs prélats remarquables, entre autres l'évêque de Csanad (Hongrie), Jean de

Kolosvary (10 novembre), l'évêque de Lettere, Pantusa, l'archevêque de Naxos, Sébastien Lecavalla.

2. *Le cardinal de Lorraine et les Français au concile.* — Le cardinal Charles de Guise, archevêque de Reims, avait fait annoncer sa venue dès le 19 septembre; mais, avant de faire son entrée à Trente, il avait fait négocier avec le Saint-Père, par François de Belliers, abbé de Manne, le mode et des détails importants de son rôle au concile. Sušta, t. I, p. 352. Rome voulait avant tout empêcher que le puissant prélat ne groupât, autour de lui et des Français, les opposants pour imposer plus ou moins ses décisions au concile.

L'abbé de Manne s'efforça de tranquilliser le pape : son maître, affirmait-il, n'avait d'autre désir que de sauvegarder l'honneur du Saint-Siège et d'accroître son autorité. Mais il s'agissait de faire reculer la date de la XXIIIe session, fixée au 12 novembre, pour permettre au cardinal d'y prendre part. A l'annonce de l'arrivée prochaine de Lorraine, on se remit fébrilement au travail, tant à Rome qu'à Trente, sur la question de la réforme de la curie ou de l'Église, pour enlever l'initiative au cardinal français ou du moins l'empêcher de faire cette réforme à sa façon. Déjà le décret sur la résidence amorçait d'autres décisions; on y avait pris en considération aussi bien les articles du colloque de Poissy que ceux de l'empereur et ceux de l'ambassadeur portugais. Un projet de vingt articles avait déjà pris corps et ce projet était soumis, le 3 novembre, aux agents impériaux. *Conc. Trid.*, t. IX, p. 110, note 5. Comme tout cela, y compris le décret sur le sacrement de l'ordre, n'était pas au point, il n'y eut, au concile, aucune difficulté à reporter la session. *Ibid.*, p. 147. Le vendredi 13 novembre, le cardinal paraissait aux portes de Trente, à la tête de seize évêques, de trois abbés et de trente théologiens, chiffres qui passèrent, le 16 novembre, à vingt-sept évêques, cinq abbés, généraux et procureurs d'ordre. Cf. Prat, *Histoire du concile de Trente*, t. II, p. 193-194. Les préparatifs pour la solennité de la réception des Français absorbèrent plusieurs journées, immobilisèrent les discussions : rien ne fût prêt pour la session reportée au 26 novembre. Il fallut encore la reculer.

En attendant, les légats mirent tout en œuvre pour gagner le cardinal de Lorraine à la cause du concile; Seripando se rendit vite compte qu'on n'y arriverait qu'avec beaucoup de tact et de ménagement. L'ancien nonce en France, homme de confiance des Guises, Sébastien Gualtieri mit en garde le cardinal contre les manœuvres des Espagnols et ne lui laissa pas ignorer qu'on attendait de lui qu'il fût l'arbitre des partis, le conseiller des légats, « une sorte de légat surnuméraire, jusqu'à ce que la nomination lui en vînt de Rome ». Richard, p. 765. Le 23 eut lieu la réception solennelle, devant deux cent cinq Pères, avec force démonstrations d'honneur de la part des légats eux-mêmes et en présence de tous les ambassadeurs. Les discours furent ce qu'on devait en attendre en pareille circonstance, pleins de promesses, de protestation de fidélité au Saint-Siège, de compliments de part et d'autre; mais Lorraine ne manqua pas de faire un tableau sombre des malheurs de la France, en appelant de tous ses vœux une réforme nécessaire. Et il fallait établir cette réforme « en restaurant l'ancienne discipline, basée sur l'Écriture sainte, les décrets des conciles et les ordonnances des papes ». *Conc. Trid.*, t. IX, p. 168, note 2.

3. *Nouvelles difficultés au cours des travaux.* — La multiplication des évêques entraînait la multiplication des embarras. Les travaux, arrêtés pendant trois semaines en raison de l'arrivée des Français, reprenaient avec lenteur. Certains évêques se demandaient pourquoi les légats laissaient l'assemblée se débattre dans des discussions sans fin; d'autres les soupçonnaient de faire traîner les choses en longueur pour éviter une décision préjudiciable aux prérogatives pontificales. Les légats, de leur côté, manifestaient leur lassitude et les Espagnols ne cessaient de revenir sur le point qui leur tenait à cœur. Et l'hiver, tout proche, s'annonçait rude.

Le 27 novembre les évêques espagnols de Ciudad Rodrigo et de Guadix, toujours à propos du droit divin des évêques, mirent le feu aux poudres, par des discours où la convenance due aux légats et les droits de la vérité n'étaient guère respectés. Celui de Guadix surtout provoqua dans l'assemblée une scène scandaleuse, où s'entrecroisaient les injures. *Conc. Trid.*, p. 194 et note 3; cf. Sušta, p. 466-467. Le cardinal de Lorraine manifesta hautement son indignation. Les évêques espagnols, même ceux qui n'étaient pas de l'opposition antiromaine, prirent le parti de leurs compatriotes. Pie IV, prévenu, dut envoyer à Philippe II un véritable réquisitoire contre les prélats les plus turbulents. Sušta, p. 465. Le 2 décembre, le cardinal de Mantoue admonesta sévèrement les auteurs du tapage, *Conc. Trid.*, t. IX, p. 196-198, les menaçant, en cas de récidive, de lever la séance : « L'assemblée, conclut-il, doit à la chrétienté réparation du scandale qu'elle vient de donner, par une session prochaine bien remplie. » Et il proposa la date du 17 décembre. Le cardinal de Lorraine prit la parole, approuvant en substance Mantoue, protestant derechef contre la séance scandaleuse et demandant, pour l'avenir, des sanctions. Guerrero, de Grenade, excusa son suffragant de Guadix, et l'archevêque de Prague dissuada les légats de lever les séances tumultueuses; ce serait une nouvelle perte de temps. *Conc. Trid., ibid.*; cf. Sušta, p. 99.

Les Espagnols n'en avaient pas fini avec leur intransigeance. Le 3 décembre, la discussion reprit encore sur le droit divin des évêques, ce qui provoqua derechef quelques propos fâcheux, même à l'adresse du pape, au point que Simonetta craignait que les hérétiques ne s'armassent de la thèse espagnole pour légitimer les pouvoirs qu'ils confèrent à leurs pasteurs sans s'inquiéter du pape. A Pierre Canisius, il écrivait (février 1563) : « Certains disent du pape des choses que nous aurions plutôt attendues des Saxons (luthériens) que des fils de notre mère (l'Église). » *Conc. Trid.*, t. IX, p. 163, note 1. Le 4 décembre, le cardinal de Lorraine intervint dans le débat et, à sa suite, les évêques français, tous opinant, d'une manière plus ou moins accentuée, dans le sens du droit divin, et même, pour l'un ou l'autre, de l'indépendance des évêques. Le 7 décembre, Laynez terminait les débats par un bon exposé mettant les choses suffisamment au point. Voir ORDRE, t. XI, col. 1353. Deux cent-quinze Pères avaient parlé, mais les opinions étaient si complexes, si embrouillées qu'il était difficile de tirer de ce débat un texte qui fut l'expression d'une vraie majorité.

Les débats sur la résidence ne commencèrent que le 10, sans espoir qu'on pût les terminer pour le 17. La discussion se poursuivit, avec des à-côtés imprévus et des incidents plus ou moins en marge de la question. En une semaine, une soixantaine de Pères avaient parlé. Les fêtes de Noël allaient suspendre les travaux. Le concile décida d'attendre au 30 décembre pour fixer la date de la XXIIIe session. Dès le 16, une solution moyenne semblait se dessiner, proposée par l'évêque de Capo d'Istria. Si la résidence n'est pas de droit divin, du moins le pape peut de droit divin l'imposer aux évêques. Sušta, t. II, p. 128. Malheureusement l'évêque gâta sa cause par des écarts de paroles et surtout par son irrévérence à l'égard du cardinal français. Il fallut que Gualtieri, évêque de Viterbe, aimé des Guises, redoublât d'attention pour calmer la mauvaise humeur de Lorraine; il s'efforça de gagner la

confiance des ambassadeurs français et un rapprochement plus sûr encore fut réalisé par le geste habile des légats faisant aboutir à Rome, malgré l'opposition du Saint-Office, la promotion à la métropole de Sens du protégé des Guises, Nicolas de Pellevé, évêque d'Amiens. Sušta, t. II, p. 74, 120. Cf. Pallavicino, l. XIX, c. X, t. III, col. 89-90.

4. *Directives pontificales.* — Les détails qui précèdent montrent en quelle atmosphère se déroulaient les débats conciliaires. A Rome, des accusations parties de l'assemblée, représentaient les légats comme sans énergie, faibles, condescendants envers l'opposition, impuissants à obtenir du concile un travail sérieux. Pie IV n'était peut-être pas loin d'accepter ces suggestions. Il était indispensable que les légats eussent avec le pape et la secrétairerie d'État une explication franche; ils y députèrent Visconti, réservant à Gualtieri de porter les requêtes du gouvernement français, quand elles arriveraient. Deux points surtout se dégageaient des mémoires envoyés à Rome par les légats : nécessité de ménager le cardinal de Lorraine dont l'influence était indispensable à une conclusion heureuse du concile; directives nettes et précises sur les questions débattues, les motions à présenter (le *proponentibus legatis* étant toujours mal supporté) et solution des difficultés soulevées à propos du canon 7 (relatif au droit divin des évêques), point de départ de tous les ennuis. De plus il était évident que la session devait, une fois encore, être reportée à une date ultérieure.

Le 3 janvier, les trois ambassadeurs français vinrent présenter, au nom de leur jeune roi, trente-quatre articles de réforme. D'accord avec Lorraine, les articles furent expédiés à Rome, et Gualtieri partit le 6 janvier. Entre temps, ils furent également soumis à l'examen d'une commission à Trente. Ces articles furent jugés bien moins dangereux que ne le supposait le public. Les évêques français acceptèrent d'ailleurs de bonne grâce d'éliminer de ce programme de réforme ce qui se ressentait trop du gallicanisme. Il n'était plus question de la supériorité du concile sur le pape; on avait abandonné l'idée du mariage des prêtres, pour spécifier simplement qu'au moins les évêques soient ordonnés à un âge assez mûr qui leur facilitât la continence. Avec l'instruction suffisante, le projet requérait des bénéficiers ayant charge d'âmes de sérieuses capacités intellectuelles et morales, la dignité et l'honnêteté de vie; ils devaient instruire les peuples, administrer les sacrements d'une manière suivie. Les réformateurs sollicitaient la suppression des provisions, regrès, résignations de bénéfices, une limitation précise des dispenses et, dans les procès ecclésiastiques, la disparition des « possessoires » « pétitoires » et d'autres complications qu'y apportait la curie romaine. Les chanoines devaient résider et remplir convenablement leurs fonctions. Les synodes diocésains devraient se tenir chaque année et les conciles provinciaux tous les trois ans. Richard, p. 794-795; cf. Sušta, t. II, p. 145.

Dès le 13 janvier un exprès de Borromée apportait une première réponse de Rome. Il s'agissait des canons 7 et 8, tels que Lorraine les avait proposés, en attribuant aux évêques, le titre de *vicaires de Jésus-Christ* et les définissant les *successeurs des apôtres.* Peu de changements y étaient introduits. Pie IV indiquait simplement ses préférences pour une rédaction présentant les évêques comme appelés par le pape *in partem sollicitudinis suæ* et établis par l'Esprit-Saint pour gouverner l'Église de Dieu (can. 7); et, en ce qui concerne le can. 8, il désirait qu'on y insérât, en même temps que dans le chapitre de doctrine, un passage emprunté au concile de Florence, savoir que le pape a reçu de Jésus-Christ *plenam potestatem regendi, pascendi et gubernandi Ecclesiam universalem.* Le cardinal Borromée invitait son collègue à mettre en œuvre sa grande influence pour faire adopter les nouveaux textes et pour faire aboutir une session bien remplie, dans laquelle avant tout on établirait un règlement pratique sur l'observation de la résidence, sans se préoccuper du principe. Quant au canon 7, il fallait plutôt le supprimer que d'abandonner la session.

Les théologiens romains demandaient la suppression du titre *de vicaires du Christ* attribué aux évêques : ils faisaient observer que toute une école de théologie enseignait que saint Pierre avait été institué seul évêque par Jésus-Christ et qu'il avait ensuite institué lui-même les autres apôtres : l'assemblée devait donc se borner à définir que le Sauveur avait institué l'ordre épiscopal, non les évêques. Ces observations de Rome se heurtaient, chez les évêques français, sinon chez le cardinal de Lorraine lui-même, à une certaine opposition, que d'aucuns poussèrent jusqu'à l'intransigeance. Les théologiens gallicans, dont les évêques dépendaient trop, ne se décidaient pas à reconnaître les deux formules : *in partem sollicitudinis suæ et plenam potestatem regendi.* On a vu à PRIMAUTÉ, t. XIII, col. 325, comment de ces conflits de doctrine sont sortis des textes qui, sans rien sacrifier de la vérité catholique, mais en laissant à l'avenir le soin de la mettre en relief, ont pu éviter les formules qui choquaient tant les gallicans. Il était impossible, à Trente, de faire triompher la vérité intégrale en face de l'attitude résolue des ambassadeurs français. Voir Richard, p. 803 sq.; Pallavicino, l. XIX, c. XVI, n. 3, 9, col. 134, 138.

En attendant les autres directives pontificales, le débat sur la résidence avait repris. L'évêque d'Orvieto avait vigoureusement et victorieusement combattu le principe du droit divin. *Conc. Trid.*, t. IX, p. 358, note 6. Les légats comptaient sur les deux jésuites Laynez et Salmeron pour porter aux adversaires de la prérogative pontificale les derniers coups; mais ces deux théologiens redoutaient de froisser les évêques espagnols. Laynez s'excusa sur une indisposition (18 janvier). Une commission fut nommée, qui rédigea un nouveau décret, dont le texte soumis à la censure de deux cent trois Pères, donna les résultats suivants : cent quatorze l'acceptaient, quelques-uns sous la réserve des censures à y ajouter contre les infractions; les autres se contentaient du précepte de la résidence promulgué sous Paul III, à la VIe session. Ci-dessus, col. 1439. Cent vingt-cinq Pères rejetaient l'obligation de résidence imposée sous peine de péché mortel : comment fixer la durée de non-résidence entraînant une faute grave? Soixante-sept définiteurs réclamaient une déclaration du principe, contre cinquante-trois et quatre-vingt-trois abstentions. *Conc. Trid.*, t. IX, p. 361 sq.

Le cardinal de Lorraine présenta alors un texte à lui : il définissait que les devoirs des évêques, dont il donnait une longue énumération, leur était imposés par Dieu. C'était une manière détournée de revenir au droit divin. L'archevêque d'Otrante, dans l'examen du projet, montra qu'il allait à l'encontre de celui des légats et des intentions de la majorité qui s'était prononcée contre toute déclaration du principe. Ce fut le point de départ d'une nouvelle et grave dissension entre les membres du concile, dissension qui s'aggrava encore de l'intervention officielle des trois ambassadeurs français (24 janvier). A la fin de ce mois de janvier, la situation du concile était plus compliquée que jamais et menaçait, à propos du décret sur la résidence, d'opposer le cardinal de Lorraine aux légats. Lorraine avait d'ailleurs envoyé à Pie IV son rapport sur la question; mais il était arrivé trop tard : le pape avait pris position.

Les légats de Trente, en effet, depuis le 29 janvier, avaient en mains les décisions attendues que leur avait rapportées Visconti. Il ne s'agissait plus de recom-

mandations instantes de ménager le cardinal de Lorraine, comme récemment encore Pie IV le leur avait fait dire : c'était un programme et une distribution de faveurs. Quant au programme, il fallait « opposer le décret de Florence sur la suprématie pontificale au prétendu droit divin qui garantissait l'indépendance de l'épiscopat. La tradition et la pratique de tous les siècles établissaient que le pape avait toujours exercé sans conteste le pouvoir de gouverner l'Église universelle. Pie IV consentait toutefois à ce que l'assemblée remplaçât, dans le texte à discuter, les termes *universalem Ecclesiam* par *Dei gregem*, ou qu'elle y fît des modifications peu importantes, mais sans porter atteinte à cette universalité, car elle devait être sauvegardée avant tout contre les hérétiques. Si ces expédients n'avaient pas l'approbation de la majorité, les légats laisseraient tomber les points en litige : le droit divin des évêques et le principe de la résidence, se bornant à définir ceux qui n'étaient pas contestés : les six premiers canons sur l'ordre et le décret qui obligeait à la résidence, puis attendre que l'apaisement fût revenu au concile. En tout cas, ils devaient veiller à ce que l'autorité pontificale ne fût en rien lésée ». Richard, p. 810; cf. Pallavicino, l. XIX, c. xv, n. 3-6, col. 128-131. Dans des lettres à part, Pie IV témoignait sa satisfaction de leur conduite et maintenait expressément le *proponentibus legatis*. La réponse aux articles français de réforme serait communiquée plus tard par Gualtieri. Quant aux faveurs, il y en avait pour chacun des légats et plusieurs membres du concile, pour Gonzague de Mantoue et le cardinal de Lorraine en particulier. Au premier, le pape refusait la démission qu'il avait de nouveau offerte et octroyait un chapeau de cardinal pour son neveu Frédéric, jeune homme de dix-sept ans, dont la promotion ne se justifiait que par le souci de plaire à son oncle; au second furent accordés de riches bénéfices, comme Cluny et Marmoutiers, avec une bonne partie des subsides que ses souverains sollicitaient contre les huguenots révoltés. Enfin, sans s'engager à aller à Bologne, le pape recommandait une mission soit d'Hosius soit de Commendone à Inspruck pour s'entendre avec l'empereur.

5. *Nouvelles offensives françaises et impériales.* — Les directives et les faveurs du Saint-Père auraient dû produire quelque effet sur les débats. Il n'en fut rien. Le 2 février, les légats arrêtèrent de proroger la XXIIIe session au jeudi d'après Quasimodo, 22 avril. La séance du 3 fut consacrée à faire accepter cette date par l'assemblée. Comme le cardinal de Mantoue ne parlait pas de la réforme, le cardinal de Lorraine lui rappela que le décret sur la résidence qu'il avait dressé depuis dix jours n'était pas encore soumis aux Pères. *Conc. Trid.*, t. IX, p. 376-377. C'était une offensive combinée d'avance, car tout aussitôt l'archevêque de Prague et plusieurs autres prélats insistèrent avec une certaine hauteur. Le cardinal Simonetta fut directement attaqué par l'évêque de Budéa, Antonio Cuirella (11 février). Le désarroi reprenait place au concile. D'autre part, l'empereur Ferdinand était à Inspruck, à 150 kilomètres de Trente. Tiraillé entre les différentes sectes de ses États et ses convictions catholiques, il voulait avant tout la réforme du clergé et, pour ramener la paix, la concession de certaines faveurs, comme l'usage du calice et le mariage des prêtres. Pour réaliser plus facilement ses desseins, il avait convoqué l'évêque de Fünfkirchen pour présider une sorte de petit concile à côté (*Neben Konzil*, dit Pastor, édit. all., t. VII, p. 237) où l'on rédigerait des conclusions à présenter à l'assemblée tridentine. Il invita même le cardinal de Lorraine, comme s'il avait besoin de ses lumières.

Le danger était grand. Pie IV l'avait pressenti en insistant auprès des légats pour l'envoi d'une mission. Pour que cette mission fût discrète, les légats choisirent Commendone, qui partit le 28 janvier. Les délibérations des théologiens impériaux n'avaient pas encore commencé : ils attendaient le retour de Madruzzi et de Lorraine. Commendone se renseigna sur les dispositions de l'empereur et celles de ses conseillers; surtout il laissa à Pierre Canisius ses directives. Mission sans grand résultat et à la suite de laquelle Pie IV (10 février) pria le cardinal de Mantoue de faire lui-même auprès de l'empereur une suprême démarche pour lui demander de prendre avec lui les mesures nécessaires à la prompte conclusion du concile. Aux instantes prières de Pie IV, Charles Borromée joignit les siennes. Le cardinal ne put répondre à leur désir : sa santé l'obligeait à s'aliter et c'était pour ne plus se relever.

Au même moment, les ambassadeurs français revenaient à la charge pour demander l'examen par le concile des trente-quatre articles de réforme proposés au nom de leur souverain. Les légats sollicitèrent un délai de trois jours et obtinrent ce répit, qui leur permit d'attendre les réponses apportées par l'évêque de Viterbe. Mais les Espagnols provoquèrent un nouveau conflit de préséance, l'ordre dans lequel devaient parler les théologiens! Après plusieurs jours de négociations inutiles et une séance où, pour gagner du temps (!), Salmeron occupa la tribune de façon à ne laisser à aucun autre le temps de parler, il fut réglé que les docteurs parleraient selon leur ancienneté de doctorat. Les articles français ne revenaient pas de Rome, Lorraine partait pour Inspruck, les théologiens gallicans s'en donnaient à cœur joie, les ambassadeurs français insistaient pour la réforme immédiate; bref, une véritable campagne d'intimidation au milieu d'un désarroi quasi général. Les conférences théologiques d'Inspruck n'apportèrent aucun moyen de sortir de l'impasse où l'on paraissait s'être engagé. La Providence pourvut au bien de son Église par un moyen inattendu : la mort du cardinal de Mantoue, 3 mars, et celle de Seripando, 17 mars. Les deux légats qui restaient manquaient d'autorité. Hosius donna sa démission, et Simonetta était peu aimé, parce que trop romain et trop canoniste. Condamné à l'inaction, le concile vit chaque jour des rixes se produire entre gens de la domesticité des évêques. Le concile n'existait plus que pour les Français et les Impériaux qui faisaient publiquement campagne pour que le cardinal de Lorraine fût nommé premier président. Pie IV nomma le cardinal Morone assisté du vénitien Bernard Navagero.

6° *Morone au concile.* — Morone était l'homme providentiellement préparé pour sauver la situation. En attendant son arrivée, les deux légats demeurés à Trente avaient fait commencer aux théologiens les conférences sur le mariage, écartant les questions épineuses jusqu'à ce que l'assemblée eût à sa tête un homme qui sût et pût prendre une décision. Mais, en attendant, le concile se dissolvait peu à peu et au 1er avril, on comptait déjà une centaine d'absents. Pie IV parla énergiquement au consistoire du 27 mars : il ne consentirait pas à arrêter le concile, ni même à le transférer tant que l'assemblée n'aurait pas constaté elle-même que son œuvre était terminée. Šušta, t. II, p. 309. On ramena les fuyards; et, le jour de Pâques, Morone pontifia à Trente et prit aussitôt en main la direction des affaires, recevant successivement ambassadeurs et évêques. A tous, Morone attesta que le pape voulait la réforme et il le prouva en montrant, documents en main, ce qui déjà avait été réalisé à Rome en ce sens. Puis, il partit pour Inspruck, où, l'empereur, après avoir reçu le nouvel ambassadeur d'Espagne, le comte de Luna, l'attendait; il laissait à son collègue

Navagero le soin de recevoir le cardinal de Lorraine qui tardait à revenir à Trente.

A Inspruck (21 avril-12 mai) Morone fit assez bonne besogne dans ses conférences avec Ferdinand et avec les conseillers et théologiens impériaux. Cf. Ph. Helle, *Die Konferenzen Morones mit Kaiser Ferdinand I. (mai 1563) und ihre Einwirkung auf den Gang des Trienter Konzils*, Bonn, 1911. Après dix jours, le légat obtint une satisfaction appréciable : l'empereur se bornait à désirer une réforme générale, entreprise en commun, dirigée par le pape autant que possible et selon les ordonnances des anciens conciles (ce qui laissait la latitude de faire concorder les derniers : Constance et Bâle aussi bien que Florence et le Ve du Latran). Le concile, pour aller plus vite, ne toucherait à aucune des vérités et doctrines que les hérétiques avaient laissées intactes; les ambassadeurs auraient, comme les Pères, la liberté de présenter leurs opinions, en se tenant dans les limites de l'ordre du jour; le pape garantissait ainsi l'indépendance du concile pour toute délibération et décision, et le concile joindrait aux réformes déjà réalisées des règlements sur le choix des évêques, les privilèges des chapitres, la mise en pratique du devoir de la résidence. On s'efforcerait aussi de tomber d'accord sur le choix d'un secrétaire non italien. L'empereur, de plus, renonçait à ses réserves sur la formule *proponentibus legatis* et laissait à l'assemblée toute liberté de voter et décider à la majorité. Cf. Richard, p. 864-865. Morone était rentré à Trente le 17 mai, bien résolu à tirer de ces concessions tout le profit possible.

Pendant ce temps, Pie IV traitait avec Philippe II, afin de mettre en échec toute tentative de coalition franco-impériale. Le porte-parole du roi catholique n'était plus Vergas (encore présent à Rome cependant), mais le grand commandeur Louis d'Avila, arrivé à Rome le 14 mars. Mais, dès les premiers pourparlers, il fut évident que Louis d'Avila voulait remettre tout en question jusques et y compris le *proponentibus legatis*. Cf. Pallavicino, l. XX, c. x, n. 5 sq., col. 215 sq. Le 24 mars, Pie IV remit toutes choses au point : il est trop tard, dit-il en substance, pour rentrer dans le dédale des vieilles difficultés, il faut en finir avec les exigences compliquées, divergentes et même contraires, que les souverains catholiques ont apportées au concile. Une seule solution est pratique : l'arbitrage et la décision dernière du souverain pontife, primat de toutes les Églises, dirigeant les débats de l'assemblée avec le concours des légats. Pie IV ajoutait qu'il avait commencé la réforme par lui-même, imposé la résidence à ses cardinaux, qu'il voulait continuer avec les évêques de la curie, autant que faire se pourrait. Il espérait étendre ce devoir à l'Église universelle, si le concile et les évêques s'y prêtaient et si les princes n'y mettaient pas obstacle. Il consentait à abandonner le *proponentibus legatis*, pourvu que ce ne fût pas au préjudice des privilèges de la monarchie espagnole, et aussi de ses prérogatives de chef de l'Église. C'était net; il n'y avait guère moyen de contester l'excellente position prise par le pape. Le 6 mai Louis d'Avila et Vergas, qui avait été admis aux pourparlers, signèrent, au nom de leur maître, un engagement par lequel le roi catholique promettait au pape son appui et garantissait dans leur intégrité les privilèges du Saint-Siège, y compris le maintien de la formule *proponentibus legatis*. De son côté, le pape garantissait à l'ambassadeur espagnol au concile, comte de Luna, un siège à part, élevé, à côté du bureau. Ainsi l'épineuse question de préséance se résolvait, sans offenser les Français qui, le 20 mai, occupèrent leur place habituelle tandis que Luna siégea près du secrétaire en face des légats.

A Trente les absents ne rentraient que lentement. Le cardinal de Lorraine n'arriva que le 20 avril. Dès le 22 les Pères s'étaient réunis pour fixer la date de la prochaine session. D'accord avec Morone absent, les légats avaient retenu la date du 3 juin; le cardinal français proposa de renvoyer au 20 mai la fixation de la date. La proposition des légats fut repoussée par 83 voix contre 78 et 7 abstentions. Navagero arriva quelques jours plus tard (le 28), et les légats distribuaient le lendemain aux Pères et aux ambassadeurs dix-sept articles sur les abus du sacrement de l'ordre, élaborés depuis le 13 mars. On aurait pu croire que les succès diplomatiques de Pie IV et de Morone allaient éclaircir l'ambiance des discussions : il n'en fut rien. Il fallut tout d'abord déblayer trois obstacles : l'irritante question de préséance entre ambassadeurs français et espagnols, réglée sans doute en principe par Pie IV, comme on l'a vu plus haut, mais qui donna lieu à des indiscrétions regrettables touchant l'acte pontifical (Massarelli était devenu presque impotent et était secondé par Paleotto) et à de nouveaux incidents; la concession du calice, que le duc de Bavière réclama derechef et avec insistance et dont on parvint à renvoyer la solution à un accord ultérieur du pape et de l'empereur; enfin le transfert du concile, agité par Catherine de Médicis loin de Trente et dont, heureusement, les échos seuls vinrent quelque peu troubler l'assemblée. Sur tous ces points, voir les détails dans Constant, *La légation du cardinal Morone près l'empereur et le concile de Trente*, Paris, 1922. A une communication de la même Catherine, faite au concile par René de Birague, pour justifier la paix d'Amboise, le concile répondit simplement par ses regrets pour les malheurs de la France, ses vœux pour la soumission des rebelles à leur roi et, de la part de la reine-mère, son souhait d'un zèle plus ardent pour la vraie foi.

Morone fit avertir les orateurs, au nom du pape, que la formule *proponentibus legatis* ne limitait en rien la liberté et l'indépendance du concile. Cette déclaration fut le point de départ de nouvelles digressions sur les points les plus divers. On évoqua l'abus des évêques titulaires, simples administrateurs; les Espagnols revinrent à leur éternelle controverse sur le droit divin des évêques. Morone parvint néanmoins à trouver, pour les canons de l'ordre, certaines formules qui permettaient d'espérer qu'elles ne déplairaient pas aux Espagnols et que les Français s'en contenteraient (16-17 juin). La discussion sur les abus était terminée le 16 juin. On expédia à Rome les projets pour les soumettre au pape. La correspondance avec Rome redevint plus active que jamais et les manœuvres du cardinal de Lorraine s'y exercèrent par divers intermédiaires.

7° *Autour de la XXIIIe session.* — 1. *Les préparatifs immédiats.* — Les légats prirent le meilleur parti possible : choisir, dans les matériaux amassés depuis tant de mois, les moins embarrassants. On écarta le chapitre sur les élections épiscopales, sur la suppression des évêques titulaires. La doctrine sur l'ordre fut ramenée à quatre chapitres, le c. v sur les rapports de la papauté et de l'épiscopat étant mis de côté. Les huit canons furent distribués le 3 juillet, puis, le 5, un chapitre sur le devoir de la résidence, sans toucher au principe, et quinze sur la réforme (II-XVI). Le c. XVII prescrivait la fondation des séminaires. Enfin, un appendice sur les ordres inférieurs à la prêtrise et leur exercice. L'article concernant les séminaires était un de ceux qui ne rencontraient pas d'obstacle. La mesure était désirée unanimement. Comme son application dépendait beaucoup des circonstances, il suffisait d'une exhortation générale, en quelque sorte impérative, atteignant d'abord les Ordinaires plus riches, dont les diocèses avaient besoin de plus de prêtres. Ils entraîneraient les autres par l'exemple. Le concile s'était occupé de la question longuement et

d'une manière sérieuse. Cf. A. Degert, *Histoire des séminaires français depuis leur origine*, Paris, 1912, t. I, p. 11-27. L'esquisse du décret abordée le 10 juillet fut adoptée le 14 : l'évêque de Verdun, Pseaume, en avait été le rapporteur.

Morone s'appliqua également à déblayer le terrain sur lequel on rédigeait les canons de l'ordre. Le 7, une réunion des cardinaux et de trente-six évêques de toute nation, aidés du théologien jésuite Laynez, admit le décret sur la résidence, tel que l'avait préparé le défunt cardinal de Mantoue. Le cardinal de Lorraine lui-même, acquis à la cause romaine, s'y rallia. Dans le 6e canon qui définissait la hiérarchie ecclésiastique, Laynez, sur l'initiative de l'archevêque d'Otrante, fit adopter une formule qui donnait une sorte de satisfaction aux Espagnols. Voir ORDRE, t. XI, col. 1354. Toute opposition toutefois n'était pas réduite; cependant le 9 juillet deux cent-vingt-sept voix approuvèrent globalement les deux décrets, doctrine et réforme, bien que, jusqu'au dernier moment, les Espagnols aient parlé d'exiger l'insertion du droit divin. Morone ne put éviter l'esclandre qu'en remettant à l'ambassadeur espagnol l'engagement écrit que « dans une condamnation générale des hérésies, épilogue nécessaire des décisions du concile, mention serait faite de ceux qui nient que les évêques sont institués de droit divin, aussi bien que de ceux qui contestent le primat et la suprême autorité du pape ». La promesse était conditionnelle, *quantum in eis est*, et fut réalisée, d'une manière générale, dans un décret final, par lequel le concile constate qu'il a condamné toutes les erreurs de temps, *damnavit, anathematizavit et definivit*. Les légats ne purent respirer que le 14 juillet, à la congrégation préparatoire. La XXIVe session fut fixée au 16 septembre.

2. *La XXIIIe session.* — Le jeudi 15 juillet, à cinq heures du matin, s'ouvrit la XXIIIe session, avec deux cent trente-cinq Pères, dont six cardinaux, sept généraux d'ordre et six procureurs d'évêques, douze ambassadeurs et cent trente-trois théologiens. L'évêque de Paris, Eustache Du Bellay, chanta la messe du Saint-Esprit. En dépit de quelques légers incidents de préséance, l'adoption des décrets se fit sans grande rumeur. Pour celui de l'ordre, Morone proclama que sept Pères seulement avaient formulé des réserves. Voir la déclaration de l'évêque de Ségovie à ORDRE, col. 1354. Au décret de réforme il y eut un peu plus d'opposants : dix-huit sur l'ensemble et onze pour le chapitre de la résidence.

On trouvera à ORDRE, après un bref exposé des divers projets, le texte et le commentaire des chapitres doctrinaux, col. 1354-1359, et des canons, col. 1359-1363, enfin le résumé des chapitres de réforme, col. 1363-1364. Il est à noter que dans le c. I, sur la résidence, le cardinal de Lorraine avait fait insérer, le 12 juillet, la clause que les cardinaux y seraient soumis pour les diocèses qu'ils recevraient du pape, s'ils n'étaient pas retenus par leurs fonctions en Curie. L'ordre définitivement adopté est quelque peu différent de l'ordre du projet : l'appendice du projet devient le c. XVII du décret et l'ordonnance sur les séminaires prend place à la suite, c. XVIII. Les textes intégraux et trad. fr. dans Michel, p. 478-505.

8° *Autour de la XXIVe session* (11 novembre 1563). — A cette session devait être promulgué le décret dogmatique et disciplinaire *(Tametsi)* sur le mariage. La préparation en a été retracée à MARIAGE, t. IX, col. 2233-2246. Nous n'y reviendrons pas.

Ce qu'il est nécessaire de retracer ici ce sont toutes les difficultés qui, cette fois encore, retardèrent l'élaboration de ce décret et du décret de réforme qui lui est annexé.

1. *Multiples difficultés, sans cesse renaissantes, dans les débats conciliaires.* — Les difficultés vinrent d'abord des Espagnols et plus précisément de l'ambassadeur, comte de Luna, qui, jusqu'à la dernière heure, continua sa campagne d'obstruction, exigeant une réforme plus complète qui serait étudiée et discutée par nations. Elles vinrent aussi des Français, indisposés par l'attitude des Italiens à l'égard des mariages clandestins. Elles vinrent des princes eux-mêmes, dont le concile voulait poursuivre la réforme. Quarante-deux articles avaient été préparés : communiqués aux ambassadeurs, ils provoquèrent une véritable stupeur! Comment un concile général pouvait-il oser porter la main sur les prérogatives du pouvoir temporel? On pouvait d'avance prévoir le sort qui leur était réservé. L'ambassadeur d'Espagne, de Luna, en profita pour insister sur les thèmes qui lui étaient chers et il finit par obtenir des légats que la réforme serait examinée par nations, les évêques étant distribués en quatre bureaux et les Italiens répartis dans les trois derniers. Les légats toutefois se réservaient la dernière décision, ce qui diminuait la portée pratique de la concession. De son côté, l'empereur modifiait singulièrement les bonnes dispositions qu'il avait paru montrer à Morone. L'archevêque de Prague signifia de sa part au concile, le 27 août, de ne pas toucher à la réforme des princes : sur ce point, Ferdinand entendait défendre les intérêts des souverains qui n'avaient pas au concile d'avocats officiels. L'ensemble de la réforme générale était ainsi remis en question. Il fallut remanier le projet de façon à ménager les susceptibilités allemandes. Le travail des évêques, répartis en quatre bureaux, avait sans doute permis de transformer et de préciser les textes; mais il permit aussi aux ambassadeurs, au comte de Luna en particulier, de manifester leur mauvaise volonté. La collusion des Impériaux et du comte de Luna, le fléchissement de la bonne volonté du cardinal de Lorraine rendaient, sinon impossible, du moins très difficile, le prompt aboutissement des travaux. Le 11 septembre, un orage éclata à propos de la réforme : plus de cent prélats déclarèrent aux légats qu'ils ne prendraient plus part à la réforme si elle n'était pas étendue aux princes eux-mêmes. Acculés, les légats demandèrent un sursis de trois jours pour attendre les réponses de l'empereur. Jamais la situation du concile n'avait été plus critique. Les légats avaient envisagé l'hypothèse de congédier le concile et avaient déjà demandé au pape un bref en ce sens (28 août). Pie IV le leur promettait, mais, avant d'en user, il fallait, avant tout, éviter la rupture avec les puissances séculières et s'acheminer vers une conclusion honorable.

L'empereur se montra assez condescendant dans ses réponses; mais le comte de Luna continuait à se jeter en travers des discussions; il fit même expulser, sans que le concile pût l'entendre, un délégué des chapitres d'Espagne venu à Trente plaider en faveur des exemptions qu'un article du décret de réforme devait supprimer. L'agitation atteignit son comble : les agents français attendirent le départ du cardinal de Lorraine pour Rome (19 septembre) et présentèrent brusquement au concile une violente protestation du gouvernement royal contre les réformes en discussion. Depuis trois cents ans, déclara du Ferrier, les rois de France ont réclamé une réforme dans toutes les assemblées plénières de l'Église. Et l'assemblée présente n'aboutit qu'à un projet méconnaissant les libertés gallicanes et les prérogatives du roi Très Chrétien! Le concile général n'avait pas autorité pour modifier ou supprimer ces libertés et c'était aux Pères du concile à se réformer eux-mêmes : le roi de France les y aiderait. Morone ne retint l'incident que pour laisser à chaque Père la liberté de relever, dans son *votum* et selon sa conscience, ce qui lui semblait mériter une réponse, et pour

plaider l'invraisemblance qu'une telle inconvenance émanât vraiment du souverain. Voir les détails dans Sušta, t. IV, p. 268-272. Mais Catherine de Médicis et Charles IX approuvèrent les agissements de du Ferrier. Cf. Constant, *op. cit.*, p. 275.

2. *Vers l'apaisement.* — Pie IV, averti, prit le seul parti raisonnable : garder le silence, attendre ce que feraient les Français, continuer le concile, avec ou sans eux, de toute façon terminer le plus vite possible les débats en assurant aux décisions une majorité respectable. Le voyage à Rome du cardinal de Lorraine, décidé depuis longtemps en accord avec Pie IV, avait été retardé en vue de la XXIVe session. Cette session ayant dû elle-même être reportée, le cardinal, ainsi qu'on l'a dit, s'était mis en route vers le 19 septembre. Il n'arriva à Rome que le 29. Pie IV fut pour lui plein de prévenances; ils entrèrent aussitôt en conférence sur les questions se rattachant au concile. Dans les trois semaines que Lorraine passa à Rome, l'accord fut à peu près réglé sur les quatorze demandes qu'il présenta au pape, en ce qui concernait la réforme surtout. Voir ces demandes et les réponses dans Constant, *op. cit.*, appendice LIX, p. 353-356. Pour terminer le concile au plus tôt et supprimer les difficultés, Pie IV se réservait celles que le concile ne parvenait pas à trancher, par exemple, les mariages clandestins. Il abandonnait aux Ordinaires les procès en première instance de moindre importance, la collation des bénéfices à charge d'âmes dans les six mois qui lui étaient réservés, les dispenses de mariage *in foro conscientiæ;* il s'en remettait au concile pour les privilèges des chapitres, sous sauvegarde du droit commun; il renonçait aux réserves, expectatives, mandats, etc., et promettait de faire des cardinaux une réforme édifiante et à la satisfaction générale. La concession neuvième statuait que le concile confirmerait, après sa dernière session, tous les décrets arrêtés depuis ses premiers travaux : le cardinal avait expressément demandé que cela se fît plus tard, hors session, et le pape accédait à sa demande, à condition que cette répétition parût annoncer la confirmation pontificale. Le cardinal voulait par là faire ratifier les décrets portés sous Jules III, que les Français (qui ne reconnaissaient pas la deuxième partie du concile) refusaient d'admettre. Il se montra généreux en faisant certifier aux évêques italiens et espagnols qu'énuméraient les art. 10 à 13 (ceux qui le soutenaient dans l'assemblée) qu'il avait rendu d'eux bon témoignage au pape, et le pape lui-même les félicitait et les engageait à venir à Rome après le concile; d'autres prélats, au contraire, recevaient un avertissement de ne plus faire traîner en longueur le concile, comme ils en avaient pris l'habitude.

Le cardinal quitta Rome le 19 octobre, fit un crochet par Venise, d'où il espérait ramener à Trente l'ambassade française qui s'y était retirée. Cet espoir fut vain, comme le fut également celui de fléchir le gouvernement de Charles IX. Lorraine fut plus heureux près de la Seigneurie de Venise qu'il décida à accepter la conclusion du concile. Mais ces voyages et ces négociations prirent quelque temps et le cardinal français n'était de retour à Trente que le 5 novembre. Et la session XXIVe devait se tenir le 11 !

Un autre apaisement était venu du côté de l'empereur. Morone avait pu mener à bien la délicate négociation de la confirmation du fils de Ferdinand, l'archiduc Maximilien, jugé trop favorable aux hérétiques, dans sa qualité de roi des Romains. Du côté de l'Empire, on était donc assuré désormais d'une réelle bienveillance. Cette bienveillance se manifesta nettement, quand, au comte de Luna, qui sollicitait le concours de l'empereur pour appuyer une nouvelle campagne contre le *proponentibus legatis*, une longue lettre, datée du 12, signifia le refus de l'empereur et l'engagea à se désister d'inutiles chicanes. Cf. Constant, *op. cit.*, pièce 101, p. 304-307. Ferdinand énumérait en détail les raisons qui rendaient indispensables la fin du concile; il ne cachait pas que son neveu, le roi Catholique, s'était fourvoyé dans les affaires présentes pour n'avoir pas été bien au courant des accords d'Inspruck. L'intervention de l'empereur ne modifia en rien l'attitude espagnole : de ténacité, elle devenait obstruction et entêtement. Le comte ne parlait de rien de moins que de faire suspendre le concile en écrivant à son souverain. Mais le pape ne s'arrêta pas à ces menaces : le 15 octobre, il faisait écrire à ses légats de tenir la session au jour fixé et d'en préparer dans le plus bref délai une autre, qui serait la conclusion du concile. Les évêques devraient ensuite rejoindre immédiatement leur diocèse et y résider.

Des discussions assez vives devaient encore cependant se produire sur les 21 chapitres de réforme depuis longtemps à l'étude. A la commission d'examen, deux articles surtout furent attaqués par les Espagnols : le c. V concernant les privilèges capitulaires que Philippe II voulait abroger complètement; le c. XX sur les jugements en première instance que les légats ne voulaient laisser aux évêques que si l'objet n'en dépassait pas la valeur de vingt-quatre ducats d'or de la Chambre apostolique. Il fut également question des difficultés éprouvées par certains suffragants à faire leur visite canonique annuelle au métropolitain. Morone parvint cependant à mettre à peu près d'accord les commissaires.

Mais à la séance générale du 4 novembre, les Espagnols recommencèrent leur système d'obstruction. Une grande discussion s'éleva sur la manière de conduire les enquêtes requises pour les promotions aux bénéfices et sur les abus qui s'y glissaient jusque dans la curie romaine. Sur d'autres points les critiques s'ajoutaient aux critiques; on dut attendre le retour de Lorraine pour mettre un peu d'ordre et de calme au milieu de ces orages. Le cardinal ne prit la parole que le 9 novembre. Il affirma que le pape saurait imposer la réforme au monde de la Curie et qu'il fallait travailler à assurer le succès de la réforme dans les trois grandes nations catholiques : l'Italie, la France et l'Espagne. Il demandait, avec les Espagnols, la suppression des privilèges capitulaires et le maintien de ceux des universités. Avec les Italiens, il réclamait que les causes majeures des évêques fussent portées devant les conciles provinciaux, avec faculté d'appel au pape, *salvis juribus regnorum*. Le devoir de la résidence serait assuré dans la visite annuelle des diocèses; les conciles provinciaux régleraient l'une avec l'autre, et en confieraient le contrôle par délégation au métropolitain. Celui-ci pourrait lui-même suppléer à cette visite en cas de négligence de ses suffragants sans manquer toutefois de donner le bon exemple de la résidence. Ce discours n'eut pas l'approbation unanime. L'orateur avait fait ses réserves sur l'expression *salva auctoritate sanctæ Sedis*, que les Italiens requéraient en tête du décret; c'était suffisant pour rendre moins vives leurs sympathies. Néanmoins les légats précipitèrent les discussions, pour assurer la tenue de la session au jour fixé de la Saint-Martin, 11 novembre.

3. *La congrégation préparatoire* (10 novembre). — Elle eut une importance exceptionnelle. De grand matin la commission présidée par les légats acheva la mise au point des chapitres à présenter au *placet* des Pères. On élimina tout d'abord trois points qui faisaient difficulté : d'abord, la réserve *salva auctoritate sanctæ Sedis* qu'on estima faire double emploi avec la formule insérée aux articles de réforme de la VIIe session : *salva semper in omnibus Sedis apostolicæ auctoritate;* ensuite, au c. V, on sacrifia l'adjonction, *non obstantibus quibuscumque consuetudinibus*, ce qui réser-

vait les privilèges des souverains et les coutumes nationales; enfin on réitéra que le *proponentibus legatis* ne causerait jamais de préjudice à l'indépendance d'un concile. Sur le fond même des articles, devant l'opposition du roi d'Espagne, on crut bon de supprimer le paragraphe concernant les procès criminels des chanoines. Les c. IV et V furent réunis en un seul, parce qu'ils se rapportaient l'un et l'autre aux causes criminelles des évêques : les causes mineures furent attribuées au synode provincial, c'est-à-dire à ses délégués, et la commission supprima définitivement la réserve *non obstantibus quibuscumque consuetudinibus;* cela permettait au pape de régler avec les princes le maintien des privilèges qui leur accordaient le droit de juger les causes *graviores*, susceptibles d'entraîner la déposition ou la privation du bénéfice, tout en réservant, en principe, ces causes au Saint-Siège. Cette suppression était pour calmer les gallicans; pour les Espagnols, il fut admis que les évêques insulaires au-delà de la mer (l'Amérique était déjà colonisée) se feraient juger sur place, par délégation du Saint-Siège après entente avec les pouvoirs civils. Finalement on supprima ce qui concernait ces évêques. Sur le c. XXI devenu XX par la fusion des c. IV et V, la majorité stipula que l'Ordinaire jugerait toutes les causes diocésaines, même bénéficiales, en première instance et dans le délai de deux ans, sans qu'il fût permis à quiconque, en dehors du pape, d'évoquer l'affaire. Le pape était autorisé à juger en première instance pour cause d'urgence ou en raison de la noblesse des personnes en cause.

La congrégation préparatoire eut lieu dans la soirée : elle fut mouvementée. Seuls y furent admis les définiteurs. Hosius était absent, malade. La suppression de la formule *salva auctoritate sanctæ Sedis* fut votée par cent trois voix contre quatre-vingts. Les définiteurs votèrent, comme l'exigea Morone, par *placet* ou *non placet*. Le président présenta ensuite, comme chapitre supplémentaire du décret (le XXIe) une déclaration en laquelle Sa Sainteté et ses représentants certifiaient n'avoir jamais essayé sérieusement de porter atteinte à l'indépendance du concile, ni d'innover — pas plus que ne le feraient les papes à l'avenir — en reprenant la méthode adoptée dans les anciens conciles pour traiter, débattre et définir le dogme, la morale et la discipline de l'Église : et cela selon la formule *proponentibus legatis*, placée en tête des premiers décrets conciliaires du pontificat actuel. En ce qui concerne la visite du suffragant au métropolitain, l'archevêque de Zara avait fait statuer en faveur des évêques, que la visite se rattacherait au synode provincial. A la surprise générale, la majorité se prononça contre cette rédaction; mais la session du lendemain devait rétablir le texte primitif.

4. *La XXIVe session.* — Cette session s'annonçait laborieuse. Jusqu'à la dernière heure de longues négociations entre les légats et les Pères permirent d'apporter encore quelques améliorations aux textes de réforme. La session dura de huit heures du matin à huit heures du soir! Elle s'ouvrit par l'admission d'envoyés diplomatiques récemment arrivés : ceux de Marguerite d'Autriche, gouvernante des Pays-Bas (c'était François Richardot, évêque d'Arras, qui prononça le discours), de Florence et de Malte.

La nullité des mariages clandestins fut votée par le concile sauf par une cinquantaine d'opposants, dont Simonetta, Madruzzi, Hosius (absent mais qui faisait présenter par écrit une requête sur ce point), appuyés finalement par Morone lui-même qui fit renvoyer, par prudence, la dernière décision au pape. Voir MARIAGE, t. IX, col. 2241. Le reste du décret fut admis sans difficulté, tant les canons que le décret *Tametsi*. Mais le décret de réforme, qui fut ensuite abordé, réveilla les passions et les débats allèrent jusqu'au tumulte : « Les notaires ne purent suffire à dresser le sommaire des opinions, et les légats durent faire appel à deux suppléants. » *Conc. Trid.*, t. IX, p. 994, note 2; p. 1 000, note 1, etc. Cf. Pallavicino, l. XXIII, c. X, XI, XII, col. 579 sq. Les actes du concile enregistrèrent en marge des déclarations de principes ou des doctrines d'écoles, de droit canon aussi bien que de théologie. C'est ainsi que le cardinal de Lorraine réussit à faire insérer une protestation pour l'inviolabilité des libertés gallicanes. Les archevêques d'Otrante et de Grenade et treize autres prélats renvoyèrent au pape le c. II, sur la tenue des synodes diocésains, et le c. V sur les causes criminelles des évêques. L'archevêque de Messine, Gaspar Cervantès, remit en cause les empêchements à la résidence. Le premier président constata néanmoins que l'unanimité était faite, excepté sur les mêmes deuxième et cinquième articles et sur le sixième, des dispenses et absolutions épiscopales. Une dernière rédaction de ces trois chapitres, due à l'archevêque de Zara, avait recueilli une faible majorité de 122, 120 et 118 voix. Morone proposa de les revoir, de les amender, tout en les tenant pour acquis. Et, en effet, la commission les reprit dès le lendemain, puis, le 15 novembre, Paleotto présenta au concile un nouveau texte, d'après les opinions données en dernier lieu. Le 3 décembre, les notaires ajoutèrent aux actes, avec le témoignage assermenté des quatre légats, du cardinal de Lorraine et des deux ambassadeurs ecclésiastiques de l'empereur, la mention que le texte présent était conforme aux votes des Pères : *reformata capita juxta vota Patrum*. *Conc. Trid.*, t. IX, p. 1009-1011; Richard, p. 969-970.

a) Les canons sur le mariage. — Un préambule, inséré au cours de la discussion, rappelle, avec l'origine du mariage, son indissolubilité et son unité. Jésus-Christ l'a élevé à la dignité de sacrement de la Nouvelle-Loi en y attachant sa grâce. Contre les erreurs diverses qui se sont fait jour concernant la doctrine catholique sur le sacrement de mariage sont portés les douze canons qui suivent. *Conc. Trid.*, t. XI, p. 888. Trois canons ont été textuellement cités, les autres analysés en quelques mots, à MARIAGE, col. 2246. Sur le can. 3, voir EMPÊCHEMENTS DE MARIAGE, t. IV, col. 2445.

b) Le décret « Tametsi » comprend dix chapitres. Le c. I, sur les mariages clandestins, a été analysé à MARIAGE, col. 2246-2247; et plus complètement exposé à PROPRE CURÉ, t. XIII, col. 742 sq. Le c. II rappelle l'empêchement de parenté spirituelle; voir PARENTÉ, t. XI, col. 2002-2003. Le c. III restreint l'empêchement d'honnêteté publique; voir HONNÊTETÉ PUBLIQUE, t. VII, col. 66, complété par PARENTÉ, col. 2000-2001. Le c. IV restreint l'empêchement d'affinité; voir AFFINITÉ, t. I. col. 521-522, corrigé par le Code, can. 97, 1042, § 2, n. 2, 1077, § 1 et § 2, et ici PARENTÉ, col. 1999-2001. Le c. V réglemente les mariages contractés sciemment ou par ignorance dans l'un des degrés de consanguinité interdit (par le IVe concile du Latran (can. 50), voir t. VIII, col. 2658) et pose les principes qui doivent régir la concession des dispenses; voir PARENTÉ, col. 1996-1998. Le c. VI concerne l'empêchement de rapt et les peines portées contre le ravisseur; voir ici RAPT, t. XIII, col. 1668 sq. Le c. VII recommande une grande prudence lorsqu'il s'agit du mariage des *vagi*. Le c. VIII porte des peines contre les concubinaires; voir CONCUBINAGE, t. III, col. 800; pour le droit actuel, voir le Code, can. 2357, § 2, 2358 et 2359, § 1; cf. can. 2176-2181. Le c. IX enjoint aux maîtres temporels et aux magistrats de ne pas violenter la liberté des contractants. Enfin, le c. X établit certaines époques de l'année liturgique où est prohibée la solennité des noces; voir TEMPS PROHIBÉ, ci-dessus, col. 113. Les textes des deux décrets, avec tr. fr. et commentaires, dans Michel, p. 546-565.

c) Le décret de réforme comprend vingt et un chapitres : 1. Règles qui doivent présider à la création des évêques et des cardinaux; 2. Les synodes provinciaux se réuniront tous les trois ans; les synodes diocésains, chaque année. Qui doit les convoquer et qui doit y assister? 3. Règlement pour les prélats en vue des visites canoniques; 4. A qui et quand incombe le devoir de la prédication? C'est à l'église paroissiale qu'il faut aller entendre la parole de Dieu. Personne ne prêchera si l'évêque y met obstacle; 5. Les causes criminelles des évêques seront déférées, les majeures au seul souverain pontife, les mineures au concile provincial; 6. Le pouvoir de dispenser de certaines irrégularités et suspenses, d'absoudre certains crimes est donné aux évêques; 7. Avant de distribuer les sacrements aux fidèles, les évêques et les curés en expliqueront la vertu; c'est au cours de la solennité de la messe que se feront les enseignements sacrés; 8. Les pécheurs publics devront faire pénitence publiquement, à moins que l'évêque n'en juge autrement; un pénitencier sera institué dans les églises cathédrales; 9. Qui doit visiter les églises séculières ne relevant d'aucun diocèse? 10. Les subordonnés ne pourront suspendre l'exécution de la visite canonique; 11. Aucun titre honorifique, aucun privilège particulier ne peut prévaloir contre le droit des évêques; 12. Qualités requises chez ceux qui doivent être promus aux dignités et aux canonicats des églises cathédrales; ce qu'on leur demande une fois promus; 13. Comment pourvoir aux besoins des églises cathédrales et paroissiales pauvres? Les paroisses doivent être exactement délimitées; 14. On ne doit admettre à la possession d'un bénéfice ou à la distribution des revenus un sujet qui détournerait ces revenus de leur pieuse destination; 15. Règles pour augmenter les prébendes trop maigres des églises cathédrales et des collégiales insignes; 16. Pouvoirs du chapitre cathédral pendant la vacance du siège; 17. Règles concernant la collation et le cumul des bénéfices; 18. A la vacance d'une église paroissiale, l'évêque désignera un vicaire administrateur jusqu'à ce que cette église soit pourvue d'un curé. De quelle manière et par qui doivent être examinés les clercs nommés à une église paroissiale? 19. Suppression des mandats de provision et des grâces expectatives, ainsi que des autres faveurs de même genre; 20. Règles pour traiter les causes relevant du for ecclésiastique; 21. Déclaration nouvelle concernant la liberté des conciles généraux que les formules nouvellement employées n'ont en quoi que ce soit lésée. Les textes tr. fr. dans Michel, p. 565-584. Enfin la session suivante, qui devait être la dernière, était fixée au jeudi qui suivrait la fête de la Conception de la bienheureuse vierge Marie, 9 décembre.

9° *Autour de la XXVe session* (3-4 décembre 1563). — Ce succès de la XXIVe session, malgré les concessions qu'avaient dû faire les légats, remplit de joie Pie IV et le Sacré-Collège, et très particulièrement saint Charles Borromée. Il s'agissait maintenant de terminer l'œuvre. Dès le 12 novembre, le cardinal Morone s'accordait avec le cardinal de Lorraine et les Impériaux, de manière à en finir et le comte de Luna lui-même, qui se voyait isolé, se montra plus conciliant.

Il restait à régler plusieurs points laissés en suspens. Tout d'abord, il avait fallu dépouiller la réforme des princes de sa force coercitive; on devait tirer un décret convenable des articles de réforme qui n'avaient pas encore été touchés (du 22e au 35e), en restreignant autant que faire se pouvait les abus en matière mixte, de façon à ne pas irriter les princes; on compléterait la doctrine des sacrements par quelques points secondaires de discipline, notamment le purgatoire, le culte des saints, les reliques, les indulgences, afin de rassurer la conscience des fidèles contre les doutes que les novateurs avaient suscités contre eux. Le cardinal de Lorraine ne manqua pas de proclamer la nécessité, pour assurer au concile une publicité officielle, d'une confirmation pontificale de toutes les décisions prises, confirmation qui serait reçue pieusement en assemblée solennelle.

1. *Travaux préparatoires.* — Une première congrégation générale eut lieu le 15 novembre. Quatorze chapitres de réforme y furent présentés, les treize premiers reproduisaient la série 22-35 du catalogue constitué au cours de l'année par les légats. Le quatorzième était une « exhortation » aux princes — formule toute nouvelle — de respecter les décrets et les canons anciens des conciles, des papes et des empereurs qui avaient fondé les libertés et privilèges ecclésiastiques. Les articles furent discutés et le groupe des réformateurs intransigeants, conduits par l'archevêque de Braga, y fit introduire plus d'un amendement sérieux. La discussion dura six séances, de trois à quatre heures chacune, jusqu'au jeudi 18 novembre. Le texte fut refondu en tenant compte des réclamations et distribué le 22. Cf. *Conc. Trid.*, t. IX, p. 1031-1033. Mais ce n'était pas encore là le dernier projet. Malgré certaines oppositions, Morone résolut d'en finir. Le 2 décembre, en congrégation générale, le secrétaire communiqua un nouveau projet de réforme générale, comprenant les treize articles que la commission avait développés en vingt : les uns expliquant le décret de la session, les autres y ajoutant des détails nouveaux. Morone en justifia les points principaux. Sur certains points, notamment l'exemption des chanoines, quelques Espagnols firent encore opposition. Mais la nouvelle d'une maladie sérieuse du pape, puis d'un mieux sensible dans son état de santé, favorisa finalement l'entente.

Le 20 novembre les Pères avaient reçu un autre projet de réforme concernant les religieux et les moniales. D'abord rédigé en trente chapitres, dont sept pour les religieuses, il fut réduit à vingt et un dont six pour celles-ci. La discussion commença le 23. Ces articles, en général assez superficiels, n'atteignaient pas l'essentiel d'une réforme indispensable. On voulait éviter de réveiller la querelle entre les évêques et les ordres religieux, qui avait abrégé le Ve concile du Latran. Voir t. VIII, col. 2672 sq. On ne fit même pas appel aux lumières des généraux d'ordre et la commission prit ses mesures pour que la réforme ne compromît en rien leur autorité. Elle se bornait à renouveler d'anciens règlements, tombés en désuétude, sur les trois vœux, la clôture, l'élection des supérieurs, la visite des couvents et autres devoirs des évêques envers les moines, le contrôle de la prédication et du ministère des religieux en dehors du couvent. L'ébauche ne satisfit pas les Pères; cependant le concile ne mit pas beaucoup d'empressement à l'amender. Les votes, qui se succédèrent jusqu'au samedi 27, n'ajoutèrent à la réforme projetée que des améliorations de minime importance. Les Pères étaient pressés d'en finir.

Enfin un troisième groupe d'articles de réforme concernait le culte des images, le purgatoire et les indulgences. A l'issue de la congrégation générale du 15, il fut décidé que les théologiens de toutes nations rédigeraient les canons sur ces dogmes et que les Pères les adopteraient par *placet*. *Conc. Trid.*, t. IX, p. 1017, note 6. Le décret des théologiens mineurs était prêt dès le 30 novembre. On faisait d'ailleurs remarquer que ces matières avaient été déjà traitées dans d'autres conciles et notamment à Florence; qu'il suffisait donc de les aborder brièvement et en des formules générales, laissant aux évêques le soin de faire le reste. *Ibid.*, p. 1069. Ces « canons » ne furent distribués aux Pères que peu avant la réunion plénière. *Ibid.*, t. II, p. 878. La raison de ce retard est que les légats, pour en finir

plus vite avec le concile, avaient renoncé d'abord aux indulgences, puis même au décret sur le purgatoire et sur le culte des images. C'est grâce au cardinal de Lorraine que la commission chargée de la rédaction de ces deux derniers décrets fût réveillée de sa somnolence. Bien mieux, tout étant prêt, on devança la date de la session.

2. *La XXVe session.* — *a) Première journée, 3 décembre 1563.* — Le vendredi 3 décembre, Morone convoqua de grand matin, dans ses appartements, ses collègues, les deux cardinaux, ainsi que — à titre de témoins — l'archevêque de Prague et l'évêque de Fünfkirchen, ambassadeurs impériaux, et deux autres ecclésiastiques. Sur son ordre, les notaires de l'assemblée dressèrent l'acte de clôture du concile et le firent signer par ces témoins. Il ne restait plus qu'à le compléter avec les décrets en préparation.

La XXVe session s'ouvrit à 9 heures du matin. La messe pontificale fut chantée par l'évêque de Sulmona et le discours d'apparat prononcé par le coadjuteur de Famagouste, le Vénitien Jérôme Ragazzoni, qui fit un éloge enthousiaste des trois pontifes auxquels le concile devait son existence : le tableau des difficultés sans nombre qui avaient été surmontées y faisait pendant à celui de l'œuvre accomplie pour la glorification de l'Église catholique.

a. — Le premier décret promulgué fut celui sur le Purgatoire. Voir ici t. XIII, col. 1278-1281, le texte et les commentaires.

b. — Le second décret concernait l'invocation, la vénération et les reliques des saints et les saintes images. Voir le sens du décret à SAINTS *(Culte des)*, t. XIV, col. 965-966; à RELIQUES, t. XIII, col. 2366; et à IMAGES *(Culte des)*, t. VII, col. 812. Les deux décrets furent unanimement approuvés.

Suivaient les deux décrets de réforme : l'un sur les réguliers, l'autre de réforme générale. Les deux décrets se heurtèrent à de nombreuses réserves. Les plus sérieuses attaquèrent l'abus des commendes, le droit de propriété reconnu aux ordres mendiants. Les Pères opinaient (c. XIV) qu'un moine vagabond, en fraude hors de son couvent, était justiciable de l'Ordinaire. D'autres rejetaient le c. XXI qui maintenait certaines commendes. Morone proclama cependant que la majorité présente — les opposants étaient une quarantaine — suffisait pour assurer la validité de la définition.

c. Décret sur les réguliers. — En 22 chapitres, le dernier ayant été ajouté pour assurer la mise en pratique immédiate de ces règlements : 1. Tous les réguliers doivent conformer leur vie aux prescriptions de la règle qu'ils ont embrassée; les supérieurs devront y veiller avec soin; 2. La propriété est absolument interdite aux réguliers, hommes ou femmes; 3. Mais les monastères eux-mêmes — ceux du moins que n'excepte pas le présent décret — peuvent posséder des biens immobiliers; le nombre de personnes à y recevoir sera calculé d'après les ressources ou les aumônes reçues et aucun établissement religieux ne pourra être fait sans l'assentiment de l'évêque; 4. Aucun régulier, sans la permission de son supérieur, ne peut se mettre au service d'une personne ou d'un lieu étrangers, ni s'éloigner du couvent; ceux qui doivent s'absenter en raison de leurs études habiteront dans des couvents; 5. Les moniales, surtout celles qui habitent en dehors des villes, seront soumises à la clôture; 6. Manière d'élire les supérieurs; 7. Quelles religieuses peuvent être choisies comme abbesses ou supérieures, et de quelle façon? Aucune ne pourra commander à deux monastères; 8. Comment organiser le régime des monastères qui ne possèdent pas de visiteurs réguliers ordinaires? 9. Les monastères de religieuses relevant immédiatement du Saint-Siège seront régis par l'évêque, en tant que délégué du Siège apostolique; ceux qui possèdent des supérieurs délégués par les chapitres généraux ou qui sont gouvernés par d'autres réguliers conserveront ce régime; 10. Les moniales se confesseront et communieront au moins une fois par mois; l'évêque leur fournira un confesseur extraordinaire et le saint sacrement ne pourra être conservé en dehors des églises publiques; 11. Dans les monastères où l'on prend soin de personnes séculières étrangères, l'évêque devra exercer son droit de visite et de corrections; 12. Les réguliers devront se conformer aux séculiers en ce qui concerne l'observance des censures épiscopales et des fêtes du diocèse; 13. Les controverses sur les préséances seront dirimées par l'évêque et les religieux exempts qui ne vivent pas dans une clôture stricte sont obligés à venir aux solennités publiques; 14. Qui doit punir le régulier qui commet une faute publique? 15. La profession religieuse ne peut se faire qu'après un an de noviciat et pas avant seize ans accomplis; 16. Aucune renonciation (de bien), aucune obligation ne sera considérée comme valide sinon à partir de deux mois avant la profession religieuse et avec l'autorisation de l'évêque ou de son vicaire. A la fin du noviciat, les novices doivent être admis ou renvoyés; quant aux clercs de la Société de Jésus, le concile ne modifie en rien leurs constitutions; aucun bien, appartenant aux novices, ne sera attribué au monastère avant leur profession; 17. Une jeune fille de douze ans qui désire revêtir l'habit régulier devra être examinée par l'Ordinaire et de nouveau avant sa profession; 18. Personne, en dehors des cas expressément prévus par le droit, ne doit forcer une femme à entrer dans un monastère ou l'en empêcher si elle le veut; les constitutions des « pénitentes » et des « converties » seront conservées; 19. Comment procéder dans les causes de ceux qui quittent la vie religieuse; 20. Les supérieurs d'ordres religieux, qui ne sont pas soumis aux évêques, devront visiter les monastères qui dépendent d'eux et en corriger les abus, même si ce sont des monastères en commende; 21. Les monastères seront désormais confiés à des religieux; règles à suivre en ce qui concerne les monastères déjà donnés en commende; 22. Les règlements ci-dessus entreront immédiatement en vigueur.

d. Décret de réforme. — Vingt et un chapitres : 1. Les cardinaux et les prélats de l'Église doivent mener une vie simple et frugale; les biens de l'Église ne doivent pas leur servir à accroître la fortune de leurs parents et de leurs familiers; 2. Énumération de tous ceux qui doivent recevoir les décrets du concile et en être instruits pour l'avenir; 3. Ne pas abuser de l'excommunication; si, dans les litiges, on peut obtenir la satisfaction réelle ou personnelle qui s'impose, s'abstenir des censures; enfin l'autorité civile ne devra pas s'immiscer dans ces causes religieuses; 4. Si trop de messes ont été demandées dans une église au point que l'acquittement en devienne impossible, les évêques, abbés ou généraux d'ordre statueront sur la solution qui leur paraîtra opportune, tout en maintenant la prière pour les défunts au soulagement desquels les libéralités ont été faites; 5. Là où les bénéfices ont été constitués de façon à s'équilibrer parfaitement aux charges, il n'y a rien à changer; 6. Comment l'évêque doit-il procéder à la visite des chapitres exempts? 7. A l'avenir, plus d'accession et de régression aux bénéfices ecclésiastiques; les coadjutoreries toutefois, en certaines circonstances et sous certaines conditions pourront être admises; 8. De l'administration des hôpitaux et de la manière d'en faire réprimer la mauvaise gestion; 9. Comment prouver l'existence d'un droit de patronat? A qui accorder ce droit? Des droits du patronage; des accessions interdites (par voie d'union de bénéfices) par lesquelles ce droit ne peut être acquis; 10. Des juges synodaux (provinciaux ou diocésains)

établis selon les prescriptions du Saint-Siège, pour terminer rapidement, avec les évêques, les causes pendantes; 11. Certaines locations de biens ecclésiastiques sont interdites; quelques-unes même déjà faites sont déclarées sans valeur; 12. La dîme doit être payée, ceux qui s'en emparent seront excommuniés et l'on doit subvenir aux besoins des recteurs d'églises pauvres; 13. La quarte funéraire due aux églises cathédrales ou paroissiales;14. Comment procéder à l'égard des clercs concubinaires; 15. Les fils illégitimes des clercs doivent être écartés de certains bénéfices; 16. Les bénéfices comportant charge d'âmes ne peuvent être transformés en bénéfices simples; à celui à qui a été transféré une charge d'âmes doit être assigné un revenu suffisant; les vicairies doivent cesser et la charge revenir aux titulaires; 17. Les évêques devront faire respecter leur dignité par la gravité de leurs mœurs; ils ne doivent pas faire preuve d'une servilité indigne à l'égard des ministres royaux, des gouverneurs ou des barons; 18. Les canons de l'Église seront observés avec exactitude et, s'il faut parfois en dispenser, ce ne sera qu'en connaissance parfaite des raisons et gratuitement; 19. Le duel sera puni de peines très graves; 20. Exhortations et prières adressées aux princes touchant les droits de l'Église; 21. Les droits et prérogatives du Saint-Siège sont formellement réservés en toutes les décisions conciliaires arrêtées sous Paul III, sous Jules III et sous Pie IV.

b) Deuxième journée, 4 décembre 1563. — A la dernière heure, plusieurs Pères revinrent à la charge pour demander que le décret sur les indulgences fût maintenu. Une majorité se dessina en ce sens, et Morone céda, bien qu'il ne fût pas d'avis. Il fit donc dresser un nouveau texte et, à l'instigation du comte de Luna, l'évêque de Salamanque vint apporter des objections : lui et quelques autres réclamèrent la suppression d'un passage interdisant de taxer les indulgences et toute tentative d'en suspendre les bulles. *Conc. Trid.*, t. IX, p. 1106 et 1107. C'était, on le devine aisément, une démarche politique pour maintenir en Espagne la « bulle de la Croisade ». Les légats convoquèrent, à 8 heures du matin, le concile en congrégation générale et exposèrent le cas. Ce fut encore le cardinal de Lorraine qui fit maintenir le texte prohibant *pravos quæstus omnes pro his (indulgentiis) consequendis.*

a. — Le premier décret admis à la session supplémentaire, ouverte à 9 heures, fut donc le décret sur les indulgences, dont on a donné ici l'essentiel à INDULGENCES, t. VII, col. 1620. Mais à ce décret s'ajoutaient quelques actes, que les Pères avaient recommandés comme pouvant être utiles à la mise en pratique du concile.

b. — Un second décret inculquait aux pasteurs le maintien de l'abstinence, des jeûnes et fêtes établis par les conciles antérieurs : *de delectu ciborum, jejuniis et diebus festis.*

c. — Un troisième décret mentionnait le fameux Index des livres prohibés, dont le concile s'était occupé depuis sa reprise sous Pie IV, à la suite des travaux mis en train sous Paul IV. La commission désignée par le concile n'avait pu mener à bonne fin son entreprise : il convenait donc de renvoyer le travail au pape et à sa congrégation permanente de l'Index. De même, on renvoyait au pape le projet de catéchisme et la refonte du bréviaire et du missel, dont quelques commissaires s'étaient occupés au cours du concile, mais d'une manière très superficielle et hâtive : *de indice librorum, et catechismo, breviario et missali.*

d. — Un quatrième texte revêtait la forme d'une déclaration, par laquelle le concile affirmait avoir toujours respecté le rang et la préséance que les souverains revendiquaient d'après les traditions anciennes, et avoir déterminé en ce sens la place réservée aux ambassadeurs : *de loco oratorum.*

e. — Enfin, une dernière déclaration de l'assemblée invitait les princes chrétiens à mettre en œuvre leur autorité et leurs ressources pour faire respecter et observer les décrets conciliaires sur toute l'étendue de leur territoire. Quant aux difficultés, obscurités et, en général, ce qui aurait besoin d'explication ou de complément, le concile s'en remettait au pape son chef, de même que pour l'interprétation et la mise en pratique; dût Sa Sainteté, si elle le jugeait nécessaire, convoquer pour cela des conciles locaux dans chaque royaume ou province. C'est de cette indication qu'est née la S. C. du Concile. Voir plus loin. L'adoption de ces actes à la session officielle fut faite sans difficulté. Vingt Pères toutefois réclamèrent le rétablissement dans le décret sur les indulgences, du passage *prohibeatur suspensio indulgentiarum*, qui, le matin même, en avait disparu à la requête de l'évêque de Salamanque.

Morone rappela que certains définiteurs — le cardinal de Lorraine était à leur tête — avaient exprimé le vœu que l'assemblée confirmât toutes ses décisions antérieures. Les Pères avaient été sondés et gagnés à cette idée et la précaution leur semblait avoir beaucoup d'importance. Ce fut un long défilé de lectures. L'évêque de Catane, du haut de l'ambon, répéta les décrets dogmatiques en entier et le début des décrets disciplinaires. Après chaque lecture, les prélats s'écriaient : *Placet! Placet!* Les Français revêtaient ainsi eux-mêmes le concile de Jules III du caractère d'universalité : *De recitandis decretis concilii sub Paulo III et Julio III in sessione.* Tous ces actes de la XXVe session, texte latin et tr. fr. avec commentaire des passages dogmatiques, dans Michel, p. 587-633.

Il ne s'agissait plus que d'enregistrer l'acte de clôture dressé vingt-quatre heures auparavant. On pouvait redouter quelque incartade des Espagnols. Il n'en fut rien. Les Pères furent unanimes et Morone déclara que, si le concile y consentait, les légats solliciteraient eux-mêmes de Sa Sainteté la confirmation des actes du concile. L'archevêque de Grenade seul fit observer que la confirmation n'était pas nécessaire.

Après cette dernière proclamation, Morone congédia les Pères : *Post actas Deo gratias, ite in pace.* Tous répondirent : *Amen.* Et le cardinal de Lorraine se dressa de sa place et lança d'une voix forte onze acclamations par manière de mercis, vœux ou souhaits. *ad multos annos.* Et les Pères de les répéter sous diverses formes abrégées. Elles s'adressaient aux trois papes qui avaient dirigé le concile, aux empereurs Charles-Quint et Ferdinand, aux légats, aux cardinaux et ambassadeurs présents, aux membres du concile. Trois dernières acclamations ajoutaient aux souhaits pour le succès des décisions prises l'engagement d'y travailler par tous les moyens. La dernière renouvelait l'anathème contre les hérétiques qui refuseraient de s'y soumettre.

L'évêque de Catane rappela que les Pères ne devaient pas s'éloigner avant d'avoir souscrit *propria manu* le texte des décrets rédigés par les notaires. Puis Morone entonna le *Te Deum.* Le lendemain, les définiteurs se pressèrent au secrétariat pour la signature : *Ego N. episcopus* (diocèse) *definiens subscripsi*, au nombre de 255 : six cardinaux, vingt-huit archevêques, cent soixante-dix-neuf évêques, vingt-sept procureurs avec mandat légitime de trente-neuf autres, sept abbés et huit généraux d'ordre. *Conc. Trid.*, t. IX, p. 1111-1120. La signature des ambassadeurs fut plus difficile à obtenir. De Luna n'acceptait de signer que sous la réserve de l'assentiment de Philippe II, ce que les légats refusèrent d'admettre. Les autres signèrent, voir plus loin, col. 1489, à l'exception des Français

absents. De Venise, du Ferrier écrivit, le 6, une véhémente protestation contre les actes des XXIVe et XXVe sessions, comme attentatoires aux privilèges de la couronne et aux franchises gallicanes, notamment le transfert à Rome des causes criminelles et autres procès graves contre les évêques, le titre d'évêque de l'Église universelle donné au pape, etc... Pour l'ambassadeur, « tout cela suffisait pour que le concile et son œuvre fussent tenus pour non avenus dans le royaume ». Cf. Ehses, *Der Schlussakt des Konzils von Trient* (Görresgesellschaft), Cologne, 1914.

V. PROMULGATION ET APPLICATION DES DÉCRETS. — 1° *Pie IV confirme purement et simplement les décrets.* — Les légats quittèrent Trente le 6 décembre. Hosius et Navagero rentrèrent directement dans leurs diocèses (Varmie et Vérone) : c'était d'un bel exemple. Les deux principaux présidents, Morone et Simonetta, étaient à Rome le 15. Ils réclamèrent immédiatement la confirmation indispensable et Pie IV les appela à la préparer en une congrégation où il leur adjoignit les cardinaux Cicada, Vitelli et Borromée. Il leur donna pour auxiliaires les anciens canonistes du concile. Le dataire du pape, Alciati, évêque de Civitate, membre de droit de cette assemblée, y représentait les intérêts de la curie. La confirmation du concile ne se fit pas sans difficulté. Les curiaux, que les décisions appauvrissaient, multiplièrent les résistances. Voir les détails dans Pastor, tr. fr., t. XV, p. 329. Mais Morone et Simonetta parvinrent peu à peu à les réduire. Ce ne fut que le 26 janvier que la congrégation put déposer son rapport et que Morone présenta sa requête pour la confirmation. Le vieux cardinal de Trente, Madruzzi, proposait un délai pour permettre d'attendre l'assentiment des souverains; les cardinaux Alexandrin (Ghislieri, le futur Pie V) et Cicada soulevèrent des difficultés concernant les absolutions que de simples évêques pouvaient donner dans des causes jusque là pontificales. Pie IV ne se laissa pas ébranler et, prenant la parole, déclara solennellement qu'il confirmait les décrets sans en excepter aucun. Le cardinal chancelier, Alexandre Farnèse, fit dresser immédiatement le procès-verbal de la requête et de la confirmation et le même jour fut rédigée la bulle *Benedictus Deus et Pater*, qui mettait le sceau à l'œuvre du concile. En plus de la signature de Pie, « évêque de l'Église catholique », elle reçut celle de tous les cardinaux de curie, moins celle de Madruzzi. Sur l'histoire de la confirmation du concile, cf. Ehses, *Der Schlussakt des Konzils von Trient*, Görresgesellschaft, 1914, p. 43 sq.

Par la bulle *Benedictus Deus*, Pie IV non seulement confirmait le concile, mais il en communiquait les décisions aux évêques de la chrétienté, pour qu'ils les fissent exécuter sous les peines du droit. Une recommandation spéciale était adressée à l'empereur et aux princes dont les ambassadeurs avaient pris part à l'assemblée. Si quelques difficultés devaient surgir ou révéler des points obscurs, le pape se réservait de les faire disparaître; mais on devait s'adresser à lui seul, comme dans le cas où une adaptation s'avérerait utile aux nécessités particulières de certains pays. La bulle, datée du 26 janvier, ne fut publiée que cinq mois plus tard. Pie IV y ajouta deux autres actes. Le premier est la bulle *Sicut ad sacrorum* (18 juillet 1564) expliquant le retard apporté à la publication de la bulle précédente et ajoutant, pour couper court à toute équivoque, que l'obligation des décrets courait à partir du 1er mai précédent. Le second est la bulle *In principis apostolorum* (17 février 1565) révoquant tous les privilèges qui allaient à l'encontre des décisions conciliaires, notamment ceux qui avaient été extorqués depuis le 1er mai 1564.

2° *Compléments apportés à l'œuvre du concile.* — 1. *La Congrégation du Concile.* — On vient de voir qu'avant de ratifier le concile, Pie IV avait constitué une congrégation de quelques cardinaux et prélats, chargés de rédiger le rapport préparatoire. Le concile lui-même avait émis le vœu, voir col. 1484, que le pape se chargeât de l'interprétation du concile. Le 2 août 1564, par le *motu proprio*, « *Alias nos nonnullas* » (qu'on trouve dans les éditions du concile), Pie IV créa la Congrégation du Concile. Voir PIE IV, t. XII, col. 1643; CONGRÉGATIONS ROMAINES, t. III, col. 1114-1115. Cf. R. Parayre, *La sainte Congrégation du Concile. Son histoire, sa procédure, son autorité*, Paris, 1897.

2. *L'Index.* — Le concile s'en était occupé, voir col. 1453. Le principal résultat auquel aboutit la commission présidée par l'archevêque de Prague fut la rédaction de dix règles générales, principes restés depuis en usage, pour juger des livres dangereux et interdits. On les trouve dans les éditions du concile. L'œuvre interrompue par la clôture brusquée du concile fut achevée au début de 1564 par une commission de quatre membres et Pie IV, par la bulle *Dominici gregis* (14 mars 1564) sanctionna le résultat de ses travaux. Cf. Reusch, *Die « Indices librorum prohibitorum » des XVI. Jahrhunderts*, Tubingue, 1886, p. 243-282; Pastor, t. XV, p. 333 sq. Les règles modernes de l'Index ne font qu'adapter à notre époque les dix règles primitives. La Congrégation de l'Index fut fondée par saint Pie V; voir t. XII, col. 1650; CONGRÉGATIONS ROMAINES, t. III, col. 1112; INDEX, t. VII, col. 1570 sq.

3. *Le catéchisme.* — Le catéchisme pour l'instruction du peuple avait été une des préoccupations constantes du concile. Voir les détails à PIE IV, col. 1639. C'est seulement en avril 1565 que le « Catéchisme romain » fut achevé, mais il ne parut qu'en 1566 après la mort de Pie IV. Voir aussi CATÉCHISME, t. II, col. 1917. Le catéchisme romain fut accueilli partout avec joie; sa publication avait été précédée de plusieurs ouvrages catéchistiques dus à Pierre Canisius. Voir sur *le catéchisme romain* et *les catéchismes de Canisius*, J. Janssen, *L'Allemagne et la Réforme*, tr. fr., t. IV, Paris, 1895, l. III, c. IV, p. 438 sq.

4. *La Vulgate.* — En attendant l'article qui lui sera consacré, on se contentera des éléments donnés à PIE IV, col. 1640. On trouve déjà à BELLARMIN, t. II, col. 564 et à CLÉMENT VIII, t. III, col. 84, un épisode intéressant de la révision du texte de la Vulgate dans la Bible dite sixto-clémentine.

5. *Le missel et le bréviaire.* — Ces livres liturgiques n'avaient pas échappé aux abus qui s'étaient glissés partout. On incriminait surtout des fêtes ou des offices de saints, dont abusait la superstition populaire et qui n'avaient que des approbations insuffisantes. Il y avait donc à supprimer et à réduire. Certaines légendes, au bréviaire, juraient avec la gravité qu'aurait requise ce livre. L'empereur Charles-Quint sollicitait la réduction des offices trop longs, dont les clercs cherchaient à se débarrasser le plus vite possible. Une réforme avait été faite en 1535 par le cardinal espagnol François Quiñones : son « bréviaire de la Croix », abrégé et enrichi de légendes empruntées aux manuscrits de la Vaticane, avait été approuvé par Paul III qui se réservait la faculté d'en permettre l'usage. Jules III l'avait concédé aux jésuites. Mais les protestants anglais s'en étaient servis pour la rédaction du *Prayer Book :* aussi Paul IV, en 1558, interdit la récitation de ce bréviaire. Il avait d'ailleurs rédigé lui-même un texte abrégé, que les théatins adoptèrent en 1561. Le concile prit en considération ces deux tentatives en même temps qu'une refonte du missel (1562). Mais ces velléités n'aboutirent pas et, dans la XXVe session, le concile dut se contenter de faire appel à Pie IV pour cette double entreprise. Voir col. 1483. Pie IV la confia aux rédacteurs du catéchisme. Mais sa mort suspendit

les travaux, qui ne reprirent qu'avec Pie V. Ce pontife nomma une commission qui devait mener à bien le double travail. Bréviaire et missel furent bientôt imprimés et déclarés obligatoires par bulles, le premier, le 16 juillet 1568; le second, le 14 juillet 1570, pour toutes les Églises ne possédant pas une liturgie propre remontant à plus de deux cents ans. Voir PIE V, t. XII, col. 1650-1651 et, dans le *Dict. d'arch. chrét. et de liturgie*, art. *Missel romain*, t. XI, col. 1486-1487.

6. *Le calendrier et le martyrologe*. — La refonte des offices devait entraîner la réforme du calendrier et la révision du martyrologe. Sur la réforme du calendrier, voir GRÉGOIRE XIII, t. VI, col. 1812. On corrigera, dans cet article, un lapsus. Ce n'est pas le concile de Nicée qui « décréta » que le lendemain du 4 octobre 1582 serait le 15 octobre; mais cette suppression fut faite en conformité avec le décret du concile de Nicée de 325, qui fixait l'équinoxe de printemps uniformément au 21 mars. Quant au martyrologe, Grégoire XIII en confia la révision au savant cardinal Sirleti, qui s'entoura lui-même de douze érudits. Ces savants compulsèrent nombre de manuscrits des bibliothèques de Rome, les martyrologes d'Usuard, de Florus, d'Abon, de Bède, les ménologes grecs, les *Dialogues* de saint Grégoire le Grand, etc... Au fond, les martyrologes cités se rattachent tous à Bède. Voir *Dict. d'archéologie chrét. et de liturgie*, art. *Martyrologe*, t. X, col. 2600; cf. Pastor, t. XIX, p. 231 sq.

7. *La profession de foi de Pie IV*. — Dans ses dernières sessions, le concile avait prescrit, à tous ceux qui enseignent ou jouissent d'une charge ou d'un bénéfice, de faire une profession de foi publique et de jurer obéissance à l'Église romaine. Sess. XXIV, *De reform.*, c. I et XII; sess. XXV, *De reform.*, c. I. Deux bulles, *In sacrosancta* et *Injunctum nobis*, toutes deux du 13 novembre 1564, imposèrent la nouvelle formule, à laquelle Pie IV a attaché son nom. Pour les détails et pour les modifications apportées par Pie IX et Pie X, voir PIE IV, col. 1640-1641; sur la valeur dogmatique de cette profession de foi, voir SYMBOLES, t. XIV, col. 2938.

3° *Application des décrets en Italie*. — 1. *A la cour pontificale*. — La réforme ne pouvait réussir que si le pape commençait par lui-même; Pie IV et son saint neveu, Charles Borromée, prêchèrent d'exemple. De ce dernier, l'ambassadeur vénitien Soranzo écrit, en 1565, « qu'il fait plus de bien à la cour romaine par sa seule personne que par tous les décrets réunis du concile de Trente ». Cf. Pastor, t. XVI, p. 19. Dès juin 1564, Pie IV retranchait quatre cents officiers ou serviteurs de sa maison, soit une économie de 20 000 ducats; Borromée congédiait quatre-vingts personnes laïques et à peu près autant de clercs. Il supprima ses écuries et, à la mort du pape, se consacra tout entier à son diocèse de Milan qui était resté quatre-vingts ans sans voir d'archevêque. Les cardinaux, appauvris par le nouvel état de choses, eurent bien vite un train de vie plus conforme à leur situation ecclésiastique. Une réglementation plus stricte du conclave fut promulguée. La dernière promotion faite par Pie IV (12 mars 1565) fut une récompense pour les bons serviteurs du concile; c'était d'un excellent augure pour l'élection du prochain pontife. La résidence, pour laquelle on avait si âprement discuté au concile, fut le sujet sur lequel le pape insista fréquemment, du 1er mars 1564 au 5 mai 1565, dans des brefs, discours, sanctions, mesures de tout genre. Sans doute, quelques concessions furent nécessaires, par exemple proroger la dispense de résidence jusqu'au 1er octobre; mais finalement seuls les nonces et les gouverneurs des États de l'Église purent jouir de la dispense.

2. *Ville et diocèse de Rome*. — La réforme s'étendit à la ville et au diocèse. Tout d'abord au clergé. Dès 1564, le cardinal-vicaire, Jacques Savelli, fit procéder à la visite des églises et du clergé (dont l'oisiveté avait fort relâché la discipline) et, sur la recommandation du cardinal Farnèse, il en chargea les jésuites. En organisant sa « compagnie » saint Ignace lui avait donné une impulsion remarquable. Son œuvre fut reprise et poursuivie par des successeurs (Laynez, saint François de Borgia) non moins remplis de zèle et avec des succès toujours éclatants. A Rome, la pauvreté et le détachement des jésuites contrastaient avec l'attachement du clergé aux richesses et au bien-être. Une coalition se forma bien vite contre les jésuites visiteurs et l'évêque Cesarini (qui d'abord avait été chargé de la visite) fit circuler contre le ministère, les règlements et même la vie privée des religieux deux mémoires accusateurs. Pie IV ordonna une enquête qui les justifia et leur concilia la faveur pontificale. Pastor, t. XVI, p. 26-27. Déjà les jésuites, sous l'inspiration du cardinal Morone, avaient fondé à Rome le Collège germanique, afin de doter l'Allemagne d'un clergé sérieux et instruit. Cf. Steinhuber, *Geschichte des Collegium Germanico-Hungaricum in Rom*, Fribourg-en-B., 1906. Pie IV voulut aussi avoir son séminaire pour le clergé de Rome. Malgré l'opposition des curés, il le confia aux jésuites qui en acceptèrent la direction temporairement. Ce fut le Séminaire romain, qui s'installa dans le palais que le cardinal Pio da Carpi avait légué à la Compagnie de Jésus. Cf. Carlo Sica, *Cenni storici del pontificio seminario romano*, Rome, 1914.

Après le clergé, les laïcs. Des règlements dictèrent à la noblesse de Rome une vie plus morale et plus chrétienne. Le port des armes fut interdit, hormis l'épée, insigne des nobles; le duel fut proscrit, les courtisanes surveillées, les blasphémateurs punis, les mendiants et les vagabonds soumis à un régime de surveillance et de travail qui assurait leur subsistance, l'instruction enfin fournie aux orphelins et aux délaissés.

Aux efforts des jésuites se joignirent ceux de l'Oratoire, fondé par saint Philippe Néri. Ce cercle de jeunes gens et d'hommes faits, de toutes classes, clercs et laïques, attira bien vite l'élite romaine. A l'époque de Pie IV, l'influence oratorienne pénétra ainsi dans la curie où Philippe recruta des auditeurs, bientôt transformés en disciples, d'abord pénitents, ensuite dirigés dans les voies de la perfection. Sur cette transformation de la société romaine par l'Oratoire italien, voir L. Ponnelle-L. Bordet, *Saint Philippe et la société romaine de son temps*, Paris, 1928, c. V; cf. PHILIPPINS, t. XII, col. 1434.

3. *Italie*. — L'action personnelle de Pie IV déborda le cadre romain. Son secrétaire Poggiani a rassemblé une série de décisions (d'octobre 1564 à août 1565) adressées au clergé d'Italie et même de la monarchie espagnole pour toutes sortes d'affaires et de cas de conscience : unions de bénéfices, visites de religieux exempts, érections de séminaires, résidence imposée dans les Églises nationales ou régionales, là surtout où les métropolitains négligeaient de la faire respecter en raison de la pauvreté du diocèse.

Les séminaires furent établis en Italie : en 1564, à Rieti par le cardinal Mula; à Milan, par saint Charles Boromée. Le Collège romain, fondé à Rome par saint Ignace, devait être, dans la pensée du fondateur, un centre de rayonnement d'études et de formation chrétienne non seulement sur l'Italie, mais sur le monde catholique en entier. Voir, d'après les *Monumenta Ignatiana*, Pastor, t. XVI, p. 32-36. Pie IV veillait aussi à la réforme des ordres religieux : carmes, cisterciens, dominicains, conventuels, franciscains. Cf. Pastor, *ibid.*, p. 38-39. Les synodes provinciaux et diocésains se multiplièrent : Albe (1562), Naples, Ravenne, Côme (1564 et 1565). Dans ses *Documenti...*, Calenzio

cite, pour l'Italie, les synodes suivants : 1564 : Parme, Pérouse, Sebenico; 1565 : Modène, Naples; 1567 : Bénévent, Manfredonia, Otrante, Naples, Narni; 1568 : Ravenne, Luni et Sarzana, Orvieto; 1569 : Capoue, Urbino, Faenza; 1570 : Plaisance, Ravenne; 1571 : Bénévent, Foligno, Lucques; 1572 : Verceil. Rentré à Milan, saint Charles Borromée ne tint pas moins de onze synodes diocésains et six synodes provinciaux pour promouvoir et faire appliquer dans le nord de l'Italie la réforme tridentine (1565, 1569, 1573, 1576, 1579, 1581). Le coadjuteur d'Aquilée, François Barbaro, réunit en 1596 le synode d'Udine. Deux synodes diocésains à Cividale, en 1602, imposèrent la discipline de Trente aux fidèles de langue allemande et slave soumis à Venise ou à Goritz. Séminaires et synodes se multiplièrent sur tout le territoire. Voir les énumérations dans Pastor, t. XVII, p. 167, note 2 et 169, note 1. Les visites épiscopales aussi : dès 1560, le cardinal Ghislieri visitait son évêché de Mondovi. Caligeri, au nom du cardinal Scotti, visitait le diocèse très négligé de Plaisance; en 1570, l'évêque de cette ville, Burali, tint un synode réformateur. Pastor, t. XVII, p. 130. D'autres visites furent entreprises en 1564 et 1565 à Pérouse, San Sepolcro, Bitonto, Oria; mais elles ne commencèrent à devenir plus fréquentes que sous Pie V et Grégoire XIII. Cf. Pastor, t. XVI, p. 37, et t. XVII, p. 169, note 1.

Si saint Pie V, qui a si bien repris l'œuvre de son prédécesseur, a pu réussir dans la plus large mesure possible, il le doit non seulement à sa sainteté personnelle (peut-être un peu trop rigide), mais encore aux voies qui lui avaient été admirablement préparées par Pie IV et saint Charles Borromée. La grande gloire de son pontificat a été de continuer le monument dont celui de Pie IV avait jeté les fondations et d'en faciliter l'achèvement à ses successeurs. Voir PIE V, t. XII, col. 1649-1650.

4° *Réception dans les divers États.* — Il aurait été de l'intérêt bien compris des États étrangers à l'Italie d'accepter purement et simplement les décrets de Trente. Malheureusement, certains gouvernements se persuadèrent que beaucoup de décrets du concile portaient atteinte aux prérogatives légitimes de l'État, tandis qu'en réalité, ils n'atteignaient que les empiètements de celui-ci sur le terrain ecclésiastique.

Parmi les orateurs des princes séculiers représentés au concile, déclarèrent par signature adhérer aux décrets, le 6 décembre 1563, les représentants de l'empereur Ferdinand Ier, des rois de Pologne et de Portugal, des ducs de Savoie et de Florence, de la République de Venise et des cantons suisses catholiques. Cf. Theiner, t. II, p. 516; Pallavicino, *op. cit.*, l. XXIV, c. VII, n. 14-15, col. 669-670. Les États italiens l'acceptèrent immédiatement : le gouvernement de Lucques obtint même, en récompense, la rose d'or. Le Portugal, lui aussi, ne fit aucune difficulté. Le roi de Portugal, Sébastien, écrivit au pape, après la confirmation du concile, une lettre de félicitations et de remerciements, s'engageant à faire appliquer le concile dans son royaume. Cf. Pallavicino, *op. cit.*, l. XXIV, c. IX, n. 15, col. 678-679; Pastor, t. XVI, p. 42, note 3. Cependant Pie IV dut envoyer à certains évêques et chapitres des blâmes sévères pour leur peu d'empressement à obéir. Pastor, t. XVII, p. 166, note 5. Par contre le cardinal-Infant, les évêques de Braga et de Coïmbre s'efforcèrent de constituer des séminaires, *ibid.*, p. 167, note 2; et des synodes se tinrent à Braga (1566, 1592), Evora (1564) et Goa (1560, 1573, 1588). *Ibid.*, p. 169, note 6. Les dates indiquées par Gams, *Series episcoporum*, Ratisbonne, 1873, p. 94-95, 99, 115.

En Pologne également les nouvelles lois ecclésiastiques furent reçues sans grande difficulté, malgré le progrès qu'y faisaient les nouveautés religieuses et la nonchalance du roi Sigismond-Auguste. Grâce à Hosius et à Commendone qui avait remplacé, comme nonce, le trop habile Bongiovanni, le roi déclara accepter les décrets du concile de Trente (7 août 1564). Au consistoire du 6 octobre suivant, Pie IV décerna de grands éloges au roi de Pologne pour son acceptation. Tout en proposant l'assentiment de la Diète (qui ne se produisit qu'en janvier 1565 à Petrikan et ne fut obtenu qu'en libérant la noblesse de la juridiction ecclésiastique), Commendone et Hosius unirent leurs efforts pour faire triompher la réforme catholique. Un synode se tint en 1565 à Ermland; d'autres synodes provinciaux eurent lieu à Pétrikan (1555, 1578), à Varsovie (1561), à Gnesen (1628, 1642). Gams, *op. cit.*, p. 348. Les jésuites furent introduits, qui établirent aussitôt des collèges, centres de restauration catholique (Braunsberg, Vilna et Pultusk); un séminaire fut projeté à Poznan. Cf. Pastor, t. XVI, p. 72-81. A Cracovie, le cardinal-archevêque Georges Radziwil érigea séminaire et hospices (1591). Gams, *op. cit.*, p. 350.

En Dalmatie, Gams indique différents synodes : Sebenic (1564, 1602, 1604, 1611, 1614, 1618, 1623, 1626, 1687); Spalato (1587); Zara (1577). *Op. cit.*, p. 419, 421, 426. Scutari, en Albanie, eut deux synodes provinciaux (1678, 1682). *Id.*, p. 418.

La signature de l'Espagne n'avait pas été acceptée à Trente par les légats, parce qu'elle comportait une réserve inadmissible, voir ci-dessus, col. 1484. Philippe II se décida à rectifier la fausse position adoptée par son ambassadeur, en recevant pour ses États les décrets du concile (19 juillet 1564) mais avec cette clause « sous réserve de mes droits royaux ». Voir, pour plus de détails, Pastor, t. XVI, p. 260-261. De nombreux conciles provinciaux ou synodes diocésains attestent d'ailleurs la volonté d'appliquer les réformes. On se souviendra en parcourant l'énumération de ces synodes qu'à cette époque l'Artois, la Flandre, la Belgique, les Pays-Bas, la Franche-Comté relevaient de l'Espagne : 1564, Haarlem; 1565, Cambrai, Compostelle, Grenade, Saragosse, Tolède, Valence, Utrecht, Salamanque et, dans les possessions lointaines d'Amérique, Mexico; 1567, Cambrai, Lima; 1568, Utrecht; 1570, Malines, Arras, Leuwarden, Namur, Ruremonde, Salamanque; 1571, Besançon, Bruges, Bois-le-Duc, Gand, Haarlem, Siguenza; 1572, Grenade, Malaga, Séville; 1574, Malines; 1582, Tolède, Lima (trois autres synodes à Lima, 1591, 1601, 1772). A Tarragone, de 1564 à 1757, il n'y eut pas moins de trente-neuf synodes. A Mexico, le synode de 1565 avait été préparé par le synode de 1555 et fut suivi de deux autres assemblées analogues, 1585, 1771. Gams, *op. cit.*, p. 2. On note quelques fondations de séminaires : Modonedes et Tarragone (1570). Le concile de Malines (1570), demandant des séminaires, se heurta à des difficultés, en raison des convicts déjà existant. Cf. Pastor, t. XVII, p. 169, note 1; p. 167, note 2. Sur l'introduction des décrets aux Pays-Bas, voir H. Pirenne, *Histoire de Belgique*, Bruxelles, 1932, t. IV, p. 411, 480; F. Willocx, *Introduction des décrets du concile de Trente dans les Pays-Bas et la Principauté de Liège*, Louvain, 1929.

L'acceptation du concile ne fut pas si simple en Suisse, en Allemagne et en France.

1. *En Suisse.* — Ici, malgré toutes leurs assurances d'obéissance, les cantons suisses ne se hâtèrent pas de prêter la main à l'exécution des décrets. Le cardinal de Constance, Marc Sittich Altaemps, avait expliqué que l'Église attendait l'appui du bras séculier pour empêcher les prêtres d'obtenir, contre leur évêque, l'appui des magistratures civiles. Tous les efforts de Pie IV pour obtenir un engagement formel sur ce point restèrent vains. Les cinq cantons catholiques voulaient d'abord voir comment agiraient les autres puissances

et, de plus, ils exigeaient que les prélats eux-mêmes et notamment le cardinal de Constance donnassent l'exemple de la résidence. Mais, en même temps, les cantons faisaient, pour la durée de la vie du pape, une alliance en vue de maintenir la foi catholique et la mise en œuvre des affaires du « saint concile œcuménique et très chrétien » de Trente. Cet accord eut grande portée pour l'avenir. Cf. Mayer, *Das Konzil von Trient und die Gegenreformation in der Schweiz*, Stans, 1901-1903. Saint Charles Borromée, que Pie IV avait délégué pour veiller à l'observation des décrets dans le Tessin, et qui accueillait à Milan les séminaristes suisses, eut une large part dans la conservation du catholicisme en Suisse; voir t. II, col. 2267. Sur le synode de Constance de 1567, voir Luthoff, *Katholische Schweitzerblätter*, t. x, 1864, p. 452.

2. *En Allemagne.* — Les orateurs de Ferdinand I[er] avaient donné leur signature à Trente. Mais les décisions du concile étaient loin d'être, par le fait même, acceptées en Allemagne, en Autriche et en Hongrie. Cette acceptation passa même au second plan, tant que vécut Ferdinand. Sans doute celui-ci s'était-il montré très accueillant, tout en empêchant la publication des décrets qui lui parurent toucher aux prérogatives de l'État. Aux évêques encore hésitants et peu zélés pour la publication et l'exécution des décrets conciliaires, Pie IV députa saint Pierre Canisius qui vit successivement le cardinal Truchsess d'Augsbourg, l'évêque de Wurtzbourg, les archevêques de Mayence et de Trêves, les évêques d'Osnabruck, de Munster, de Paderborn : pour chaque évêque, il était porteur d'exemplaires du concile et il avait des recommandations et des exhortations. Mais l'attention des Allemands était ailleurs. Tout un parti, dont l'empereur Ferdinand, était persuadé que la concession du calice et le mariage des prêtres ramèneraient beaucoup de dissidents à l'unité catholique. Il avait été question de l'une et de l'autre concession lors de la légation du cardinal Morone. Pie IV se décida à concéder l'usage du calice le 16 avril 1564, déléguant à cet effet les évêques pour la partie allemande de leurs diocèses (Salzbourg, Prague, Gran, Magdebourg, Brême, Naumbourg, Gürk). Tout d'abord, un heureux effet en résulta. Puis, après expérience, on s'aperçut que la concession était plus nuisible qu'utile à la foi catholique. Elle fut progressivement retirée, de 1571 en Bavière à 1621, date extrême, en Bohême. Voir l'histoire de cette concession dans G. Constant, *Concession à l'Allemagne de la communion sous les deux espèces*, Paris, 1923. La seconde concession, que Pie IV estimait moralement possible, fit l'objet de pourparlers suivis, mais interrompus à la mort du pape. A Rome, on hésita devant le parti à prendre : Pie V trancha par la négative. G. Constant, *La légation du cardinal Morone...*, p. 546-612, et ici PIE IV, t. XII, col. 1644-1646. Sur les entrefaites, Ferdinand était mort (1564). La publication et l'exécution du concile de Trente, qui étaient passées à l'arrière-plan pendant les discussions sur la double concession, virent leur chance diminuer encore à l'avènement de Maximilien. En octobre 1564, le nonce Delfino proposa à Maximilien de faire publier par décret impérial les décisions de Trente; mais ce fut en vain. Maximilien montra ses véritables sentiments en empêchant la publication des décrets en Hongrie, où l'archevêque de Gran avait convoqué pour le 23 avril 1564 une réunion des évêques hongrois. L'empereur interdit même aux professeurs la prestation de la profession de foi de Pie IV. Cf. Pastor, t. XVI, p. 70. Sur l'action néfaste de Maximilien, voir Janssen, *op. cit.*, t. IV, l. III, c. V, p. 449 sq. Les évêques demeuraient donc seuls pour réformer le clergé, ouvrir des séminaires et introduire ainsi les décrets. Quelques-uns s'y appliquèrent (Mayence, Salzbourg et surtout Eichstätt). La Bavière donna l'exemple d'une entrée progressive dans la voie de la restauration catholique. *Ibid.*, p. 71. Synodes signalés par Calenzio : 1567, Augsbourg, Trente; 1568, Olmütz; 1569, Salzbourg; 1570, Osnabruck, Trèves; 1571, Osnabruck. Les jésuites, surtout Canisius, et le duc Albert V de Bavière eurent une grande influence dans ce retour à la foi catholique. Janssen, *op. cit.*, t. IV, l. III, c. VI, p. 457 sq. Gams n'indique aucun synode pour la Hongrie, laquelle se débattait à cette époque dans des difficultés religieuses très graves; voir HONGRIE, t. VII, col. 47-48.

3. *En France.* — Les décrets dogmatiques ne furent jamais contestés en France. Jurieu, pour infirmer cette constatation, est obligé d'écrire « qu'il n'y a pas de point de discipline qui n'ait une liaison étroite avec un point de droit et même qu'il y a des points de discipline qui ne laissent pas d'être des points de doctrine », *Réflexions historiques*, placées en tête de son *Abrégé de l'histoire du concile de Trente*, Genève, 1682, p. 57. Voir ici, t. XII, col. 1642, le témoignage de l'abbé Pirot. Se référant à ce mémoire, Bossuet affirme péremptoirement « qu'on peut prouver par une infinité d'actes publics que toutes les protestations que la France a faites contre le concile, et durant sa célébration, et depuis, ne regardent que les préséances, prérogatives, libertés et coutumes du royaume, sans toucher en aucune sorte aux décisions de la foi, auxquelles les évêques de France ont souscrit sans difficulté dans ce concile ». *Projet de réunion des protestants d'Allemagne*, dans *Œuvres complètes*, Bar-le-Duc, 1862, t. VI, p. 216. Cf. *Correspondance*, lettre II, à Mme de Brinon; VII, à Leibniz, *ibid.*, p. 261, 268. La réplique des protestants est que l'autorité royale n'a jamais accepté en France le concile. Cf. *Réplique de l'abbé de Lokkum* (Molanus), *ibid.*, p. 256-257; Leibniz, *Réponse au mémoire de l'abbé Pirot*, dans *Correspondance*, lettre XXI, *ibid.*, p. 285 sq. Devant la carence de l'État et les protestations des ambassadeurs contre le concile de Jules III, Leibniz estime que la ratification du concile en entier, faite en présence des prélats français et de leur consentement, demeure inopérante; outre, ajoute-t-il, « que ces sortes de ratifications *in sacco, en général et sans discussion* sont sujettes à des surprises et à des subreptions ». Bossuet de répliquer qu' « en ce qui regarde la foi, [il est] constant que [le concile de Trente] est tellement reçu et approuvé, à cet égard, dans tout le corps des Églises qui sont unies de communion à celle de Rome, et que nous tenons les seules catholiques, qu'on n'en rejette non plus l'autorité que celle du concile de Nicée ». L'assemblée des évêques suffit pour faire accepter la foi définie : « S'il fallait une assemblée pour accepter le concile, il n'y a pas moins de raison de n'en demander pas encore une autre pour accepter celle-là; et ainsi, de formalité en formalité, et d'acceptation en acceptation, on irait jusqu'à l'infini. Le terme où il faut s'arrêter, c'est de tenir pour infaillible ce que l'Église, qui est infaillible, reçoit unanimement... Par là on voit qu'il importe peu qu'on ait protesté contre ce concile une fois, deux fois, tant de fois qu'on voudra; car, outre que ces protestations n'ont jamais regardé la foi, il suffit qu'elles demeurent sans effet par le consentement subséquent; ce qui ne dépend d'aucune formalité, mais de la seule promesse de Jésus-Christ et de la seule notoriété de consentement universel ». Lettre XXII, *ibid.*, p. 295-296. Peu importe qu'Henri II n'ait pas reconnu le concile de Jules III; à la dernière session, d'un consentement unanime, le concile a ratifié les décisions prises sous Paul III et sous Jules III. Même ratifiées *in sacco*, pour reprendre l'expression de Leibniz, ces décisions sont couvertes par l'infaillibilité.

Que seuls, même au début, les décrets disciplinaires

aient été contestés en France, cela ressort de l'aveu même des légistes gallicans. Un des plus acharnés d'entre eux, Baptiste du Mesnil, ne trouve à incriminer, dans les articles dogmatiques, que l'anathème jeté par le synode contre ceux qui prétendaient nécessaire la communion sous les deux espèces et l'affirmation de la validité des ordinations faites sans le consentement de l'autorité séculière! *Advertissement sur le faict du concile de Trente*, Lyon, 1564. En réalité, les gallicans du Parlement rejetaient le concile simplement parce que l'admettre était « rabaisser l'authorité du Roy et de ses Edictz, annuler ses droictz et ceux des Estats de France, oster les libertez anciennes de l'Église pour en faire un appui d'abusion papale et par mesme moyen remettre les troubles et divisions, non seulement entre les subjects du Roy, mais par toute la chrétienté ». *Ibid.* Il s'agit bien, on le voit, de l'aspect disciplinaire et non du côté dogmatique du concile.

Cette opposition à la discipline tridentine a retardé en France l'adoption et l'application des décrets de Trente. Voir V. Martin, *Le gallicanisme et la réforme catholique. Essai historique sur l'introduction en France des décrets du concile de Trente (1563-1615)*, Paris, 1919.

Le nonce de Pie IV, Santa Croce, avait tenté, dès le principe, d'obtenir de Catherine de Médicis la reconnaissance du concile. Pie IV étant mort, le projet fut abandonné. A Charles IX, Pie V demanda la mise en pratique de la réforme catholique plus encore que la reconnaissance officielle du concile; il demanda notamment la résidence des évêques et insista même auprès de ceux-ci, tant pour leur résidence que pour la fondation des séminaires. Le pape mourut sans avoir pu obtenir satisfaction. Grégoire XIII obtint davantage : le roi alla même jusqu'à convoquer à Paris — il est vrai que ses besoins financiers l'y incitaient autant que le souci du concile — une représentation du haut clergé et il chercha à garder à cette assemblée des allures réformatrices. Mais rien d'effectif ne sortit de ces réunions. Au début du règne d'Henri III — fait nouveau — c'est le clergé lui-même qui, tout en réservant les privilèges de l'Église gallicane, s'agite en faveur de l'introduction du concile, d'abord d'une façon quelque peu détournée aux États de Blois (1576), puis plus ouvertement à l'assemblée de Melun (1579). L'évêque de Bazas, Arnauld de Pontac, y fait au roi un éloquent et amer exposé de la misère morale du royaume, les diocèses sans pasteurs, les évêchés et prieurés n'ayant que des titulaires laïques, les églises se vendant, se troquant, se donnant en dot, s'hypothéquant. Et l'orateur ne craint pas d'accuser publiquement le roi de simonie. Henri III, pour obtenir l'argent dont il avait besoin, fit de vagues promesses. En 1583, l'affaire avait été reprise sur des bases, semble-t-il, plus solides. En la personne du juriste Jacques Faye d'Espesse, le gallicanisme fit échouer l'entreprise. Son *Advertissement sur la réception et publication du concile de Trente* est « le réquisitoire le plus hardi, le plus fielleux, le plus brutal, le plus injuste, mais, à tout prendre, le plus complet et le plus hardi qui ait sans doute paru durant cette controverse ». V. Martin, *op. cit.*, p. 204.

Malgré tout, Henri III était personnellement disposé à accepter le concile. Le duc de Guise, au nom de la Ligue, avait obtenu de Catherine de Médicis et du roi une promesse formelle (art. 10 de l'édit d'union). Mais les réserves gallicanes soulevaient toujours, du point de vue romain — et le pape Sixte-Quint dirigeait un peu trop les pourparlers engagés par les évêques — des obstacles insurmontables. Enfin une formule fut trouvée qui agréa à la commission cardinalice chargée de l'examiner. Le roi se contentait de « l'assurance et confiance... que l'intention de Sa Sainteté est de conserver les droicts à nous et à nostre royaume appartenant ». Mais la France était en pleine révolution et l'attentat de Jacques Clément mit fin aux espoirs.

Les luttes qui suivirent la mort d'Henri III et l'avènement d'Henri IV ne permirent pas à la diplomatie pontificale de faire autre chose que chercher l'orientation de sa politique. Aux États de la Ligue (26 janvier 1593), Pellevé, que nous retrouvons cardinal-archevêque de Reims, proposa de donner au royaume le bienfait de la publication du concile. Après une longue discussion de plusieurs mois, la proposition fut retenue et adoptée (8 août 1593). Mais Henri IV était catholique depuis le 25 juillet. L'acte du 8 août le blessa; le Parlement ordonna aux députés de rentrer chez eux et cassa leurs décisions. Cf. Mariéjol, dans Lavisse, *Histoire de France*, t. VI, Paris, 1904, l. IV, c. VII.

La décision des États de la Ligue eut cependant l'effet pratique de retenir à l'ordre du jour de toutes les négociations avec Rome la publication du concile en France. Cette publication fut une des conditions posées par Clément VIII à l'absolution du monarque : toutefois cette condition fut enveloppée de formules capables de ménager les susceptibilités nationales. Cf. César de Ligny, *Les ambassades et négociations de l'Ill^me et R^me cardinal du Perron*, Paris, 1623, p. 159-165. Bien décidé à tenir la parole donnée, Henri IV hésitait cependant pour des raisons d'opportunité : il se heurtait, en effet à des difficultés insurmontables de la part des légistes gallicans. Cf. Louis Dorléans, *Extraits d'aucuns articles du concile de Trente qui semblent être contre et au préjudice de la justice royale et des libertez de l'Église Gallicane, faits par M. M. de l'Assemblée de Paris en 1593.* Toutefois, après la déclaration de nullité de son premier mariage, Henri IV fit préparer, en 1600, un texte dont la minute est conservée à la bibliothèque Mazarine, ms. *2112*, fol. 56-59, ordonnant « que le saint concile de Trente soit reçu et observé en tous les lieux de nostre Royaume... sans préjudice toutesfois des droicts, privilèges et prérogatives appartenans à nostre personne et dignité, à ceste couronne et aux libertez et franchises et immunitez de l'Église gallicane, de nostre édict [de Nantes] faict sur l'observation des [précédents] édicts de pacification et pour maintenir la paix et le repos dans le royaume, n'entendant aucunement y déroger ny contrevenir aux choses susdictes ». On trouve ici un écho de l'habile diplomatie du nonce de Clément VIII. Voir V. Martin, *Les négociations du nonce Silingardi... relatives à la publication du concile de Trente en France (1599-1601)*, Paris, 1919. Toutefois Henri ne put jamais surmonter l'opposition du Parlement et dut faire expliquer franchement la situation à Clément VIII par Philippe de Béthune, frère de Sully (novembre 1601). Aucun résultat pratique ne put être obtenu et le poignard de Ravaillac (14 mai 1610) fit tomber les dernières espérances.

Depuis les velléités d'Henri IV, en 1600, toute une série d'attaques avait eu lieu contre la publication du concile. En 1600, Guillaume Ranchin, avocat à la Cour des Aides de Montpellier, lançait un volumineux réquisitoire en sept livres : *Révision du concile de Trente, contenant les nullitez d'iceluy, les griefs des Rois et princes chrestiens, de l'Église gallicane et d'autres catholiques.* Dans cet arsenal, les adversaires de la nouvelle réforme iront puiser à pleines mains. En voir le sommaire détaillé dans V. Martin, *Le Gallicanisme...*, p. 347-349 note. A partir de 1607, les attaques se multiplient, à peine contredites par quelques réponses plus ou moins pertinentes. La guerre devint ouverte et le conflit s'envenima à propos de la condamnation portée

par le Saint-Office contre l'*Histoire* de de Thou. Il fut porté à son paroxysme à la suite d'un arrêt du Parlement interdisant l'impression de l'ouvrage de Bellarmin, *La puissance du pape dans les choses temporelles* et, un peu plus tard, à l'apparition de la *Théologie* de Suarez. L'autorité et la vie même du roi semblaient aux parlementaires mises en péril par ces publications « démocratiques! »

Pendant ce temps, le clergé sentait de plus en plus le besoin d'une réforme. Sans embrasser les opinions de Bellarmin et de Suarez, il était néanmoins décidé à s'opposer aux empiètements incessants de la juridiction séculière. Le livre d'Edmond Richer, *Libellus de ecclesiastica et politica potestate*, voir ici t. XIII, col. 2699, fournit au clergé l'occasion de se grouper autour du pape. Si les politiciens avaient espéré dresser l'Église gallicane contre Rome, ils obtinrent justement l'effet contraire. Le cardinal du Perron fit condamner le livre comme hérétique, voir t. IV, col. 1958. Aussi, dès l'ouverture des États généraux convoqués (7 juin 1614) à Sens, à l'occasion de la majorité de Louis XIII (2 octobre 1614) Martin de Racine, promoteur du clergé, demanda (7 novembre) que la publication du concile de Trente figurât en premier lieu dans les articles soumis à l'examen du roi. La proposition fut, après une discussion « longue, mais grave et sans passion » acceptée à l'unanimité. Voir dans V. Martin, *op. cit.*, p. 365-366, le texte de la résolution votée. La noblesse acquiesça finalement par une majorité de huit gouvernements sur douze. Mais le Tiers-État, travaillé par Richer et quelques membres du Parlement, demeura irréductible. Le 26 février 1615, le clergé présenta sa demande par l'organe d'un jeune évêque, Jean-Armand du Plessis, le futur cardinal de Richelieu, qui fit, écrit le nonce Ubaldini, « une harangue adroite, éloquente, merveilleuse ». Malgré l'appui de Marie de Médicis, l'acquiescement royal demeura en suspens : le donner eût été se heurter à l'opposition systématique du Parlement.

Les évêques adoptèrent la seule solution possible, celle que leur avait d'ailleurs suggérée le nonce Ubaldini, en promulguant eux-mêmes pour la France, le concile : « Après avoir mûrement délibéré sur la publication du concile de Trente, ils ont unanimement reconnu et déclaré... qu'ils sont obligez pas leur devoir et conscience à recevoir, comme de fait ils ont receu et reçoivent ledit concile, et promettent de l'observer autant qu'ils peuvent, par leur fonction et authorité spirituelle et pastorale ». Ils prescrivirent la tenue des synodes provinciaux dans les six mois qui suivraient, avec injonction de faire recevoir ledit concile par tous les synodes diocésains (7 juillet 1615).

Le Parlement partit en guerre, interdisant aux évêques d'obéir au décret du 7 juillet, menaçant les récalcitrants de séquestrer leurs revenus. Le clergé ne se laissa pas émouvoir et, dans l'audience royale de congé (8 août), le coadjuteur de Rouen, François de Harlay, prononça un discours aussi déférent que ferme, sur l'obligation de conscience qu'avaient les évêques d'agir ainsi. Il rappela au roi qu'après « la dispensation qui appartient au Saint-Père, comme dispensateur des mystères de Dieu et interprète des intentions de l'Église et du Concile », il reste « la protection qui appartient à Votre Majesté, qui ne lui peut être non plus ravie que la couronne même ». Cf. Le Gentil, *Recueil des Actes, titres et mémoires concernant les affaires de France*, Paris, 1673, t. V, p. 261 sq. Comme le garde des sceaux, Sillery, protestait, le cardinal de la Rochefoucauld fit entendre la réponse péremptoire : « Recevoir le concile et le publier pour qu'il ait force de loi sont deux choses tout à fait différentes : la première ne dépend en rien de la connaissance ni de l'autorité royales; elle ne regarde que les évêques. Quant à la seconde, c'est-à-dire à l'obligation, pour les juges, dans les procès qui pourraient avoir lieu, de prononcer conformément au concile, nous savons qu'il est indispensable que Sa Majesté intervienne, et nous la prierons d'intervenir. » Cf. V. Martin, *op. cit.*, p. 389-390.

L'acte collectif de l'assemblée ne faisait d'ailleurs qu'étendre à toute la France des décisions déjà antérieurement acquises ou projetées par des conciles provinciaux : Reims (cardinal de Lorraine), 1564; Rouen, (cardinal de Bourbon), 1581; Reims (cardinal de Guise); Bordeaux (Prévost de Sauvac); Tours et Angers (Simon de Maillé), 1583; Bourges, synode d'Aquitaine (Reginald de Beaulne), 1584; Aix-en-Provence (Alexandre Canigiani), 1585; Toulouse (cardinal de Joyeuse), 1590; Narbonne (Louis de Vervins), 1609. Après l'assemblée de 1615, d'autres synodes soit provinciaux, soit diocésains sont tenus pour le même objet; le plus important, est celui de Bordeaux (cardinal de Sourdis), 1624. Les textes dans Labbe, t. XV; Hardouin, t. X; Odespun, *Concilia novissima Galliæ*, Paris, 1646; des extraits dans Noël Alexandre, *Histoire, in sæc. XVI*, diss. XII, a. 16.

L'institution des séminaires devait venir un peu plus tard, avec M. Olier, saint Jean Eudes et saint Vincent de Paul. Voir A. Degert, *Histoire des séminaires français jusqu'à la révolution*, Paris, 1912.

VI. Valeur œcuménique du concile. — On a rappelé à Conciles, t. III, col. 636 sq., les conditions requises pour la composition des conciles œcuméniques, leur convocation, leur présidence, leur confirmation, leur autorité, la valeur doctrinale de leurs décisions, col. 641-669. On négligea donc ici les difficultés soulevées contre les conciles en général, telles qu'on les trouve chez certains protestants, notamment Calvin, *Institution chrétienne*, l. IV, c. IX; Heidegger, *Tumulus concilii Tridentini*, Zurich, 1690; Jurieu, *Réflexions historiques* déjà citées.

Les objections directement formulées contre le concile de Trente peuvent se grouper sous trois chefs : 1° Les protestants ne devaient-ils pas être convoqués au concile comme juges, afin d'éviter que le pape et les prélats catholiques fussent à la fois juges et parties? 2° Le concile de Trente a-t-il réuni les conditions requises pour une œcuménicité véritable? 3° Ses décisions furent-elles libres?

1° *Par l'exclusion des juges protestants, le pape et les Pères du concile n'ont-ils pas été indûment juges et parties?* — 1. *Les protestants furent-ils exclus du concile?* — L'affirmative se trouve fréquemment répétée par nos adversaires, encore qu'ils doivent reconnaître que les protestants furent maintes fois convoqués. Mais, disent-ils, on s'arrangeait pour qu'ils ne vinssent pas. Gentillet, jurisconsulte dauphinois et protestant, remarque que les sauf-conduits n'ont été délivrés qu'aux dissidents des pays où des cultes non catholiques étaient admis. Les réformés français ne purent donc être entendus. *Le bureau du concile de Trente*, 1586, l. V, n. 4. Ranchin conclut que, même en admettant que le pape et les évêques n'aient pas eu tort, qu'ils aient été juges compétents et irrécusables, que même la procédure ait été légitime, on ne saurait admettre comme définitif un jugement porté contre des absents. *Révision du concile de Trente*, p. 130. Du Moulin déclare qu'aucun protestant n'a pu être admis au concile puisqu'il fallait le serment au pape et à l'Église romaine et qu' « après avoir procédé sans appeler partie, c'est une nullité contre tout droit divin, naturel et humain ». *Conseil sur le faict du concile de Trente*, a. 7 et 8. L'attaque peut-être la plus tendancieuse part de Le Vassor traducteur des *Mémoires concernant le concile de Trente* de Vargas, Paris, 1700. Pour lui, le sauf-conduit de 1551, était insuffisant et captieux en bien des manières, de sorte que les protestants

firent bien de n'en pas profiter. Sur ces assertions, voir Pallavicino, *op. cit.*, t. III, col. 924-930, lequel cite également Heidegger, *op. cit.*, p. 1255 et Spanheim, *Histoire chrétienne*, Leyde, 1701, *sæc. XVI*.

L'histoire des pourparlers engagés par les nonces de Paul III des invitations lancées aux protestants par Jules III, et, conséquence de leur obstination, des multiples prorogations des sessions conciliaires suffirait à montrer le peu de consistance des allégations rapportées. Pallavicino fait observer justement que « la doctrine des protestants était déférée seule au concile de Trente, leurs personnes étaient complètement hors de cause. On pouvait donc se dispenser de les citer et de recevoir leurs explications; car la doctrine... doit se défendre par elle-même ». Néanmoins on les mit en demeure de venir expliquer aux Pères ce qu'ils enseignaient de contraire à la croyance générale. Avant l'ouverture du concile, Henri VIII écrivit deux lettres dans lesquelles il refusa positivement de se rendre à un concile œcuménique convoqué par le pape. Les textes dans Pallavicino, *op. cit.*, t. III, col. 765, 771-772, 778-779, 895. Par ailleurs, les États protestants assemblés à Naumbourg reçurent le nonce avec la désinvolture qu'on sait. Les théologiens de ces États repoussaient jusqu'à l'idée même du concile, n'accordant aux décisions de ces sortes d'assemblée qu'une valeur fort discutable. Pallavicino, t. III, col. 748. Ce sont les protestants qui se sont eux-mêmes exclus.

L'exclusion cependant ne fut pas complète. Gentillet lui-même fait le récit de la venue à Trente, lors de la XIVe session, des ambassadeurs du duc de Wurtemberg et de la république de Strasbourg. Pallavicino col. 935-938. A plusieurs reprises ils furent reçus chez le légat Crescenzi, en présence des évêques; mais leurs exigences furent telles qu'il était impossible d'y accéder. Il aurait fallu « qu'on annulât toutes les décisions déjà prises; qu'on ôtât au pape la présidence du concile et qu'on le mît en prévention, que les évêques fussent déliés de leur serment de fidélité, qu'on choisît d'un commun accord des arbitres, qu'on accordât voix délibérative à leurs théologiens, que tout fût décidé par l'Écriture sainte, l'usage de l'Église primitive, les Pères et les docteurs qui s'accordent avec l'Écriture ». Pallavicino, col. 939.

Quant au sauf-conduit, il suffit d'en lire attentivement le texte pour constater qu'il n'était ni insuffisant ni captieux. Aussi largement donné que possible, il prévoyait même implicitement l'autorisation de faire librement à domicile les exercices religieux du culte protestant.

2. *Pourquoi les protestants n'ont-ils pas été admis à siéger parmi les juges?* — C'est là le reproche qui retient surtout l'attention des adversaires du concile. Ceux-ci auraient voulu que les dissidents pussent, sans distinction, prendre part aux délibérations et aux décisions. L'une des conditions du concile « libre et chrétien » qu'il aurait fallu tenir était « la réception des protestants dans l'unité de l'Église romaine, nonobstant le reste de leurs dissentions »; et, « pour affirmer cette union, il faudrait que le pape reconnût les surintendants pour vrais évêques, afin d'être ensuite appelés au concile général, non point comme parties, mais comme juges compétents et ayant droit de suffrage avec les évêques catholiques romains ». Molanus, abbé de Lokkum, *Projet de réunion*, dans les *Œuvres* de Bossuet, t. VI, p. 164. Ne s'agissait-il pas, au concile de Trente, de dirimer les conflits qui avaient surgi entre, d'une part, les partisans de la Réforme et, d'autre part, les évêques catholiques présidés par le pape? Est-il juste que les conflits soient dirimés uniquement par l'une des deux parties? Voir, sur ce thème fondamental, les textes de Gentillet, *op. cit.*, l. V, n. 6-7; de Du Moulin, *op. cit.*, a. 9-10; de Ranchin, *op. cit.*, l. I, c. III; de Heidegger, *op. cit.*, p. 1256; de Le Vassor, *Hist. de Louis XIII*, t. I, p. 740; de Spanheim, *op. cit.*, *sæc. XVI*, dans Pallavicino, *op. cit.*, t. III, col. 897-905. « Nous soutenons, dit Jurieu, que le concile de Trente n'est pas le concile de l'Église; c'est le concile du pape et de la cour de Rome, qui sont formellement nos parties. C'est au pape que les protestants en voulaient... Le bon sens dicte qu'il n'y a rien de si injuste que d'établir pour juge dans sa propre cause celui auquel on s'en prend directement. » *Réflexions historiques...*, p. 4. Cf. Pallavicino, col. 903.

L'argument paraît spécieux : il n'oublie qu'une chose, c'est que, dans l'enseignement des vérités dogmatiques et la promulgation de décisions disciplinaires, seuls le pape et les évêques ont reçu mission du Christ. Voici comment Bossuet répond dans ses *Réflexions sur l'écrit de M. l'abbé Molanus*, c. VII : « La principale raison que les protestants ont opposée à ce concile est que le pape et les évêques de sa communion, qui ont été leurs juges, étaient en même temps leurs parties... Mais, si cette raison a lieu, il n'y aura jamais de jugement contre aucune secte hérétique ou schismatique, n'étant pas possible que ceux qui rompent l'unité soient jugés par d'autres que par ceux qui étaient en place quand ils ont rompu. Le pape et les évêques n'ont fait que se tenir dans la foi où les protestants les ont trouvés. Ils ne sont donc point naturellement leurs parties. Ce sont les protestants qui se sont rendus leurs parties contre eux, en les accusant d'idolâtrie, d'impiété et d'antichristianisme. Ainsi ils ne pouvaient pas être admis comme juges dans une cause où ils s'étaient rendus accusateurs... En un mot, quoi qu'on fasse, on ne peut jamais faire que les hérétiques soient jugés par d'autres que par les catholiques : et, si l'on appelle cela être partie, il n'y aura plus de jugement ecclésiastique ». *Œuvres*, t. VI, p. 217-218. L'idée d'un « concile libre et chrétien » d'où le pape — parce que partie — serait exclu, où les dissidents seraient admis comme définiteurs au côté des évêques, est, au point de vue traditionnel, un pur non-sens.

Sans doute, en certains conciles du XVe siècle, les théologiens consulteurs eurent droit de décision. C'était une usurpation. A Trente, ils ne sont plus que les serviteurs des Pères qui les ont amenés. Les généraux d'ordre sont devenus définiteurs de droit et le pape n'a pas retiré aux princes le privilège de déléguer leurs agents techniques à côté de leurs diplomates. Le pape avait bien, lui aussi, le droit d'y envoyer ses théologiens. La composition du concile était donc aussi parfaitement conçue que possible.

2° *Les conditions d'œcuménicité ont-elles été réunies?* — On conteste au concile de Trente le caractère œcuménique en raison du petit nombre d'évêques qui y prirent part, de l'absence de représentation d'un grand nombre de chrétientés et de la prépondérance excessive de l'élément italien. Gentillet, *op. cit.*, l. II, n. 1; l. III, n. 1; l. V, n. 14; Du Moulin, *op. cit.*, n. 18; Ranchin, Spanheim, Heidegger, cités par Pallavicino, col. 780-783. Jurieu écrit : « Encore n'est-il pas vrai que ce soit un concile général de l'Église romaine; c'est le concile de l'Italie et celui des Italiens... Dans les deux premières convocations, il n'y eut guère plus de soixante évêques, presque tous espagnols ou italiens. Où est le concile général, qui ait été composé d'aussi peu de gens?... Il est vrai que, dans la troisième convocation, il se trouve plus de deux cents prélats au concile; mais d'où étaient-ils venus?... Toute l'Europe appelait ce concile, le concile du pape et des Italiens. » *Réflexions*, p. 25; cf. Pallavicino, col. 783-784. Pour Leibniz, « ce serait approuver et confirmer un moyen de faire triompher l'intrigue, si une assemblée, dans laquelle une seule nation est absolue, pouvait s'attri-

buer les droits de l'Église universelle ». Lettre de Mme de Brinon, dans la *Correspondance* de Bossuet, lettre I. Voir aussi la *Réponse* de Leibniz *au mémoire de l'abbé Pirot*, n. XVI et XVII, dans Bossuet, *Œuvres*, t. VI, p. 259, 290.

La difficulté a été, en grande partie déjà, résolue à l'art. CONCILES, t. III, col. 642. Pour qu'un concile soit œcuménique, il faut que les évêques de l'Église universelle aient été dûment convoqués par le pape. Or ni Paul III, ni Jules III, ni Pie IV n'ont manqué à cette formalité juridique. Des nonces ont été envoyés dans les différents États de l'Europe; les papes et les légats ont instamment prié les évêques de se rendre à Trente; parfois même ils les ont menacés de peines canoniques en cas de refus. Les princes, même protestants, ont été invités. Si les évêques ont répondu en nombre relativement restreint, surtout sous Paul III et Jules III, c'était impossibilité matérielle et morale pour les uns, les princes y mettant obstacle, pour d'autres, négligence ou scepticisme à l'égard de la tenue du concile.

Mais le nombre ne fait rien à la chose, pas plus que la prédominance italienne. La majorité italienne est un fait naturel dont on ne peut rien conclure contre la légitimité du concile, puisqu'il n'existe pas de loi qui détermine le nombre et la nationalité des Pères : « On parle de Bâle et de Constance, écrit Bossuet, où l'on opina par nations : une seule nation ne dominait pas, l'une contrebalançait l'autre. Tout cela est bon; mais cette forme n'est pas nécessaire. Il y avait à Éphèse deux cents évêques d'Orient contre deux ou trois d'Occident et, à Chalcédoine, six cents encore contre deux ou trois. Disait-on que les Grecs dominassent? Ainsi, que les Italiens aient été à Trente en plus grand nombre, ils ne nous dominaient pas pour cela : nous avions tous la même foi. Les Italiens ne disaient pas une autre messe que nous; ils n'avaient point un autre culte, ni d'autres sacrements, ni d'autres rituels, ni des temples ou des autels destinés à un autre sacrifice. Les auteurs qui, de siècle en siècle, avaient soutenu contre tous les novateurs les sentiments dans lesquels on se maintenait, n'étaient pas plus italiens que français ou allemands. Une partie des articles résolus à Trente, et la partie la plus essentielle, avait déjà été déterminée à Constance, où l'on avoue que les nations étaient également fortes. » *Réponses à plusieurs lettres de Leibniz*, juin-octobre 1693, *Œuvres*, t. VI, p. 297-298.

Pour arriver à ces conclusions, il faut évidemment admettre les principes catholiques relativement à l'infaillibilité du corps des pasteurs de l'Église enseignante unis au pape. C'est ce que Bossuet, dans les paragraphes précédents, p. 294-295, avait développé. Le concile, dûment convoqué par le pape et uni au pape est par lui-même certainement infaillible, sans qu'il soit nécessaire, pour confirmer cette certitude, de recourir à l'acquiescement du magistère ordinaire. Cf. Concile du Vatican, const. *De fide catholica*, c. III, § 4, Denz.-Bannw., n. 1792.

Nous ne nous arrêterons pas à une dernière instance : il aurait manqué au concile de Trente la convocation de l'empereur! Dans les anciens conciles, dit-on, l'empereur et ses magistrats présidaient et dirigeaient, le pape et ses légats n'ayant qu'une place d'honneur. Voir les assertions de Luther, Calvin, Henri VIII, des protestants de Naumbourg, de Gentillet, Du Moulin, Heidegger, Jurieu, dans Pallavicino, n. 242-258, col. 797-804. Pour la réponse, voir CONCILES, t. III, col. 643 sq.

3° *Les décisions du concile furent-elles libres?* — D'une seule voix, les adversaires répondent par la négative. Les évêques de la majorité n'étaient que des instruments aux mains du pape et des légats; ceux-ci, en effet, pressaient les évêques italiens de venir à Trente, de manière à avoir par eux « leur majorité ». Du Moulin, *op. cit.*, a. 21, 22; Jurieu, *op. cit.*, p. 46, dans Pallavicino, n. 389-391 et 404, col. 836-837, 841. Les légats ont ainsi réduit l'assemblée en esclavage. Pallavicino, qui cite à ce sujet de longs extraits des auteurs que nous connaissons déjà, col. 830-850, condense leurs griefs à l'égard du pape et des légats.

Parmi les quatre griefs, formulés contre le pape, le principal est qu'il ait eu ses agents à Trente. Nous avons vu, en effet, que Pie IV avait chargé Simonetta, puis Visconti, ou quelque autre occasionnellement, de le renseigner directement sur l'état des esprits, sur les difficultés de l'assemblée. — Mais n'était-ce pas son droit et son devoir en tant qu'animateur et chef du concile? D'ailleurs celui-ci gardait sa liberté, et s'il ratifia le choix de Paul III quant aux autres officiers du concile nommé par ce pape, il n'en fut pas de même dans le choix de Massarelli comme secrétaire, Massarelli ayant été préféré par l'assemblée au prélat indiqué par le pape. Voir col. 1429. Il n'est pas exact non plus d'affirmer que « le pape avait donné ordre aux légats de se retirer ou de rompre le concile si l'on voulait toucher à ses prérogatives ». Un seul point trouva le pape intransigeant; c'est quand, directement ou indirectement on voulut ramener la question de la suprématie du concile général sur le souverain pontife. La doctrine ici était engagée. Sur les questions de réforme, Pie IV se montra d'une condescendance remarquable, demandant simplement qu'on respectât, dans la manière de porter la réforme dans la curie même, la dignité et l'autorité du souverain pontife. Les pouvoirs accordés aux nonces de suspendre ou de transférer le concile n'étaient accordés qu'en vue du pire et avec la recommandation de n'en user qu'à la dernière extrémité. Enfin si le pape confirma le concile, c'est que cette confirmation est indispensable pour la valeur œcuménique d'un concile qu'il n'a pas présidé personnellement. D'ailleurs, Pie IV confirma purement et simplement les décisions conciliaires sans y rien modifier.

A l'égard des légats, il n'y a pas moins de quatorze griefs! Le principal est le fameux *proponentibus legatis* qui démontrerait leur main-mise sur la marche du concile. — Ils ont expliqué eux-mêmes maintes fois que cette formule n'impliquait aucune entrave à la liberté des Pères; elle constate simplement que leurs débats ont une direction, comme il arrive dans toute assemblée dont l'ordre du jour est proposé par le président. Entre la liberté qui consisterait à laisser chacun des membres du concile parler à sa guise, sur n'importe quel sujet ou proposer à son gré n'importe quelle question, et l'autorité rigide qui impose des solutions toutes faites, il y a le moyen terme très sagement exprimé dès le début du concile : *Placet vobis... in eo (concilio) ea, debito servato ordine tractari quæ proponentibus legatis ac præsidentibus... apta et idonea... videbuntur?* Une telle formule avec ses explications, même en acceptant qu'elle soit une innovation répondant à la nécessité de mettre de l'ordre dans les discussions (n'avait-on pas l'exemple de ce qui s'était passé à Bâle?), ne doit pas être considérée comme « trois pas faits en avant » dans le sens de l'étranglement de la liberté, « quitte à revenir en arrière, mais de deux pas seulement », comme l'écrit fort irrévérencieusement P. Rouffet, art. *Concile*, dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses* de Lichtenberger, t. III, p. 294.

On accuse aussi les légats de n'avoir rien laissé faire au concile que le pape n'approuvât. N'était-il pas juste que le souverain pontife remplît son devoir de conseiller et de véritable président du concile? On envoyait à Rome, non des décisions à reviser, mais des consultations. Il le fallait bien dans les cas difficiles où les

membres du concile ne parvenaient pas à se mettre d'accord. Et nous avons constaté que, même dans le cas où les exagérations de quelques Espagnols entêtés auraient pu engager le concile dans une impasse, les papes ont respecté les opinions même discutables et toléré que le concile s'arrêtât à des formules encore incomplètes et n'exprimant qu'une partie de la vérité. La discussion du principe de la résidence fournit un exemple frappant de cette condescendance. La discussion sur la clandestinité des mariages en est un autre exemple. Bien plus, la majorité du concile, s'étant prononcée ici contre l'opinion qui prédominait chez les Italiens, légats et pape acceptèrent la décision. En plusieurs autres circonstances le concile se prononça en un sens qui n'était pas attendu. Voir col. 1462, 1477. Le concile fut donc libre dans ses discussions et dans ses décisions : on a pu remarquer que, si les amendements essentiels sont, quand les légats le jugent à propos, soumis à la ratification du souverain pontife, celui-ci laisse au concile liberté pleine et entière de reprendre n'importe quelle question en cours, surtout celles qu'avaient soulevées les protestants au point de vue de la foi. Ou même, il lui abandonne la réforme générale, celle même de la curie romaine en tant qu'elle touche à la première. La seule réserve concerne l'entente préalable avec Sa Sainteté, en vue de sauvegarder, comme on l'a dit tout à l'heure, la dignité du Siège apostolique.

Les autres griefs ne méritent pas d'être relevés, sauf peut-être le reproche fait à Pie IV et à ses légats d'avoir cherché, ou par des faveurs, à capter l'appui de certains personnages, ou, par des menaces et des disgrâces, à éliminer les perturbateurs. Il est vrai que Pie IV n'a pas marchandé ses faveurs et les légats leurs prévenances au cardinal de Lorraine, afin d'avoir, en faveur de la conclusion heureuse du concile, l'appui considérable de son influence. On peut apprécier diversement ces gestes de diplomatie, peut-être plus italienne que chrétienne; il faut cependant reconnaître que cette diplomatie ne comportait aucun marché passé pour fausser les décisions des Pères. Pourquoi serait-il contraire à la liberté d'employer les moyens humains pour favoriser la réalisation du bien général? On remarquera d'ailleurs que toujours les décisions dogmatiques ont été prises à la presque unanimité et les décisions disciplinaires, sauf une ou deux fois, à des majorités considérables. Quant aux menaces et aux disgrâces, elles furent extrêmement rares, destinées non à changer la majorité, mais simplement à tenir en respect quelques esprits brouillons; et l'on a vu que le pape remarqua lui-même que c'était là un moyen sans efficacité réelle, qu'il s'empressa d'écarter. Voir col. 1464.

Au fond, quand les adversaires parlent du manque de liberté du concile, un double préjugé les inspire : ils veulent que le pape, partie et accusé, soit exclu du concile et que les représentants des Églises protestantes et des princes séculiers aient le droit d'y figurer comme juges et définiteurs. Nous sommes ici en face de prétentions que condamnent absolument les enseignements traditionnels. Mais plus d'un auteur protestant a su cependant reconnaître les mérites du concile de Trente. Marheineke déclare qu' « on ne peut s'empêcher d'être pénétré de respect en songeant à tant d'efforts persévérants pour sauver la foi de l'Église et la fortifier de tous côtés; en constatant l'intelligence dont firent preuve les Pères du Concile pour réprimer tant d'abus, tant de manquements de discipline, on ne peut s'empêcher d'admirer la piété, la hauteur de vues, avec lesquelles furent traitées les questions les plus élevées, les plus saintes. Aucun autre concile n'a duré aussi longtemps; aucun n'a été forcé par les oppositions de ses ennemis à ajourner plus longtemps ses décisions suprêmes; aucun n'a mis plus de science au service de la vérité chrétienne ». Et Grotius : « Quiconque lira les actes du Concile avec un esprit libre de préjugé sera obligé de convenir que tout y est très sagement expliqué et conforme de tout point à l'Écriture sainte et à la doctrine des Pères ». Cités l'un et l'autre par Janssen-Paris, *op. cit.*, t. IV, p. 434, note. Voir Albert Desjardins, *La liberté des Pères au concile de Trente*, Paris, 1870 (extrait de la *Revue critique de législation et de jurisprudence*).

VII. Conclusion : L'œuvre doctrinale et réformatrice du concile. — Les protestants contestent que le concile de Trente ait produit quelque bon résultat. « On peut dire, déclare tout net Leibniz, que bien des choses ont empiré quand il (le concile) fut terminé, que Rome triomphait de joie d'être sortie sans dépens de cette grande affaire et d'avoir maintenu toute son autorité; que l'espérance de la réconciliation fut perdue; que les abus jetèrent des racines plus fortes; que les religieux, par le moyen des confréries et de mille inventions, portèrent la superstition plus loin qu'elle n'avait jamais été, au grand déplaisir des personnes bien intentionnées : que personne n'osa plus ouvrir la bouche, parce qu'on le traitait d'abord d'hérétique... » *Réponse au mémoire de l'abbé Pirot*, dans *Œuvres* de Bossuet, t. VI, p. 289. Affirmations contredites par les faits. Sans doute, il fut impossible de réconcilier avec la vérité catholique les dissidents obstinés; mais la réforme que Luther avait rêvé de faire sans le pape et contre le pape, le concile la réalisa avec le pape et par le pape, d'une façon remarquable.

Dès le début de la constitution *Dei Filius*, le concile du Vatican retrace en raccourci les bienfaits du concile de Trente :

« La providence que Dieu déploie pour le bien de son Église... s'est montrée avec une éclatante évidence dans les grands fruits que l'univers chrétien a retirés de la célébration des conciles œcuméniques et notamment du concile de Trente, bien qu'il se soit tenu dans des temps mauvais. Grâce à ce concile, les dogmes très saints de la religion ont été définis avec plus de précision, exposés avec plus d'ampleur; les erreurs ont été condamnées et arrêtées; la discipline ecclésiastique s'est relevée et fortifiée; l'amour de la science et de la piété s'est augmenté au sein du clergé; des séminaires se sont ouverts pour former la jeunesse à la sainte milice; on a vu enfin les mœurs du peuple chrétien restaurées par les soins qu'on a mis à mieux instruire les fidèles et à leur faire fréquenter davantage les sacrements. En outre, les liens qui unissent les membres de l'Église à son chef visible ont été resserrés, et une vigueur nouvelle a été donnée à tout le corps mystique du Christ. On doit à ce concile la multiplication des familles religieuses, la naissance d'autres institutions pieuses et aussi la persévérance de ce zèle qui s'applique sans relâche et jusqu'à l'effusion du sang à propager le royaume de Jésus-Christ au loin par tout l'univers. » Trad. A. Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, t. I, p. 61.

La mention spéciale accordée ici au concile de Trente s'explique en raison des grands maux auxquels ce concile était appelé à porter remède. Aucune assemblée de ce genre ne porta des décrets plus nombreux, soit dans l'ordre dogmatique, soit dans l'ordre disciplinaire.

1° *Les définitions dogmatiques* ont porté un coup fatal au protestantisme, en arrêtant son développement doctrinal et en le réduisant ou bien à se tenir dans le cercle étroit tracé par les premiers réformateurs ou bien à se désagréger dans un libéralisme de doctrine, bien voisin du rationalisme. Mais les définitions tridentines ont fait aussi progresser l'explication du dogme dans un sens nettement positif. C'est le cas, à la IVe session, du canon des Écritures et des traditions apostoliques. La Ve session écarte certaines fausses interprétations données sur le péché originel, sa transmission et sa nature; elle fournit une indica-

tion nette en faveur de l'immaculée conception. Que de controverses dirimées à propos de la justification! La théorie de l'école de Cologne est définitivement éliminée, le rôle de la foi précisé, la nécessité d'une rénovation intérieure et surnaturelle proclamée, les possibilités accordées à l'homme déjà justifié déterminées, les conditions de la persévérance établies; enfin les anomalies que Luther pensait avoir découvertes dans la doctrine du mérite, pleinement dissipées. Après la VIIe session, les controverses relatives à l'efficacité des sacrements sont obligées de se porter sur un terrain plus solide, celui de l'*ex opere operato;* l'intention du ministre n'est plus simplement constituée par l'observance du rite extérieur; la validité du baptême conféré aux enfants nouveau-nés est proclamée sans discussion possible. Si la XIIIe session sur l'eucharistie n'a pas tranché les controverses librement agitées entre catholiques, elle a du moins établi avec une fermeté incomparable la doctrine de la présence réelle par la transsubstantiation, condamnant ainsi du même coup sacramentaires et luthériens. Mais c'est peut-être surtout à propos de la pénitence (XIVe session) que le progrès doctrinal s'affirme davantage : distinction nette entre baptême et pénitence; énumération des parties du sacrement, rôle de l'attrition. Sans doute, ici encore, les susceptibilités des écoles adverses sont respectées, mais tout ce qui pourrait troubler désormais la sécurité du pénitent est éliminé. La nécessité de la satisfaction et la nature des œuvres satisfactoires apportent à ces doctrines un heureux complément. Les décisions de la XXIe session réalisent un notable progrès touchant la communion sous une seule espèce et la communion des enfants. C'est peut-être dans la doctrine du sacrifice de la messe (XXIIe session) que le progrès est moins accentué : en dégageant le dogme des obscurités dont les réformateurs l'avaient enveloppé, le concile avait rempli son rôle. Il n'est pas responsable des controverses écloses après lui et, de leur solution, il n'aura semblablement posé que des principes assez éloignés. A la XXIIIe session, sur l'ordre, en une formule qui respecte l'opinion thomiste sur le caractère sacramentel des sept ordres, le concile laisse entrevoir qu'il n'entend pas l'imposer; tout comme, sans trancher la brûlante question de l'origine de la juridiction épiscopale, il ouvre nettement la voie à l'opinion qui prévaudra dans les âges postérieurs. La doctrine du mariage est en progrès accentué : la nature du sacrement, l'autorité de l'Église touchant les empêchements, la nullité des mariages clandestins, voilà un apport sérieux à une théologie qui était encore imparfaite.

Ce qui est à souligner ici, c'est qu'à Trente les écoles les plus diverses s'affrontaient et, en suivant les débats, on aurait pu craindre que les divergences d'opinions n'entraînassent quelque obscurité ou quelque hésitation dans les définitions à promulguer. Il n'en a rien été : scotistes, thomistes, nominalistes, augustiniens se sont finalement unis sur des formules précises et larges à la fois; précises quant à la définition des dogmes, larges quant à la juste liberté laissée aux opinions. On admirera également comment ces théologiens qui, en fait d'histoire des dogmes, ne possédaient que des éléments assez rudimentaires, ont cependant abouti à des conclusions assez nuancées pour n'être pas contredites aujourd'hui par la plus exigeante critique. Qu'on relise, en particulier, le canon concernant l'origine de la confession et l'on sera contraint d'avouer que le souffle de l'Esprit est passé par là.

2° *La discipline ecclésiastique.* — De plus, le concile a opéré une rénovation complète dans la discipline ecclésiastique, rénovation qui a commencé par le clergé et qui a gagné tous les membres de l'Église. Les prescriptions tridentines visaient surtout les abus de l'époque. Les décrets de réformation interdirent le cumul des bénéfices (VIIe session), exigèrent la résidence de ceux qui avaient charge d'âmes (VIe et XXIIe session), réglèrent les conditions à remplir pour être admis aux saints ordres (XIVe session), ou pour être promu aux bénéfices et aux fonctions du saint ministère (XXIIe et XXIVe sessions). Des peines salutaires et des sanctions sagement calculées furent portées contre les clercs qui manqueraient à leurs devoirs (XXIIIe session) et l'on détermina la procédure à suivre à l'égard des coupables (XIIIe session). C'était favoriser dans le cœur des prêtres l'amour de la piété. Mais la formation du prêtre n'est ordinairement durable que si elle est commencée dès l'enfance : aussi le concile a-t-il décrété l'institution des séminaires (XXIIIe session).

La rénovation du clergé devait amener celle du peuple et le concile poursuivit directement ce résultat en obligeant les prêtres ayant charge d'âmes à prêcher la parole de Dieu (Ve et XXIVe session), à résider au milieu de leurs ouailles pour y remplir leur ministère (XXIIIe et XXIVe sessions). De plus, les Pères de Trente mirent entre les mains des pasteurs le manuel d'instruction nécessaire au peuple, le catéchisme dont l'idée première, on l'a vu, revient au concile. L'instruction religieuse développée dans le peuple par des hommes comme saint Canisius ramena au sein du catholicisme des régions entières qui ne s'en étaient écartées que par ignorance. Il n'est pas jusqu'à la musique d'Église qui ne se soit ressentie des décisions tridentines.

3° *L'unité dans l'Église.* — Enfin le concile de Trente eut cet heureux effet de resserrer les liens étroits qui doivent unir au pape les membres de l'Église entière. En France, les efforts accomplis par les légistes gallicans pour empêcher l'acceptation du concile ont réussi au contraire à grouper le clergé autour de la chaire romaine. Venant après les tentatives subversives de Constance et de Bâle, le concile de Trente, sans trop heurter les susceptibilités nationales, a fait comprendre qu'en toutes choses l'autorité du Siège apostolique doit être respectée. La réforme fut portée jusque dans la curie romaine, mais toujours avec la déférence due au père commun des fidèles. Le concile aurait voulu faire davantage : le projet de réforme des princes, rédigé en douze articles, dût être abandonné devant l'opposition des intéressés. La formule souple qui fut substituée au projet abandonné marque néanmoins que les princes eux-mêmes doivent concourir à la régénération des peuples chrétiens et apporter l'appui de leur autorité à la direction imprimée par Rome.

4° *Résultats effectifs.* — Ces heureux effets ne tardèrent pas à porter leurs fruits. Dès la fin du XVIe siècle et pendant tout le XVIIe se produisit une efflorescence extraordinaire des sciences sacrées, de cette théologie positive surtout, qui éprouve le besoin de remonter aux sources en contrôlant les canaux, pour appuyer plus solidement les affirmations du dogme. C'est encore l'esprit de la réforme tridentine qui provoqua la fondation d'un assez grand nombre d'ordres, de congrégations d'hommes ou de femmes, d'institutions pieuses. Jésuites, théatins, oratoriens d'Italie et plus tard sulpiciens, oratoriens de France, eudistes, prêtres de la Mission rivalisèrent de zèle pour la réforme du clergé et du peuple chrétien. En France, si le gallicanisme releva la tête au cours du XVIIe siècle, si, par la faute du pouvoir civil, les abus relatifs aux commendes et à la nomination aux évêchés ne disparurent pas immédiatement, on peut dire cependant que les principes posés à Trente, qui avaient sauvé le clergé du schisme à la fin du XVIe et au début du XVIIe siècle, le préservèrent pareillement soit à la fin du XVIIIe, quand il préféra la mort et l'exil à la *Constitution civile du clergé,* soit au début du XIXe, lorsqu'il se soumit à un concordat qui brisait l'ancienne orga-

nisation de l'Église de France. Sur tous ces points, voir Vacant, *op. cit.*, p. 63-96, *passim*.

Mais c'est aussi un sentiment profond *d'édification chrétienne et sacerdotale* qui se dégage des décrets tridentins. Quel admirable code de sainteté que ces sessions sur le péché originel, la justification, les sacrements! Les sessions consacrées à l'eucharistie sont pénétrées d'un amour profond envers le sacrement de l'autel. Les décrets de réformation, s'ils montrent la gravité du mal à guérir, font aussi ressortir le noble idéal de la réforme catholique, idéal vers lequel l'Église s'élève de plus en plus depuis le XVI[e] siècle. Ces décrets sont un véritable code de cette unité, de cette sainteté, de cette fécondité en tous biens que le concile du Vatican se plaît à signaler comme des signes de la divinité de l'Église. Const. *De fide catholica*, c. III, § 6, Denz.-Bannw., n. 1794.

Le concile de Trente marque un tournant de l'histoire du monde chrétien. Il nous montre, en effet, le dogme catholique, non plus seulement dans sa splendeur de vérité révélée, mais dans sa valeur de vie surnaturelle. Cette valeur de vie, dont les protestants avaient senti le besoin et qu'ils avaient vainement cherchée dans la doctrine luthérienne de la foi justifiante, l'Église catholique, se dégageant enfin des attitudes stériles dictées par l'humanisme païen de la Renaissance, parvenait à le retrouver, à l'imposer au monde comme un principe fécond d'humanisme chrétien, plongeant en plein dans le surnaturel.

I. SOURCES. — 1° *Histoire.* — L'ouverture des archives du Vatican a permis aux historiens de retrouver des sources d'une richesse incomparable pour l'histoire du concile de Trente. Le travail le plus considérable qui ait été fait en ce sens (et qui est encore inachevé) est la publication, faite par la *Görresgesellschaft*, des actes conciliaires et des documents qui s'y réfèrent, sous le titre : *Concilium Tridentinum, diariorum, actorum, epistularum, tractatuum nova collectio*, Fribourg-en-B., Herder, depuis 1901. Le titre indique les quatre parties de la collection. Première série, sous la direction de M. Sébastien Merkle (aujourd'hui aidé de M. Postina pour l'achèvement de la deuxième série), les *Diaria* de Massarelli, Seripando, Pseaume, Hurtado de Mendoza, Servenzio, Paleotto (ce dernier adjoint à Massarelli à la fin du concile), Severoli, Gualtieri, et de quelques autres personnages moins importants : t. I, II et III (première partie). Deuxième série, sous la direction de Mgr Ehses, aujourd'hui défunt, les *Acta :* t. IV, correspondances diplomatiques et autres, avec les bulles, brefs et actes pontificaux qui préparèrent le concile; t. V, actes du concile de Paul III (manquent encore les t. VI et VII relatifs aux travaux de Bologne et au concile de Jules III); t. VIII et IX, actes du concile de Pie IV. Troisième série, *Epistulæ*, sous la direction de M. G. Buschbell : t. X, lettres des présidents ou des membres du concile se rapportant à la première période (5 mars 1545-12 mars 1547); t. XI, correspondance de Charles-Quint et de ses agents, notamment de Fr. de Vargas (les lettres de Vargas à Perrenot de Granvelle, évêque d'Arras, ne sont connues que par la traduction de Le Vasseur, et cette traduction est accueillie par G. Buschbell comme « substantiellement exacte »); autres correspondances qui vont de la translation du concile à Bologne à la reprise des travaux et à leur conclusion sous Jules III. Il manque donc encore un volume. Quatrième série, *Tractatus*, publiés sous la direction de Mgr Vincent Schweitzer : t. XII, *Concilii Tridentini tractatuum* pars prior. Recueil des traités théologiques et canoniques provoqués par le concile de Trente. On y trouve les différents mémoires dont il a été question dans la première partie de cette étude; t. XIII, *Concilii Tridentini tractatuum* partis alterius vol. prius : de la translation du concile à la session XXII[e]. Au moment où cette bibliographie est établie (1[er] octobre 1940), il est impossible de savoir si d'autres volumes de la collection sont parus depuis en Allemagne.

Parallèlement à cette œuvre monumentale, sous la direction des Instituts archéologiques de Prusse et d'Autriche à Rome, W. von Friedensburg a publié à Gotha, de 1892 à 1908, la correspondance diplomatique pontificale en ce qui concerne l'Allemagne (débordant par conséquent l'histoire du concile, tout en l'englobant) de Paul III et de Pie IV; publication complétée et poursuivie par S. Steinherz, à Vienne, de 1897 à 1914, sous le titre de *Nuntiaturberichte aus Deutschland* (cette dernière partie allant de 1550 à 1572).

Des archives de Vienne, Theodor von Sickel avait déjà extrait d'importants documents concernant le concile, *Zur Geschichte des Konzils von Trient*, Vienne (1872). Plus tard, de nouvelles recherches faites au Vatican, *Römische Berichte*, révélaient l'organisation et la marche du concile et faisaient entrevoir quelle masse de documents permettait de renouveler son histoire; publiées en cinq parties dans la *Sitzungsberichte der Wiener Academie*, Vienne, 1893-1901. De Rome, G. Calenzio publie : *Esame critico letterario delle opere riguardanti la storia del Concilio di Trento*, Rome, 1869; *Documenti inedite e nuovi lavori letterarii sul Concilio di Trento*, Rome, 1874. Citons aussi Döllinger : *Berichte und Tagebücher zur Geschichte des Konzils von Trient*, Nordlingen, 1876; *Beiträge zur politischen, kirchlichen und Cultur-Geschichte der sechs letzten Jahrhunderte*, t. I et III, Ratisbonne-Vienne, 1863-1882; A. von Drüffel, *Monum. Tridentina, Beiträge zur Gesch. des Konz. von Trient;* continué par K. Brandi, Munich, 1884-1889.

Sur la translation du concile à Bologne : Vermeulen, *Die Verlegung des Konzils von Trient*, Ratisbonne, 1890; *Das XIX. allgemeine Konzil in Bologna*, Ratisbonne, 1892; Carcereri, *Storia esterna del concilio di Bologna*, Montevarchi, 1903.

Les actes du concile de Jules III n'ayant pas encore paru dans le *Conc. Trid.* de la *Görresgesellschaft*, les principales sources à utiliser sont celles qui embrassent le concile entier, notamment : Theiner, *Acta genuina SS. œcumenici concilii Tridentini*, Agram-Munich, 1874; Le Plat, *Monumentorum ad historiam concilii Tridentini potissimum illustrandam spectantium amplissima collectio*, 7 vol., Louvain, 1781-1787; Baluze-Mansi, *Miscellanea*, 4 vol., Lucques, 1761; les *Histoires* de Sarpi et de Pallavicino (voir plus loin); les *Annales ecclesiastici* de Rinaldi (Raynaldi), continuation de Baronius, aux années correspondantes à celles du concile. Plus exclusivement se rapportent à l'activité conciliaire de del Monte et pontificale de Jules III : le diaire de Panvinio, publié dans *Conc. Trid.*, t. II, p. 149 sq., et, dans la deuxième partie des *Nuntiaturberichte aus Deutschland*, le fasc. XII. Voir aussi V. Schweitzer, *Zur Geschichte der Reform unter Julius III.* (Görresgesellschaft), Cologne, 1907.

Sur le concile de Pie IV, outre les ouvrages de portée générale déjà signalés, il faut indiquer en premier lieu J. Šušta, *Die römische Kurie und das Konzil von Trient unter Pius IV.*, 4 vol., Vienne, 1904-1914; St. Ehses, *Die letzte Berufung des Trienter Konzil durch Pius IV.*, Kempten et Munich, 1914; puis, sources plus particulières, Ferrandès et Bordona, *El concilio de Trento documentos de Simancas*, Valladolid, 1928; C. Constant, *Rapport sur une mission scientifique aux archives d'Autriche et d'Espagne. Étude et catalogue critique des documents sur le concile de Trente*, t. XVIII des *Nouvelles archives des missions scientifiques et littéraires*, 1910; *La légation du cardinal Morone près l'empereur et le concile de Trente (avril-décembre 1563)*, 233[e] fasc. de la *Bibliothèque de l'École des hautes-études*, Paris, 1922; *Concession à l'Allemagne de la communion sous les deux espèces. Études sur les débuts de la réforme catholique en Allemagne (1548-1621)*, 121[e] fasc. de la *Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome*, Paris, 1923; Jacques Gillot, *Instructions et lettres des rois Très Chrétiens et de leurs ambassadeurs et autres actes concernant le concile de Trente, pris sur les originaux*, Paris, 1608 (esprit gallican; vulgairement : *Mémoires de* [Pierre, 1613; Jacques, 1654] *Dupuy*); Michel Le Vassor (oratorien passé à l'anglicanisme), *Lettres et mémoires de François de Vargas, de Pierre de Malvenda et de quelques autres évêques d'Espagne touchant le concile de Trente*, Amsterdam, 1700 (récemment réédité dans *Conc. Trid.*, t. XI). A ces documents tendancieux, dom Martène opposa, dans *Veterum scriptorum et monumentorum ecclesiasticorum amplissima collectio*, Paris, 1724-1733, des correspondances et des mémoires favorables à la cour de Rome, par exemple : corr. de l'archevêque de Zara, membre du concile; de l'évêque de Vintimille, agent du pape.

Sur l'activité conciliaire de Cervini (Marcel II), P. Pollidori, *De vita, gestis et moribus Marcelli II, pontificis maximi commentarius*, Rome, 1744. Sur Seripando, voir la bibliographie à son article, mais notamment Jedin, *Girolamo Serripando, Sein Leben und Denken im Geisteskampf des XVI. Jahrhunderts*, 2 vol., Wurtzbourg, 1937. La correspon-

dance de saint Charles Borromée et des légats (déc. 1561-déc. 1563) dans J. Šušta, *op. cit.*; celle du cardinal de Lorraine dans H. Outram Evennett, *The cardinal of Lorraine and the council of Trente, A study in the counter-reformation*, Cambridge, 1930; Hector de La Ferrière (1880) et Baguenaud do Puchesse (1897-1902), *Lettres de Catherine de Médicis*, dans les *Documents inédits de l'histoire de France.*

2° *Polémique.* — 1. *Les protestants.* — *a)* Contre la *légitimité* du concile. — Henri VIII, deux lettres : *Illustrissimi ac potentissimi regis, senatus populique Angliæ sententia et de eo concilio quod Paulus episcopus romanus Mantuæ futurum simulavit...*, Wittenberg, 1539; *Inclyti regis Angliæ Henrici octavi... epistola de synodo Vincentina, id., ibid.*; Déclaration des États protestants à Naumbourg (1561), *Adversus synodi Tridentini restitutionem seu contumationem a Pio quarto pontifice indictam opposita gravamina...*; J.-H. Heidegger, *Concilii Tridentini anatome historico-theologica...*, Zurich, 1672 (la deuxième partie aborde les discussions proprement théologiques), repris et augmenté par l'auteur, en 1690, sous le titre funèbre de *Tumulus concilii Tridentini*; Jurieu, *Abrégé de l'histoire du concile de Trente* (précédé de *Réflexions historiques*), Genève, 1682; Frédéric Spanheim, *Historia christiana*, 3 vol., Leyde, 1701-1703, *sæc. XVI.*

b) Contre la *doctrine* du concile. — Le premier en date est Mélanchthon, *Acta concilii Tridentini... una cum annotationibus piis et lectu dignissimis*, 1546, ms. de la bibliothèque d'Iéna; puis, Calvin (1547), *Acta synodi Tridentinæ cum antidoto*, dans *Corp. Reform.*, t. XXXV (VII de Calvin), p. XXXIV-XXXVII (histoire littéraire) et col. 365-506 (texte), où sont reproduits les décrets conciliaires élaborés sous Paul III, avec les remarques de Calvin; l'ouvrage fut traduit en français l'année suivante. La grosse attaque partit de Martin Chemnitz : *Examen concilii Tridentini quadripartitum*, 4 vol. in-fol., Francfort, 1565-1573, traduit ensuite en allemand et en français; réfuté par Bellarmin, au cours de ses *Controverses*, mais surtout par Ravensteyn, *Apologia seu defensio decretorum ss. Concilii Tridentini de sacramentis adversus censuras et examen Martini Kemnitii* (1re partie seule parue), Louvain, 1568; et par le portugais Andrade de Payva, à deux reprises : *Orthodoxarum quæstionum libri decem adversus hæreticos et contra Kemnitii petulantem audaciam*, Veniso, 1564; *Defensio Tridentinæ fidei*, Ingolstadt, 1592. Sur les rééditions et traductions de l'*Examen* de Chemnitz, voir D. Reimbold, *Historiæ examinis conc. Tridentini specimen*, Leipzig, 1736. Au cours des XVIIe et XVIIIe siècles, le concile de Trente fut encore l'objet de nombreuses attaques. R. Maum n'en compte pas moins de 127; voir *Die Polemik des Martin Chemnitz gegen das Konzil von Trient*, Leipzig, 1905, p. 79-104. Les deux plus appréciées sont chez les calvinistes, l'ouvrage ci-dessus cité de Heidegger, chez les luthériens, celui de Georges Calixte, *Consideratio doctrinæ pontificiæ juxta ductum concilii Tridentini* (œuvre posthume), Helmstadt, 1659-1672.

2. *Les gallicans et les légistes contre le concile.* — Outre les documents recueillis ou traduits par Le Vassor et les *Mémoires de Dupuy* (voir ci-dessus), qui concernent plutôt la préparation du concile, voici les principaux écrits polémiques parus en France pour y empêcher la publication et la réception du concile : Du Moulin, *Conseil sur le faict du concile de Trente*, Lyon, 1664 (réfuté par Pierre Grégoire, *Réponse au conseil donné par Charles du Moulin sur la dissuasion de la publication du concile de Trente en France*, Lyon, 1684); Baptiste du Mesnil, *Advertissement sur le faict du concile de Trente, faict en 1564*, Lyon, 1564; Jacques Faye d'Espesse, *Advertissement sur la réception et la publication du concile de Trente fait sous la personne d'un catholique romain, du dernier janvier 1583*, Paris; Innocent Gentillet, *Le bureau du concile de Trente, auquel est monstré qu'en plusieurs points iceluy concile est contraire aux anciens conciles et canons et à l'autorité du Roy, divisé en 5 livres;* deux anonymes : *Traicté du concile*, 1590; *Advis sur la nécessité du concile et sur la forme de le rendre légitime et libre pour l'union chrétienne*, 1591 (tableaux de ce que n'a pas été le concile de Trente, de ce que devrait être le « vrai et saint concile » réclamé par les politiques); Louis Dorléans, *Extraits d'aucuns articles du concile de Trente qui semblent être contre et au préjudice de la justice royale et des libertez de la justice royale et des libertez de l'Église gallicane*, 1593; Guillaume Ranchin, *Révision du concile de Trente, contenant les nullitez d'iceluy, les griefs des roys de France et autres princes chrétiens, de l'Église gallicane, et autres catholiques*, 1600. — En faveur du concile : Adrien Amboise, sieur d'Hémery, *De l'impossibilité et impertinence du concile, tel qu'il est demandé par requestre au roy*, 1607 (réédité en 1615); cardinal Du Perron, *Bref discours sur quelques points concernant la police de l'Église et de l'État, et particulièrement sur la réception du concile de Trente, et la vénalité des offices*, 1615; G. D. S. de Soulas, *Libre discours au roy pour la réception du concile de Trente, contre ceux qui s'efforcent de l'empêcher, où il est prouvé que l'un des meilleurs moyens d'arrester le cours des hérésies est de faire valoir l'autorité des saincts conciles généraux*, 1615. Recueil documentaire : Mignot, *Histoire de la réception du concile de Trente dans les différents États catholiques, avec les pièces justificatives servant à prouver que les décrets et règlements ecclésiastiques ne peuvent et ne doivent être exécutés sans l'autorité des souverains*, 2 vol., Amsterdam, 1756 (tendancieux).

Après la période des polémiques, parurent un certain nombre d'ouvrages sur l'Église gallicane, ses libertés et les préjudices que leur causait, disait-on, le concile de Trente. Voir la bibliographie dressée par V. Martin dans *Le gallicanisme et la réforme catholique*, Paris, 1919, p. XX-XXVI, et ici la bibliographie de Louis SERVIN, t. XIV, col. 1981-1982.

II. TRAVAUX. — Nous omettons les indications des monographies, commentaires ou défenses des articles de foi promulgués à Trente. Ces indications, en effet, ont trouvé leur place au cours des différents articles signalés ici même à propos du concile de Trente. Nous ne rappellerons que pour mémoire deux études embrassant l'ensemble de la doctrine conciliaire : 1° les articles du P. Cavallera dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique de Toulouse : Le décret du concile de Trente, sur le péché originel*, 1913, p. 241, 289; *sur les sacrements en général*, 1914, p. 361, 401; 1915, p. 17, 66; 1918, p. 161; *sur la pénitence et l'extrême-onction*, 1923, p. 277 (introduction générale, discussions d'ensemble et commentaire du *prœmium*); 1924, p. 56 (existence et institution de la pénitence); 1924, p. 127 (c. I-II, can. 1-3); 1932, p. 73 (c. III, can. 4, les parties du sacrement); 1932, p. 114 (contrition et attrition); p. 224 (c. V, can. 7-8, la confession); *sur la pénitence*, 1933, p. 62 (confession); p. 120 (c. VI, can. 9-10, le ministre, l'absolution); 1934, p. 125 (c. VII, can. 11, les cas réservés); 1935, p. 3 (c. VIII-IX, can. 12-15, la satisfaction); 1938, *Le décret du concile de Trente sur la pénitence et l'extrême-onction* (l'extrême-onction); 2° notre étude *sur les décrets du concile de Trente*, dans *Histoire des conciles*, Hefele-Leclercq, t. X, Paris, 1938 (textes, histoire des textes et traduction française).

En ce qui concerne les travaux historiques : Fra Paolo Sarpi, servite, sous le pseudonyme de Pietro Soave Polano, *Istoria del concilio Tridentino, nella quale si scoprono tutti gli artifici della corte di Roma...*, Londres, 1619 (le titre seul indique déjà en quel esprit partial est rédigée cette histoire, dont la traduction française, en 3 vol., avec notes de Le Courrayer est parue à Amsterdam, 1751, voir l'art. SARPI); Pallavicino, *Istoria del concilio di Trento ove insieme rifiutasi con autorevoli testimonianze un' Istoria falsa divolgata nello stesso argomento sotto nome di Pietro Soave Polano*, Roma, 1656-1657 (le but apologétique déteint parfois sur les faits et l'érudition de l'auteur n'est pas sans lacune; voir ici t. XI, col. 1833), tr. fr. édit. Migne, 3 vol., Paris, 1845. Sur un plan parallèle à celui des *Annales eccl.* de Rinaldi, il faut citer l'*Historia ecclesiastica* de Noël Alexandre, dont la dissert. XII (sæc. XVI) est tout entière consacrée à l'histoire du concile de Trente. De l'*Histoire de l'Église et des auteurs ecclésiastiques du XVIe siècle* d'Ellies Du Pin, on a pu extraire une *Histoire du concile de Trente*, Bruxelles, 1721. Plus près de nous : Göschl, *Geschichte des Konzils zu Trident*, Ratisbonne, 1840; Prat, S. J., *Histoire du concile de Trente*, Bruxelles, 1854; L. Maynier, *Étude historique sur le concile de Trente*, Paris, 1874; Victor Martin, *Le gallicanisme et la réforme catholique. Essai historique sur l'introduction en France des décrets du concile de Trente (1563-1615)*, Paris, 1919; P. Richard, *Concile de Trente*, dans *Histoire des conciles*, d'Hefele-Leclercq, 2 vol., Paris, 1930; H. Swoboda, *Das Konzil von Trient, sein Schauplatz, Verlauf und Ertrag*. Vienne, 1912; Deslandres, *Le concile de Trente et la réforme du clergé catholique*, Paris, 1909. Actuellement tous les documents connus, édités et manuscrits, sont utilisés et indiqués dans l'*Histoire des papes* de L. Pastor, tr. fr., t. XI, XII, XIII, XV, XVI; et, pour l'application des décrets du concile, les tomes suivants. Mais, pour la bibliographie, on se référera à l'édition allemande, t. V, VI, VII et VIII. On consultera également avec profit J. Janssen (trad. fr. Paris), *L'Allemagne et la Réforme*, t. IV, Paris, 1895, l. III.

A. MICHEL.

TREUVÉ Simon-Michel, ecclésiastique français (1651-1730). — Né à Noyers, près de Tonnerre, le 8 août 1651, il entra chez les doctrinaires en 1668, mais il les quitta en 1673, après avoir été régent dans leur collège royal de Vitry-le-François; il devint alors vicaire de Mathieu Feydeau, célèbre janséniste et curé de Vitry, et entra en relation avec Guillaume Le Roy, abbé de Haute-Fontaine et ami de Feydeau; en 1677, il vint à Époisses, en Bourgogne, situé à quelques lieues de Noyers; c'est là qu'il entra en relation avec Mme de Sévigné. En 1682, on le trouve à Paris; il prêche à Saint-Jacques du Haut-Pas et enchante Mme de Sévigné qui le compare et le préfère presque à Bourdaloue; puis il est vicaire à Saint-André des Arts et entre en relation avec le grand Arnauld, auquel il pose des cas de conscience dans une lettre du 10 août 1684. En 1690, Bossuet, l'évêque de Meaux, le choisit comme son théologal et l'amène dans son diocèse, où il travaille au bréviaire de Meaux. Grand partisan de Port-Royal, il fut, dès le début, opposé à la bulle *Unigenitus;* aussi, le successeur de Bossuet, le cardinal de Bissy, l'obligea-t-il à donner sa démission de théologal, le 9 avril 1711. Treuvé quitta Meaux et revint à Paris, où il se retira sur la paroisse de Saint-Nicolas des Champs; c'est là qu'il mourut le 22 avril 1730.

Treuvé jouit d'une grande réputation de prédicateur et Ledieu parle souvent de lui dans ses *Mémoires*, surtout à l'époque où il était théologal de Bossuet. Les écrits qu'il publia eurent du succès; ils sont tous empreints d'une morale austère, qui porte la marque du jansénisme : *Instructions sur les dispositions qu'on doit apporter aux sacrements de pénitence et d'eucharistie, tirées de l'Écriture sainte et des saints Pères et de quelques autres saints auteurs*, in-12, Paris, 1676; cet ouvrage est dédié à Mme de Longueville et fut très apprécié dans les milieux jansénistes. — *Le directeur spirituel pour ceux qui n'en ont point*, in-12, Paris, 1696, souvent réimprimé, contient des exagérations de doctrine; une traduction anglaise, publiée en 1729, fut mise à l'Index par un décret du 18 juillet 1729. — *Devoirs des pasteurs par rapport à l'instruction qu'ils doivent à leur peuple*, in-12, Châlons, 1699. — *Discours de piété*, 2 vol. in-12, Paris et Lyon, 1696-1697; le premier volume, *pour l'octave du Saint-Sacrement*, est dédié à l'archevêque de Paris. Le second *contenant l'explication des mystères et l'éloge des saints que l'Église honore pendant l'Avent*, fut publié à Lyon, « pour servir de lecture spirituelle aux personnes qui ne peuvent entendre les instructions publiques ». — *Lettre à M. Arnauld sur plusieurs cas de conscience.* — *Prières tirées de l'Écriture sainte et de l'office de l'Église, avec des prières du matin et du soir, une explication des cérémonies de la messe et des prières pour y suivre le prêtre*, in-12, Paris et Liège, 1696. — *Histoire de Duhamel, docteur de Sorbonne et curé de Saint-Merry*, in-12, Paris, 1697. — *Discours sur la vie des religieux de La Trappe*, in-12, Paris, 1697. — *Dissertation sur l'excommunication*, in-12, s. l., 1715 et in-4°, 1726. — *Deux retraites de dix jours.* — Treuvé a mis en ordre les *Cas de conscience de Lamet et Fromageau*, 2 vol. in-fol., Paris, 1732. L'encyclopédie de Migne, *Les orateurs sacrés*, t. XI, col. 901-1292 contient les œuvres de Treuvé dont le *Dictionnaire des jansénistes* de Patouillet dit, t. I, p. 441-443, « qu'elles sont remplies d'erreurs ».

Michaud, *Biographie universelle*, t. XLIII, p. 134; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. XXV, p. 289-290; Feller, *Biographie universelle*, t. VIII, p. 198; *Nouvelles ecclésiastiques* du 4 mars 1730, p. 3; Labelle, *Nécrologe des plus célèbres appelants et opposants à la bulle Unigenitus*, p. 446-452; *Correspondance de Bossuet*, éd. Urbain et Levesque, t. IX, p. 94-99; E. Griselle, *Bourdaloue, histoire critique de sa prédication*, t. II; Eugène Barbier, *Le théologal de Bossuet, Simon-Michel Treuvé*, in-8°, Dijon, 1904.

J. Carreyre.

TRÉVOUX (MÉMOIRES ou JOURNAL DE), célèbre publication périodique des jésuites du collège Louis-le-Grand (1701-1762).

I. Histoire. — En 1682, Louis XIV donna à son fils naturel, le duc du Maine, la petite principauté des Dombes comme État libre et indépendant. Désireux de favoriser les sciences, le duc créa en 1695 à Trévoux, capitale de la principauté, une imprimerie importante. Quelques années plus tard, il invita les jésuites à y faire imprimer, sous ses auspices, un journal (au sens du XVIIIe siècle) rendant compte des publications importantes et des événements intéressants dans le domaine scientifique et littéraire. C'est cette publication qu'on désigne d'ordinaire sous le nom de *Mémoires* ou de *Journal de Trévoux*. Nous en résumons brièvement l'histoire d'après les études du P. Sommervogel et du P. G. Dumas (voir la bibliographie).

1° *Les Mémoires à Trévoux* (1701-1731) *et à Lyon* (1731-1733). — Nous ignorons si le projet de la fondation du journal émanait du prince ou si la première idée vint des jésuites. On a attribué à ces derniers le dessein de faire concurrence au *Journal des Savants* (fondé en 1665) ou de combattre l'Académie des Inscriptions qu'ils auraient jugée trop téméraire et janséniste. Cette dernière suggestion n'est certainement pas fondée : le P. Sommervogel établit qu'au moins seize pensionnaires ou associés de l'Académie ont collaboré aux *Mémoires*. Si les jésuites eurent l'idée d'un nouveau journal, ce fut sans aucun doute dans le but de rendre service aux savants et de défendre les doctrines de l'Église contre le protestantisme et le jansénisme. Quoi qu'il en soit, l'initiative fut laissée au duc. Les *Mémoires de Trévoux* écrivent en février 1722 : « Le grand cours des journaux hérétiques fit naître à Mgr le duc du Maine l'idée d'un journal où l'on eût principalement en vue la défense de la religion. »

La rédaction du nouveau journal fut confiée au célèbre collège Louis-le-Grand à Paris, dont la vaste bibliothèque facilitait le travail. Quatre rédacteurs attitrés furent désignés. La direction fut assurée d'abord, semble-t-il, par le P. Catrou, puis, à partir de la fin de 1701, par le P. Tournemine. A côté de ces deux Pères, les PP. Hardouin, Despineul et Buffier figurent parmi les premiers collaborateurs. Les rédacteurs n'ont jamais résidé à Trévoux. La distance qui séparait la rédaction de l'imprimerie devait être dans la suite une cause constante de retards, de fautes d'impression et d'autres ennuis.

Le journal commença à paraître en mars 1701 (numéro de janvier-février). Il avait comme titre : *Mémoires pour l'histoire des sciences et des beaux arts. Recueillis par l'ordre de son Altesse Sérénissime Monseigneur le Prince Souverain de Dombes. A Trévoux, de l'imprimerie de S. A. S. Et se vendent à Paris, chez Étienne Ganeau, libraire...* De format petit in-12, il parut d'abord tous les deux mois, puis, à partir de 1702, tous les mois. A partir de cette même année, les armes du duc du Maine figurent sous le titre.

La *Préface* du premier cahier indique nettement le but de la publication. Le journal donnera des comptes rendus de tous les livres écrits en France ou à l'étranger et intéressant les sciences. Il acceptera également des mémoires ou communications sur « tout ce qui peut contribuer à satisfaire la curiosité des gens de lettres ». Dans les premières années, les « extraits » ou comptes rendus des livres pouvaient être faits par les auteurs eux-mêmes; à partir de 1712 cependant, on exclut les auteurs, afin d'assurer aux extraits une

plus grande objectivité; on les admit de nouveau plus tard, mais sous le contrôle de la rédaction. Les rédacteurs, dit la *Préface*, s'efforceront de garder la stricte neutralité, « excepté quand il s'agira de la religion, des bonnes mœurs ou de l'État, en quoi il n'est jamais permis d'être neutre ».

Le journal continua à paraître régulièrement, bien que souvent en retard, sauf en 1720, où, pour rattraper de gros retards, on supprima les numéros de juin à décembre. Il obtint rapidement un grand succès; les contributions affluèrent si nombreuses qu'à partir de 1702 il fallut le publier tous les mois et ajouter de temps à autre des feuilles supplémentaires. Comme il était inévitable, les jugements portés sur certains livres soulevèrent assez souvent les protestations des auteurs et entraînèrent parfois de vives controverses. Dans l'ensemble, les rédacteurs gardèrent l'impartialité et la modération promises; ils n'y réussirent cependant pas toujours. Le P. Sommervogel écrit : « Cette stricte neutralité, charitable utopie des rédacteurs, a-t-elle toujours été pratiquée? Non, et elle ne pouvait pas l'être. Du moins une rigoureuse justice dicta-t-elle toujours leurs jugements? Il ne nous coûtera pas de répondre négativement, après les aveux qu'ont fait souvent à ce sujet les rédacteurs eux-mêmes. » *Essai*, p. XVII.

En 1731, un coup imprévu frappa les *Mémoires*. « Le duc du Maine, dit-on, fatigué des plaintes qu'on lui faisait sans cesse contre cet ouvrage, refusa un nouveau privilège. » *Table du Journal des Savants*, t. X, p. 670. Nous ignorons les causes exactes de ce revirement; le journal lui-même n'en fait aucune mention. A partir d'avril 1731, les *Mémoires* sont imprimés à Lyon. Les armes du duc du Maine disparaissent du frontispice; le titre est légèrement modifié : « *Mémoires... commencés d'imprimer l'an 1701, à Trévoux, et dédiés à S. A. S. Monseigneur le duc du Maine...* » Ce n'était là qu'une solution provisoire. Les multiples inconvénients causés par l'éloignement de l'imprimerie subsistaient. On trouvait que le journal baissait, qu'il ne gardait plus suffisamment l'impartialité et la modération du ton.

Une fâcheuse maladresse attira à la rédaction de nouveaux et graves ennuis. Dans le numéro de juin 1731, les *Mémoires* insérèrent une lettre signée Michel Fichant, prêtre du diocèse de Quimper. Le correspondant prétendait établir que les *Élévations sur les Mystères*, publiées comme œuvre posthume de Bossuet par l'évêque de Troyes, son neveu et homonyme, n'étaient pas authentiques. Dans une réponse faisant suite à la lettre, la rédaction adopta ces conclusions en les accentuant. L'évêque de Troyes, depuis toujours très opposé, au point de vue de la doctrine, aux journalistes de Trévoux, porta en 1733 l'affaire devant le Parlement de Paris. Le P. provincial et les supérieurs des trois maisons de Paris durent reconnaître la conformité du texte imprimé avec le manuscrit autographe de Bossuet, faire amende honorable et s'engager à veiller de plus près sur la rédaction. Non content d'avoir eu gain de cause, le prélat publia une longue *Instruction pastorale au sujet des calomnies avancées dans le journal de Trévoux*, Paris, 1733, dans laquelle il épancha, en des termes extrêmement violents, son irritation contre les rédacteurs des *Mémoires* et les jésuites en général. Pour ces diverses raisons, un changement plus radical s'imposait.

2° *Les Mémoires à Paris* (1734-1762). — A partir de janvier 1734, les *Mémoires* furent imprimés à Paris. De nouveaux rédacteurs furent désignés, sous la direction du P. Rouillé. Rapidement le journal se releva. Le duc du Maine lui rendit son patronage et ses armes reparurent sur le frontispice. Le duc mourut en 1736; son fils et successeur, Louis-Auguste de Bourbon, accepta de continuer le patronage. En 1737, des raisons de santé obligèrent le P. Rouillé à quitter la rédaction. Nous ignorons qui fut son successeur immédiat. A partir de 1745, la direction fut assumée par le P. Berthier, qui devait être le dernier directeur jésuite. Grâce à l'impulsion donnée par les nouveaux rédacteurs et à leur prudente réserve, les *Mémoires* jouirent pendant quelques années d'un calme presque constant; leur réputation croissait rapidement, au point de susciter en Italie deux essais de traduction (voir ci-dessous).

Mais la paix ne pouvait pas durer, malgré toute l'impartialité et la modération des rédacteurs. « L'impiété, cachée sous le nom de la philosophie, commençait une guerre acharnée contre la religion... Des ouvrages nombreux, infestés de principes irréligieux, circulaient partout... Les *Mémoires de Trévoux*... entrèrent dans la lutte avec courage, mais avec calme et prudence. » Sommervogel, *Essai*, p. LXXII. Tout en les combattant, ils n'hésitèrent d'ailleurs pas à reconnaître les mérites des Philosophes : « Il est dû de justes éloges aux nouveaux philosophes, pour avoir débarrassé la philosophie de je ne sais combien d'entités, de formalités et d'autres termes qui ne signifient rien... (Ils) ont souvent détruit avec succès, mais ils n'ont pas toujours bâti avec le même succès... La physique... est aussi incertaine que jamais et la métaphysique n'a guère de consistance. » Janvier 1747, p. 185. La lutte fut déchaînée surtout par les critiques que fit le P. Berthier de l'*Encyclopédie*, dans laquelle il releva, avec preuves à l'appui, « des propositions répréhensibles en matière de religion », une insigne mauvaise foi et des plagiats nombreux. Les encyclopédistes obtinrent du magistrat que défense fût faite aux *Mémoires* de continuer leurs critiques. Pendant quinze ans, ils poursuivront le P. Berthier, les *Mémoires* et les jésuites, de leur haine et de leurs attaques violentes; Voltaire se signala particulièrement dans cette lutte. Par contre, en dehors de ces adversaires aveuglés par la haine, on reconnaissait universellement les grands mérites du directeur des *Mémoires*, sa science aussi étendue que sûre, sa prudence et sa modération, sa piété.

La réputation toujours croissante du journal engagea, vers 1750, les libraires Chaubert et Briasson « à réimprimer, réparer, vérifier dans les *Mémoires* tout ce qui en avait besoin », afin de pouvoir fournir des collections complètes aux nombreux amateurs. On songea également à publier une table de tous les volumes parus. Les circonstances empêchèrent le projet d'aboutir; il ne sera réalisé que plus de cent ans plus tard par le P. Sommervogel.

En 1762, la Compagnie de Jésus fut supprimée en France; le 1er avril, le collège Louis-le-Grand fut fermé. Le dernier numéro des *Mémoires* publié par les jésuites est celui de mai 1762. Malgré les vives instances et la promesse d'une pension considérable que lui fit le chancelier de Lamoignon, le P. Berthier refusa de continuer le journal après la dissolution de son ordre.

3° *Après les jésuites* (1762-1782). — On tenta de sauver le journal. Sous divers patronages — les armes du duc du Maine disparaissent du frontispice en 1766 — il eut successivement pour directeurs : Jean-Louis Jolivet, docteur en médecine de la faculté de Reims, « pauvre auteur d'un ouvrage anonyme *Secret du gouvernement jésuitique* » (1762-1764); le P. Mercier, génovéfain, plus connu sous le nom d'abbé de Saint-Léger (1764-1766); l'abbé Aubert (1766-1774). En 1768, tout souvenir de l'ancien journal, jusqu'au nom de Trévoux, disparut du frontispice et on inaugura une nouvelle série de volumes sous le titre de *Journal des Beaux-Arts et des Sciences*. En 1774, les frères

Castilhon, anciens auteurs du *Journal encyclopédique*, en prirent la direction. En 1776, le format du journal passa du petit in-12 à l'in-12 ordinaire et il parut deux fois par mois, en cahiers de quatre feuilles. A partir de 1778, l'abbé Grosier, ex-jésuite, le continua sous le titre de *Journal de Littérature, Sciences et Arts*. Il cessa de paraître vers 1782. La collection totale des *Mémoires*, avec ces continuations, se compose d'environ 300 volumes.

4° *Contrefaçons et traductions*. — De 1701 à 1705, un protestant hollandais, Jean-Louis de Lorme, publia à Amsterdam une « seconde édition augmentée de diverses remarques et de plusieurs articles nouveaux » des *Mémoires de Trévoux*. Le titre était le même que celui de la publication originale. De Lorme reproduisait mot à mot les articles des *Mémoires*, mais il ajouta, au bas des pages ou à la fin des volumes, des répliques protestantes pour les articles traitant des sujets religieux. « Tout compte fait pour tous les volumes, un article sur huit fut critiqué, en ce sens qu'il avait une réponse imprimée. » Dumas, p. 51.

De 1754 à 1758 parut, également à Amsterdam, une compilation intitulée : *Journal des Sçavans combiné avec les Mémoires de Trévoux, suite des CLXX volumes du Journal des Sçavans*. Une compilation analogue avait déjà été tentée par des libraires hollandais dès 1713.

Il y eut également deux essais de traduction en Italie. En 1743, Nicolas Gavelli, libraire et imprimeur à Pesaro, lança une traduction des *Mémoires* au fur et à mesure de leur publication; elle se continuait encore en 1752. Un imprimeur de Venise, Antonio Groppo, commença à son tour, en 1748, une traduction, mais en y introduisant de nombreux changements qui nuisirent à son œuvre. Quel qu'ait été le succès de ces essais de contrefaçon et de traduction, ils témoignent de l'estime dont jouissaient les *Mémoires de Trévoux* jusqu'au-delà des frontières.

II. Intérêt théologique des mémoires. — Si l'histoire extérieure du célèbre journal a fait l'objet de recherches, d'ailleurs insuffisantes, son action théologique n'a pas encore été étudiée. Le P. Dumas nous promet un travail sur ce sujet (p. 5); pourra-t-il réaliser son projet? En tout cas, une étude approfondie des *Mémoires de Trévoux* serait du plus haut intérêt pour l'histoire de la pensée religieuse en France au XVIIIe siècle. Outre leur valeur purement bibliographique pour qui veut connaître la littérature religieuse de l'époque, les compte rendus et les dissertations originales constituent une documentation unique sur l'attitude des jésuites français en face du protestantisme, du jansénisme, du mouvement philosophique, des diverses tendances de la spiritualité. Il faudrait suivre, dans le journal lui-même et dans d'autres publications, les réactions, discussions et controverses provoquées par les jugements des *Mémoires* : étude beaucoup trop complexe pour que nous puissions songer à l'entreprendre ici. Nous nous bornerons à quelques indications.

Les *Mémoires de Trévoux* ne sont nullement une publication religieuse ou théologique. Il suffit de parcourir les trois volumes de la *Table méthodique* publiée par le P. Sommervogel, pour se rendre compte de l'extrême variété des sujets traités : théologie et philosophie, jurisprudence, sciences et arts, belles-lettres, histoire, etc. Dans cet ensemble, les sciences religieuses tiennent évidemment une bonne place, soit dans les dissertations originales, soit dans les comptes rendus. La *Table* permet de se faire une idée assez exacte de la proportion. La 1re partie (dissertations, pièces originales ou rares, mémoires) compte en tout 1722 titres; sur ce nombre, 239 se rapportent aux divers domaines des sciences religieuses et 43 à la philosophie. La 2e partie dresse « le catalogue méthodique des ouvrages dont on a fait soit l'annonce, soit l'analyse ». Elle est de beaucoup la plus importante. Le but principal du journal était en effet de rendre compte des nouveautés : « Les dissertations, les mémoires, malgré leur importance, auraient pu passer pour un accessoire, pour une gracieuseté des journalistes envers leurs lecteurs » *(Préface)*. Cette table constitue en quelque sorte une bibliographie française du XVIIIe siècle. Pour les ouvrages étrangers, Sommervogel omet ceux qui n'ont pas fait l'objet d'un compte rendu. Sur un ensemble de 9 497 ouvrages annoncés ou analysés, 1647 se rapportent à la théologie, 373 à l'histoire ecclésiastique (y compris l'hagiographie et la biographie), 413 à la philosophie.

Parmi les dissertations, beaucoup sont anonymes. De celles qui sont signées ou dont on connaît l'auteur, un tiers environ provient des rédacteurs ou collaborateurs jésuites. Les comptes rendus sont, en règle générale, anonymes. Avant 1712 et, beaucoup plus rarement après 1720, ils provenaient parfois des auteurs eux-mêmes. La plupart doivent être l'œuvre des collaborateurs jésuites. L'anonymat avait l'inconvénient de faire retomber la responsabilité des critiques et les désagréments des controverses soulevées par elles sur la direction du journal et même sur les jésuites en général. Les auteurs jésuites d'un certain nombre de comptes rendus et de dissertations anonymes ont pu être identifiés grâce aux notes marginales ajoutées par leurs confrères dans un exemplaire des *Mémoires* : voir la liste dans Dumas, p. 192-198.

III. Principaux collaborateurs de la compagnie de Jésus. — Nous les mentionnons par ordre alphabétique, en renvoyant, quand il y a lieu, aux articles que ce Dictionnaire leur consacre ailleurs. Dans l'*Essai* de Sommervogel et la thèse de G. Dumas, on trouvera sur la plupart d'entre eux des indications complémentaires. Pour le détail de leurs articles, on pourra se reporter à la *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus* de Sommervogel.

Berthier Guillaume-François, voir ici t. II, col. 794-795 et ci-dessus. Il fut le dernier directeur jésuite du journal (1745-1762). « Tous les volumes de 1745 à mai 1762 pourraient être regardés comme son ouvrage, parce que, outre qu'il avait la surveillance sur la rédaction, il n'y a pas un volume qui ne contienne plusieurs articles de sa main. » Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. I, col. 1378. On n'en peut cependant identifier de façon certaine qu'un assez petit nombre; mentionnons ses *Observations sur les systèmes des PP. Hardouin et Berruyer* (1761), dans lesquelles il combat certaines opinions excessives de ses deux savants confrères. — Brumoy Pierre, voir t. II, col. 1147. Mathématicien, littérateur, historien, « un des plus beaux esprits de la Société et un des plus agréables écrivains » (*Table du Journal des Savants*, t. X, p. 671), il collabora activement aux *Mémoires* de 1722 à 1739. — Buffier Claude, voir t. II, col. 1167-1173. Il fut associé aux *Mémoires* depuis leurs débuts jusqu'à sa mort en 1739. Parmi ses articles connus, mentionnons : *Addition au Traité sur les preuves les plus sensibles de la Religion* (ouvrage publié par lui en 1732), juin 1732; les autres traitent de la musique, de la grammaire, etc. Il serait également l'auteur d'une critique assez mordante des œuvres de Boileau (septembre 1703), dont le mécontentement s'exhala dans plusieurs épigrammes contre les journalistes de Trévoux. Voir G. Dumas, p. 57-68. — Castel Louis-Bertrand. Né à Montpellier en 1688, il entra dans la Compagnie de Jésus en 1703. Il vint de Toulouse à Paris vers 1720 et y mourut en 1757. Il s'adonna surtout à l'étude des mathématiques, de la physique et de la philosophie. D'une érudition prodigieuse, esprit original mais fan-

taisiste, il aboutit à certaines théories passablement extravagantes : « On doit le regarder comme un des hommes de son siècle qui a eu le plus de vues et le plus d'écarts. » Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. II, col. 827. Il publia de nombreux ouvrages, en particulier : *Traité de physique de la pesanteur universelle des corps*, 2 vol., Paris, 1724; le système de l'univers s'explique par la pesanteur, qui dépend de deux principes : de la gravité des corps et de l'action des esprits; *Mathématique universelle*, Paris, 1728; *L'optique des couleurs*, Paris, 1740. Dans ce dernier ouvrage, dont il avait exposé les principes dans sept articles des *Mémoires*, août à décembre 1735, il imagine une machine aussi bizarre que compliquée, qu'il appelle clavecin oculaire, grâce à laquelle on pourrait produire, pour l'œil, des altérations et harmonies de couleurs analogues à ce qu'est la musique pour l'oreille; malgré de longs efforts et de grandes dépenses, il ne réussit jamais à mettre au point sa fameuse machine. Il collabora aux *Mémoires* pendant une trentaine d'années, à partir de 1720, et y publia plus de 300 comptes rendus et un grand nombre de dissertations originales. — Catrou François. Voir t. II, col. 2012-2013. Fondateur du journal, il y collabora pendant une douzaine d'années. Ses articles étant tous anonymes, on ne peut pas préciser l'étendue de sa collaboration; il était fort apprécié comme critique. — Charlevoix Pierre-François-Xavier. Né à Saint-Quentin en 1682, il entra dans la Compagnie en 1698. De 1705 à 1709 et de 1717 à 1722, il séjourna en Amérique. En 1722, il est rédacteur aux *Mémoires* et y collabora pendant vingt-deux ans; mais on ne connaît que deux de ses articles. Il mourut à la Flèche en 1761, après avoir publié plusieurs ouvrages justement célèbres : *Histoire de l'établissement, des progrès et de la décadence du christianisme dans l'Empire du Japon*, 3 vol., Rouen, 1715; *Vie de la Mère Marie de l'Incarnation*, Paris, 1724; *Histoire de Saint-Domingue*, 2 vol., Paris, 1730-1731; *Histoire et description générale du Japon*, 2 vol., Paris, 1736; *Histoire et description générale de la Nouvelle-France*, 3 vol., Paris, 1745; *Histoire du Paraguay*, 3 vol., Paris, 1756. A chacun de ces ouvrages, les *Mémoires* consacrent un article. — Hardouin Jean, voir t. VI, col. 2042-2046. Il fut associé à la rédaction des *Mémoires* depuis leurs débuts jusqu'en 1729, date de sa mort. De très nombreuses dissertations, sur l'Écriture sainte, la patrologie, l'histoire, la numismatique, témoignent de son immense érudition, mais aussi de son esprit aventureux et paradoxal. A propos de son mémoire, *Explication du taurobole et du criobole* (octobre 1726), les PP. de Backer notent : « On dirait que le P. Hardouin a donné cette explication pour prouver jusqu'où il pouvait se jouer de la crédulité de ses lecteurs » (*Bibl. des écrivains de la Comp. de Jésus*, t. I, p. 381). — Merlin Charles, voir t. x, col. 786-787. Il publia dans les *Mémoires*, de 1735 et 1739, de nombreuses dissertations sur l'Écriture-Sainte, la patrologie, la mythologie et l'histoire, et sans doute d'autres articles ou comptes rendus anonymes. — Souciet Étienne. Né à Bourges en 1671, il entra dans la Compagnie en 1690. Il mourut à Paris en 1744. Grâce à la réputation que lui valait sa vaste érudition, grâce à sa charge de bibliothécaire du collège Louis-le-Grand, il avait des relations amicales avec les plus grands savants de tous les pays d'Europe. Il collabora en particulier avec les Bollandistes et leur envoya de nombreux mémoires. Son ouvrage *Recueil de dissertations, contenant un Abrégé de chronologie...* (Paris, 1727) contient *cinq dissertations contre la chronologie de M. Newton*. Il rédigea et publia des *Observations mathématiques, astronomiques, géographiques... tirées des anciens livres chinois ou faits nouvellement aux Indes et à la Chine par les Pères de la Compagnie de Jésus*, Paris, 1729. Depuis 1708, ou déjà plus tôt, il collabora aux *Mémoires*, dont il fut, à partir de 1720, un des rédacteurs attitrés. Les articles que nous connaissons et qui intéressent la théologie se retrouvent en partie dans son ouvrage (anonyme), *Recueil de dissertations critiques sur les endroits difficiles de l'Écriture-Sainte...*, Paris, 1715. — De Tournemine René-Joseph : voir ci-dessus, col. 1244. Directeur du journal de la fin de 1701 à 1719, il en fut le principal animateur et lui donna, jusque peu de temps avant sa mort (1739), de très nombreux articles. — De Vitry Édouard. Né à Châlons-sur-Marne en 1666, il entra dans la Compagnie en 1682. Il enseigna à Caen successivement la philosophie, les mathématiques, l'Écriture-Sainte et la théologie. Pendant un séjour de plusieurs années à Cambrai, il vécut dans l'intimité de Fénelon, qui en fit son théologien. En 1717, il fut appelé à Rome en qualité de réviseur des livres publiés par les membres de son ordre. Il y mourut en 1730. Nous connaissons de lui un assez grand nombre de dissertations publiées dans les *Mémoires*, de 1711 à 1729, en particulier sur des sujets de patrologie : Clément d'Alexandrie (août 1716 et mars 1717), saint Jérôme (juin 1717 et décembre 1718), saint Paulin (septembre 1717), saint Augustin (septembre 1717), Théophile d'Alexandrie (janvier 1719).

Notons, pour terminer, que le *Dictionnaire universel français et latin*, connu sous le nom de *Dictionnaire de Trévoux* (1re édition en 1704), n'est pas, comme on l'a dit souvent, l'œuvre des journalistes de Trévoux : ainsi l'ont déclaré les *Mémoires* à plusieurs reprises, tant pour la 1re édition que pour celle de 1721. D'après les *Mémoires* (addition à avril 1704), le duc du Maine avait dressé le plan du *Dictionnaire* et le P. Bouhours y avait travaillé. Il est certain cependant que le P. Souciet a eu une grande part à l'édition de 1721; « mais il ne voulut point l'avouer parce qu'on y inséra certaines choses qu'il désapprouvait ». Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 1397.

Certains attribuèrent également aux rédacteurs des *Mémoires* le *Mercure de Trévoux* (à partir de 1708), imprimé dans la même imprimerie et mis en vente à la même librairie. Les rédacteurs des *Mémoires* déclarèrent à plusieurs reprises qu'ils n'y avaient aucune part. Dumas, p. 53, note.

P.-A. Alletz (avocat), *L'esprit des Journalistes de Trévoux*, 4 vol., Paris, 1771 : choix de comptes rendus et de quelques dissertations originales des *Mémoires;* abbé Grosier, *Les Mémoires d'une Société célèbre*, 3 vol., Paris, 1790 : choix de dissertations parues dans les *Mémoires;* P. C. Sommervogel, S. J., *Essai historique sur les Mémoires de Trévoux*, 101 pages, en tête de sa *Table méthodique des Mémoires de Trévoux (1701-1775)*, 3 vol., Paris, 1864-1865; du même : *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. VIII, col. 227-229; Gustave Dumas, *Histoire du Journal de Trévoux depuis 1701 jusqu'en 1762*, Paris, 1936.

J.-P. Grausem.

TRIBUNAUX ECCLÉSIASTIQUES. — I. Généralités. II. Tribunaux de première instance, col. 1518. III. Tribunaux de deuxième instance, col. 1520. IV. Tribunaux du Saint-Siège, col. 1520.

I. Généralités. — 1° Le mot *tribunal* désignait chez les Romains le lieu du forum, élevé et bien en vue, d'où le préteur, assis sur la chaise curule, instruisait les procès et rendait la justice. Par extension on l'a entendu également de l'ensemble des personnes qui sont appelées à porter le jugement ou à y collaborer. C'est dans ce sens qu'il est usité aujourd'hui dans le droit de l'Église. L'existence de tribunaux dans la société ecclésiastique est le corollaire logique et nécessaire du pouvoir judiciaire dont le Christ a dotée celle-ci. Voir Procès ecclésiastiques, t. XIII, col. 623 sq.

2° Seules les affaires proprement contentieuses, tant par leur nature que par la volonté des plaideurs, ainsi

que les délits, sont du ressort des tribunaux; la fonction propre de ces derniers est de procéder selon les règles de la stricte justice et d'en faire prévaloir les droits. Au contraire, les questions administratives sont le domaine propre des Congrégations romaines ou des organismes diocésains tels que le conseil épiscopal, le chapitre et, dans certains cas, les examinateurs synodaux ou les curés consulteurs; la procédure ici est dépourvue d'appareil judiciaire au sens strict, et les questions sont traitées *de bono et æquo*.

3° Les tribunaux d'Église sont distribués suivant une hiérarchie calquée sur la hiérarchie même de la société ecclésiastique. C'est ainsi qu'on distingue les tribunaux du Saint-Siège, les tribunaux métropolitains et les tribunaux diocésains. On fait remarquer cependant que seuls le tribunal du souverain pontife et celui de l'évêque sont de droit divin; le degré intermédiaire n'est que d'institution ecclésiastique.

Il ne faut pas confondre avec ces divers degrés de tribunaux les degrés du jugement, c'est-à-dire les différentes instances qui, engagées selon un ordre déterminé, permettent de conduire l'action judiciaire jusqu'à la conclusion définitive : on peut ainsi, d'une juridiction inférieure porter la cause à une juridiction supérieure, laquelle a pouvoir de confirmer, modifier ou annuler la sentence du premier tribunal. Bien que le nombre des instances ne soit pas limité dans les causes qui concernent l'état des personnes (mariage, ordination, can. 1903), une affaire est considérée comme jugée définitivement après deux sentences conformes, can. 1902, ou même dans certains cas exceptionnels, après une seule sentence. Can. 1880. Ainsi sont distingués les tribunaux de première instance et les tribunaux d'appel ou de deuxième et même de troisième instance. Can. 1599.

On notera que, dans l'Église, l'ordre des instances ne coïncide pas toujours avec les degrés de la hiérarchie des tribunaux. C'est ainsi que, dans les cas prévus par le droit, on peut, en première instance, porter un différend devant la Rote romaine, qui est, de sa nature, le suprême tribunal d'appel. De même, on peut faire appel d'un « tour » de la Rote à un autre tour du même tribunal. Can. 1599, § 2.

4° Hormis les causes réservées par le droit au Saint-Siège, can. 1557, § 1 et 2, ou dont le Saint-Siège se réserve lui-même la définition, can. 1557, § 3, l'ordre normal des instances est le suivant : un litige est introduit et peut être défini en première instance devant le tribunal de l'Ordinaire, can. 1572; en seconde instance, il passe au tribunal métropolitain, can. 1594, à moins que l'Ordinaire ne soit lui-même métropolitain; dans ce cas, l'appel est porté devant le tribunal d'un des suffragants, ou devant un autre tribunal spécialement désigné par le Saint-Siège. Voir PROCÈS ECCLÉSIASTIQUES, t. XIII, col. 631. Si une troisième instance est nécessaire, c'est au tribunal de la Rote romaine qu'elle sera portée. Enfin, contre certaines sentences de la Rote, il est possible de recourir à la Signature apostolique pour solliciter la révision du procès ou sa cassation pour vice de forme. En ce cas, ce tribunal suprême ne juge pas sur le fond, mais renvoie l'affaire à un tribunal inférieur. Can. 1603.

5° Entre les divers tribunaux d'Église, il n'y a pas seulement une hiérarchie, mais aussi une coordination, de telle sorte que tout tribunal a le droit de solliciter l'aide d'un autre tribunal pour citer et examiner des témoins, faire une reconnaissance des documents ou de l'objet litigieux, intimer un décret et accomplir d'autres besognes semblables. Can. 1570. C'est l'équivalent de la « commission rogatoire » du droit français.

6° Quant à la *qualité* des tribunaux elle est déterminée par la nature même de l'objet déduit en justice ou par la qualité de la juridiction. C'est ainsi que l'on distingue les tribunaux *contentieux* et les tribunaux *criminels*, selon que l'on poursuit un droit ou un délit. — Certaines causes peuvent être définies par un tribunal *unipersonnel*, c'est-à-dire qui n'a qu'un seul juge; d'autres exigent un tribunal *collégial*, composé de plusieurs juges, toujours en nombre impair (trois ou cinq). — Les tribunaux sont dits *ordinaires* ou *délégués*, selon que leur juridiction est elle-même ordinaire ou déléguée. Si la délégation vient du Saint-Siège, les juges peuvent choisir leurs ministres et assesseurs. Si elle vient de l'Ordinaire, les juges utiliseront, sauf disposition contraire de l'évêque, les ministres de la curie diocésaine. Les uns et les autres devront observer, outre les règles générales de la procédure, les normes qui régissent la juridiction déléguée. Can. 1607.

Aux termes du droit actuel, doivent être confiées à un tribunal collégial de trois juges les causes contentieuses concernant le lien de l'ordination ou du mariage; de même les causes criminelles dans lesquelles il peut être question de priver un clerc d'un bénéfice inamovible, et aussi d'infliger ou de déclarer une excommunication. Cinq juges sont requis s'il s'agit de délits qui comportent les peines de déposition de privation perpétuelle du port de l'habit ecclésiastique ou de la dégradation. De plus, les Ordinaires des lieux ont la faculté de confier à un tribunal de trois ou cinq juges les causes qu'ils estimeront plus importantes ou plus difficiles. Tout tribunal comportant plusieurs juges doit procéder collégialement et porter les sentences à la majorité des suffrages. Can. 1577.

7° Trois principes régissent l'action des tribunaux d'Église :

1. En raison de la primauté du pape, il est loisible à tout fidèle de l'univers catholique d'introduire une cause contentieuse ou criminelle devant le Saint-Siège, ou de lui déférer cette cause à n'importe quel degré de l'instance ou à n'importe quel stade du procès. On fait remarquer toutefois que, hormis le cas d'appel (c'est-à-dire lorsqu'un tribunal inférieur a déjà porté la sentence), ce recours au Saint-Siège ne suspend pas la juridiction du juge qui a commencé à connaître de la cause; celui-ci peut donc poursuivre le procès jusqu'à sentence définitive, à moins qu'il ne soit clair que le Saint-Siège a appelé toute l'affaire à son jugement. Can. 1569.

2. Quiconque a jugé une affaire à un degré quelconque de l'instance ne peut la juger à un autre degré, can. 1571 (sauf le privilège spécial de la Rote, qui, grâce aux « tours » organisés entre les auditeurs, ne présente pas exactement les mêmes juges).

3. On ne peut, à proprement parler, faire appel de la sentence de l'official à l'évêque du lieu, attendu que tous deux ne constituent qu'un tribunal unique. Cependant l'évêque peut se réserver à lui-même le jugement de certaines causes. Can. 1573.

II. DU TRIBUNAL DE PREMIÈRE INSTANCE. — 1° Dans les diocèses, abbayes ou prélatures *nullius*, ce tribunal porte aujourd'hui le nom d'*officialité*, du nom de l'official son président et premier juge. A quelle date remonte l'institution de ce ministre de la justice épiscopale? De tout temps les évêques avaient été appelés à juger les différents que leur soumettaient les fidèles ou les clercs inférieurs. Pour s'acquitter de cette tâche, ils eurent recours, tout comme en matière administrative, au ministère des prêtres et des diacres dont ils étaient entourés. Le premier d'entre ces diacres, l'archidiacre, eut bientôt un rôle prépondérant en raison des fonctions qui lui furent confiées à partir du milieu du IVe siècle : formation des jeunes clercs, administration temporelle, visite du diocèse. Cf. *Decret. Grat.*, dist. XCIII, can. 6. Dès le VIe siècle, il jouit d'une certaine juridiction criminelle. Mais d'autres juridictions étaient reconnues au Moyen Age, entre autres celle des

doyens ou archiprêtres ruraux; elles constituaient autant de tribunaux inférieurs, de la sentence desquels on pouvait faire appel à l'évêque.

Celui-ci, en dehors des exemptions qui allèrent se multipliant, continuait à juger par lui-même les affaires les plus graves, soit entouré du chapitre de ses clercs, soit en synode. Mais, jusqu'au XIe siècle, la cour de justice épiscopale n'eut qu'une organisation intermittente et variable suivant les affaires et les circonstances; aucun texte législatif ne venait déterminer le nombre et la qualité des assesseurs. C'est à cette époque (d'autres disent vers la fin du XIIe siècle) qu'il faut placer l'évolution notable qui se produisit dans la curie épiscipale, par suite de la complexité accrue de la tâche administrative et de la multiplication des causes déférées aux tribunaux d'Église. D'une part en effet, la difficulté de convoquer fréquemment le synode et la nécessité d'expédier rapidement des affaires plus nombreuses engagèrent l'évêque à restreindre son personnel judiciaire et à le spécialiser. D'autre part, le renouveau du droit romain qui se manifestait allait nécessiter la présence, dans la curie, d'un juriste et d'un technicien. L'évêque, se réservant seulement l'examen des causes majeures, délégua ses pouvoirs, selon l'esprit du droit romain, à un personnage unique; celui-ci jugeait à la place de l'évêque ou du moins dirigeait les autres clercs chargés de l'administration de la justice. La fonction était née. Le titulaire a pu porter des noms variés : on l'appela *officialis curiæ*, parfois *vicarius*, plus généralement *officialis*, et c'est ce nom qui a prévalu. Au XIIe siècle, son rôle dut prendre de l'importance, tant en raison du nombre croissant des causes portées devant la juridiction épiscopale, qu'en raison des absences plus fréquentes de beaucoup d'évêques (croisades, pèlerinages, conciles). Au XIIIe siècle, l'existence de l'official est chose acquise et reconnue comme une institution, ainsi qu'en témoigne la bulle *Romana Ecclesia* d'Innocent IV, 21 avril 1246, dont quelques passages ont pris place dans les Décrétales. Cf. l. I, tit. XIII, c. 1, *in sexto;* l. II, tit. XV, c. 3, *ibid.* C'est en France que l'institution a connu son plein développement; de là elle passa en Angleterre et en Allemagne. L'Italie ne l'a connue que très tardivement.

Au sujet de la controverse historique sur les origines de l'official (et aussi du vicaire général), voir Ed. Fournier, *Les origines du vicaire général*, Paris, 1922; et surtout *L'origine de la curie diocésaine*, par le même, Paris, 1940; cf. les réserves faites par M. Mollat dans *Revue d'histoire eccl.*, avril 1923, p. 223-226, et A. Amanieu, article *Archidiacre*, dans *Dictionn. de droit can.*, t. I, col. 987 sq., Paris, 1933. Sont assimilés aux tribunaux diocésains les tribunaux des vicariats et préfectures apostoliques.

2° Quant aux religieux exempts qui jouissent de la juridiction ecclésiastique, leur tribunal de première instance est, à moins de disposition contraire des constitutions, le tribunal du provincial s'il s'agit d'une religion cléricale; pour un monastère *sui juris*, c'est l'abbé de ce monastère.

Sauf stipulation contraire des constitutions, c'est au supérieur général qu'il appartient de trancher, par lui-même ou par son délégué, les différends survenus entre deux provinces; entre deux monastères, l'affaire ressortit au supérieur général de la congrégation monastique.

Lorsqu'un conflit surgit entre personnes religieuses (soit physiques, soit morales) appartenant à des instituts différents, ou encore entre religieux faisant partie d'un même institut laïque ou non exempt, ou enfin entre un religieux d'une part et un clerc séculier ou un laïc d'autre part, le juge de première instance est l'Ordinaire du lieu, can. 1579.

3° Pour juger les procès en nullité de mariage, Pie XI a créé en Italie des tribunaux régionaux, devant lesquels devront être portés en première instance les causes provenant de tous les diocèses de la province ou circonscription conciliaire. Le pontife, auteur de l'Encyclique *Casti connubii* et inspirateur de l'Instruction si précise de la S. Congrégation des Sacrements, 15 août 1936, concernant la conduite de ces sortes de procès, a voulu par là sauvegarder plus efficacement encore si possible la sainteté et l'inviolabilité du lien conjugal, en confiant les causes où il est en jeu à un personnel judiciaire spécialisé. Cf. *Motu proprio « Qua cura »*, 8 décembre 1938, dans *Acta apost. Sedis*, t. XXX, p. 410.

4° Sur la composition des tribunaux ordinaires de première instance, voir PROCÈS ECCLÉSIASTIQUES, t. XIII, col. 629-630.

III. DU TRIBUNAL ORDINAIRE DE DEUXIÈME INSTANCE. — 1° C'est normalement celui du métropolitain, pour les causes débattues en première instance devant les évêques suffragants, ou devant les archevêques qui n'ont pas de suffragants, ou enfin devant les évêques directement soumis au Saint-Siège, mais qui ont choisi une fois pour toutes un métropolitain, en vue de l'assistance au concile provincial.

Bien que le Code ait ainsi prévu l'organisation des tribunaux d'appel pour la plupart des cas, des exceptions subsistent, auxquelles il est pourvu par des arrangements spéciaux pris en accord avec le Saint-Siège. Ainsi les évêques de Metz et de Strasbourg, qui n'ont pas de métropolitain, se fournissent mutuellement leur tribunal d'appel. En Italie, où abondent les diocèses de peu d'étendue, outre les dispositions particulières prises pour les appels contentieux, il a été prévu des tribunaux d'appel spéciaux pour juger en seconde instance les causes matrimoniales portées en première instance devant les tribunaux régionaux. Ainsi, Gênes en appelle à Turin; Milan à Gênes; Turin et Venise à Milan, etc. Cf. *Acta apost. Sedis*, t. XXX, 1938, p. 412.

2° Les métropolitains qui ont des suffragants, choisissent, avec l'approbation du Saint-Siège, le tribunal d'un de ces suffragants pour y porter en appel leurs causes contentieuses. Ainsi, Paris en appelle à Versailles, Lyon à Autun, etc.

3° Pour les religieux, les affaires traitées en première instance devant le provincial ou l'abbé du monastère, sont portées en seconde instance devant le supérieur général de l'institut exempt ou de la congrégation monastique. Quand, en vertu des constitutions ou dans un cas exceptionnel, le supérieur général a jugé en première instance, l'appel ne peut être porté que devant la Rote, selon les prescriptions du canon 1599.

4° La composition des tribunaux ordinaires d'appel est la même que celle des tribunaux de première instance, et les mêmes règles substantielles doivent être suivies dans la conduite du procès. En particulier, si le premier tribunal a procédé *collegialiter*, le tribunal d'appel devra procéder de même et avec un nombre de juges au moins égal. Can. 1596.

IV. TRIBUNAUX DU SAINT-SIÈGE. — On distingue les tribunaux *ordinaires :* Rote romaine et Signature apostolique, et les tribunaux *extraordinaires*, qui sont : le Saint-Office, voir ce mot, t. XI, col. 951-955; la S. Congrégation des Rites, voir t. XIII, col. 639 sq. et 2738; enfin le tribunal suprême du Concile général, voir CONCILES, t. III, col. 640 sq.

Tous ces tribunaux jugent au for externe. Pour le for interne, il n'y a qu'un seul tribunal à la cour romaine, c'est la Sacrée Pénitencerie, voir t. XII, col. 1138-1160.

Nous ne parlerons ici que des tribunaux ordinaires

du for externe. Signalons cependant que le Saint-Siège accorde parfois à certains tribunaux de la chrétienté des privilèges qui leur confèrent une juridiction semblable à celle des tribunaux romains. C'est ainsi que l'Espagne possède à Madrid un tribunal doté pour ce pays d'une juridiction analogue à celle de la Rote romaine; on l'appelle communément la Rote madrilène, *Rota Matritensis*. Son institution remonte à Clément XIV, 22 mars 1771. Elle compte six auditeurs, ayant à leur tête un doyen; sur commission du nonce apostolique, elle reçoit en dernier appel les causes jugées en deuxième instance devant le métropolitain. De ses sentences on ne peut faire recours qu'à la Signature apostolique. — De même aux États-Unis d'Amérique, en raison des difficultés créées par la guerre mondiale de 1940 et tant que dureront ces difficultés, le délégué apostolique a reçu le pouvoir de désigner l'un des vingt tribunaux archidiocésains pour définir en suprême appel les causes qui normalement auraient dû être soumises à la décision de Rome (en particulier les cas de nullité de mariage à partir du deuxième appel). Toutefois les fidèles conservent intacte la faculté de recourir au Saint-Siège.

1° *La Sacrée Rote romaine*. — 1. *Origine*. — C'est à la fin du XIIe siècle qu'apparaît dans les documents la mention de ce tribunal. Nous savons par Honorius III (1216-1227) que le pape Lucius III (1181-1185) eut sa « chancellerie », c'est-à-dire un lieu où étaient rédigés les actes judiciaires et les pièces des procès, et son « auditoire », mot qu'il faut traduire par salle d'audience, ou mieux par tribunal. Cf. Pressutti, *Regesta Honorii PP. III*, Rome, 1888, n. 638.

Sans doute, dès avant cette époque les papes eurent à rendre personnellement la justice. Ils avaient, pour les aider dans cette tâche, des personnages appelés soit *judices lateranenses*, soit *judices de clero*. Mais ces magistrats n'eurent ni l'importance, ni l'autorité de leurs successeurs qui apparaissent au XIIe siècle sous le nom de *capellani papæ* ou d'*auditores sacri palatii*. La renaissance du droit romain à la fin du XIe siècle ne fut sans doute pas étrangère à la réorganisation de la cour de justice papale sur le modèle des institutions de Byzance. Comme l'empereur, le pape eut lui aussi son *auditorium*, c'est-à-dire un lieu spécial où il traitait, en conseil privé, les procès et les affaires des particuliers (par opposition au *consistorium* réservé aux affaires publiques). Dans cet « auditoire », le pape en personne exerçait les fonctions de juge; mais comme il ne pouvait, en raison des devoirs de sa charge, suivre l'évolution complète des causes, il commençait par accueillir l'instance; puis il confiait le « milieu du procès », c'est-à-dire les interrogatoires, l'examen des documents, les plaidoiries, à l'un de ses chapelains ou conseillers, tout en se réservant à lui-même la conclusion ou sentence finale. Le rôle du chapelain chargé de l'instruction était d'écouter avec soin les dépositions, afin de renseigner exactement le pape et de lui fournir les éléments de la solution : de là son nom d'*auditeur*. Il arriva parfois, et cela dès le temps d'Innocent III (1198-1216), que les papes laissèrent au chapelain le soin de prononcer la sentence, du moins après qu'il aurait pris l'avis des cardinaux; le souverain pontife se contentait de ratifier la sentence. Mais bientôt les cardinaux cessèrent de prendre part à la délibération, dans laquelle leur rôle apparaissait comme accessoire. Ce fut alors que les chapelains, auxquels on adjoignit quelques juristes, furent constitués en un collège avec un mandat stable et permanent. De plus, tandis que tous les membres conservaient, comme aujourd'hui encore, le titre d'auditeur, l'un d'eux, celui qui était chargé du « milieu du procès » ou instruction, reçut mission de faire un rapport devant ses pairs, *ponere in relationibus*, pour leur exposer les résultats de son enquête : ce fut le ponent *(ponens)* ou rapporteur. Il ne prenait point part aux délibérations de ses collègues à la suite de son exposé; mais c'était lui qui, à la lumière de la discussion, était chargé par le pape de porter la sentence. Aujourd'hui encore, le *ponent* est le président du « tour » devant lequel se traite une affaire : il est le premier des juges et c'est lui qui rédige la sentence.

Ainsi fonctionna le tribunal jusqu'à la réforme de la Curie romaine par Pie X en 1908, au moins pour les procès envoyés de la chrétienté. Car, à partir de 1821, Pie VII fit de la Rote un véritable tribunal d'appel pour certaines contestations d'ordre civil entre sujets de l'État pontifical (spécialement pour les affaires commerciales). Grégoire XVI, en 1834, étendit les attributions de la Rote à toutes les causes, quelle que fût leur nature, mais seulement dans le ressort des États pontificaux.

Sur le nombre et les privilèges des auditeurs de Rote dans le passé, voir COUR ROMAINE, t. III, col. 1868-1869.

2. *État actuel*. — Le tribunal de la Rote était comme tombé en sommeil au cours des siècles (au moins en ce qui concerne les causes venant de la chrétienté), par suite du développement des Congrégations romaines et de l'extension de leur compétence. Il retrouva son activité et son importance lorsque, par la Bulle *Sapienti consilio* (29 juin 1908), Pie X le « rappela à l'exercice de ses anciennes fonctions ». Cf. *Acta apost. Sedis*, t. I, p. 7 sq. Toutes les causes contentieuses traitées jusque là par les divers organismes de la Curie romaine sont désormais attribuées à la Rote.

L'organisation de ce tribunal, son fonctionnement ainsi que la détermination de sa compétence se trouvent dans la Bulle *Sapienti consilio* et dans les deux documents annexes : la *Lex propria* et l'*Ordo servandus* publiés à la suite. A ces textes, sont venus s'ajouter les *Règles*, composées par le collège des auditeurs et auxquelles le même pape Pie X donna force de loi le 2 août 1910. Après la promulgation du Code par Benoît XV, en 1917, une nouvelle édition et adaptation des règles de procédure s'imposait. La rédaction en fut proposée, le 22 juin 1934, au pape Pie XI, qui l'approuva et la fit publier sous le nom de *Normæ S. Romanæ Rotæ Tribunalis;* ces normes se trouvent aux *Acta apost. Sedis*, t. XXVI, 1934, p. 451-491.

La Rote est aujourd'hui un tribunal collégial jouissant d'une juridiction ordinaire. Il se compose d'un « certain nombre » de prélats (la *Lex propria* de 1908 disait *dix*), qui ont conservé l'ancien titre d'auditeurs, bien que ce terme ait perdu de son sens historique, car les auditeurs sont de véritables juges.

C'est le pape qui les nomme, par bref de la Secrétairerie d'État. Ils doivent être prêtres, d'âge mûr, recommandables par leur prudence ainsi que leur science juridique et être au moins docteurs dans l'un et l'autre droit (la *Lex propria* disait : docteurs en théologie et en droit canonique). A leur tête est un doyen qui préside le collège *tanquam primus inter pares*. Sa désignation est automatique : c'est l'auditeur le plus ancien dans ses fonctions. Généralement les juges de la Rote n'abandonnent leur charge que pour être promus à des dignités plus hautes. Mais à soixante-quinze ans, ils obtiennent l'éméritat et cessent toute activité judiciaire.

Jadis chaque auditeur avait droit de se faire aider pour certaines parties de sa tâche par un *ajutante di studio*, choisi par lui avec l'approbation du collège et du consentement du pape. La fonction fut abolie. Mais les dernières *Normæ* prévoient qu'un auditeur peut se faire aider par deux secrétaires, le doyen par trois. Cf. art. 7 et art. 50-53. — Il y a aussi à la Rote, comme dans tout tribunal d'Église : un promoteur de

la justice, un défenseur du lien (avec un substitut, art. 5), des notaires ou chanceliers, des secrétaires, sans parler des curseurs, appariteurs et avocats.

Le tribunal fonctionne collégialement. Régulièrement les auditeurs jugent par « tours » groupés trois par trois, ou bien, pour les causes d'une importance spéciale, tout collège réuni. Can. 1598. Il faudrait un mandat spécial du pape pour constituer un tribunal de cinq ou sept auditeurs. D'après les dernières *Normæ* (1934), les « tours » sont organisés de la façon suivante : le premier tour est composé du doyen, du deuxième et du troisième auditeur; le second tour comprend les auditeurs portant le rang deux, trois et quatre; le troisième tour groupe les troisième, quatrième et cinquième juges, etc... Lorsqu'on fait appel à la Rote d'une sentence portée par elle-même, l'instance ressortit au tour qui précède immédiatement celui qui a jugé la cause, art. 15. Dans chaque tour, le doyen désigne celui qui sera le président du tribunal : ce sera toujours le plus ancien, et il remplira en outre les fonctions de *ponent* ou juge rapporteur. Art. 18.

La compétence de la Rote est universelle, en ce sens qu'elle ne connaît aucune limitation territoriale. Certaines causes cependant échappent à sa juridiction soit en raison de leur objet, soit en raison des personnes qui doivent subir le jugement. Cf. can. 1557, § 1. Ce sont les causes « majeures », que le pape se réserve personnellement, ou dont il confie la définition au Saint-Office. Can. 1555.

La Rote est essentiellement un tribunal d'appel, soit pour les causes traitées en première instance devant les tribunaux inférieurs, soit pour les causes jugées devant un « tour rotal ». Il est aussi tribunal de première instance pour les causes réservées non plus au pape personnellement, mais au Saint-Siège : causes contentieuses concernant les évêques résidentiels, procès où sont en cause des diocèses ou des personnes morales qui n'ont pas de supérieur au-dessous du souverain pontife. Can. 1557, § 2. Enfin, le pape peut charger la Rote de juger certaines affaires qu'il s'était personnellement réservées. Dans ces deux derniers cas, le tribunal peut, sauf disposition spéciale du souverain pontife, recevoir la seconde et même la troisième instance. Can. 1599.

2° *La Signature apostolique.* — 1. *Origine.* — Il faut chercher les premiers linéaments de cette institution dans l'antique coutume de recourir au Saint-Siège, soit pour en obtenir des faveurs, soit pour se faire rendre justice. Avant de recevoir une réponse, les suppliques étaient examinées avec soin par le pape ou ses auxiliaires. Peu à peu cet examen fut confié à un personnel spécialisé, les *référendaires apostoliques* ou *du sacré Palais*, qui avaient pour mission de proposer les réponses à la signature du pontife romain. Ce n'est guère qu'au XVIe siècle qu'apparaît la distinction entre la « Signature de grâce », chargée des affaires administrative, et la « Signature de justice », spécialisée dans les causes judiciaires.

Dès le XVIIe siècle, la Signature de grâce voyait ses sessions se raréfier; au XVIIIe siècle on n'entend plus guère parler d'elle; et à partir de 1847, elle cesse pratiquement d'exister, ses fonctions ayant été totalement absorbés par les Congrégations. Cf. Wernz, *Jus decretalium*, t. II, p. 446 sq.

Quant à la Signature de justice, après avoir été le tribunal suprême de l'Église, même au dessus de la Chambre apostolique et de la Rote, elle vit sa juridiction peu à peu limitée aux seuls États pontificaux. Au XIXe siècle, Grégoire XVI (1831-1846) réduisit encore l'étendue de sa compétence. Elle ne s'occupait plus des affaires de l'Église universelle, sinon pour régler les conflits de compétence entre les Congrégations romaines. Après la disparition des États pontificaux en 1870, il y avait encore à Rome des prélats « référendaires de la Signature », mais ce titre était purement honorifique.

La constitution *Sapienti consilio* de Pie X, 29 juin 1908, rendit la vie à la Signature en lui donnant une nouvelle organisation : *Supremum Signaturæ apostolicæ tribunal... præsentibus litteris restituimus, seu melius instituimus*, disait le pape. Cf. *Acta apost. Sedis*, t. I, 1909, p. 15. Outre la *Lex propria*, jointe à la constitution, le Saint-Siège publia, le 6 mars 1912, les règles de procédure propres à ce tribunal, *Regulæ servandæ in judiciis apud supremum Signaturæ Ap. tribunal.* Cf. *Acta apost. Sedis*, t. IV, 1912, p. 187. Par une lettre autographe, *Attentis expositis*, du 28 juin 1915, Benoît XV étendit la compétence de la Signature, rétablit les prélats votants et référendaires et introduisit diverses réformes dans le fonctionnement du tribunal. Le 3 novembre de la même année, il ajouta encore un *Appendix* aux règles de procédure. Cf. *Acta apost. Sedis*, t. VII, 1915, p. 320. Le Code a précisé les attributions de ce tribunal suprême aux canons 1602-1605. Quant aux fonctions et privilèges des prélats votants ou des prélats référendaires, ils ont été déterminés plus récemment par la constitution *Ad incrementum*, 15 août 1934. Cf. *Acta apost. Sedis*, t. XXVI, 1934, p. 516-521.

Pour l'histoire du collège de ces prélats, voir COUR ROMAINE, t. III, col. 1969-1970.

2. *État actuel.* — La Signature apostolique est aujourd'hui le « suprême tribunal » de la justice ecclésiastique; par rapport à la Rote, elle joue le rôle de cour de cassation.

a) Composition. — Les juges de la Signature sont des cardinaux. La *Lex propria* de Pie X en avait prévu six. Le Code, can. 1602, ne mentionne aucun chiffre, ce qui a permis d'en augmenter le nombre : ils étaient huit en 1926, dix en 1929. L'un d'entre eux a le titre et les fonctions de préfet; il est nommé par le pape, ainsi que le prélat qui a la charge de secrétaire. Le travail de bureau est entre les mains de deux notaires, dont l'un est chargé du protocole et de la comptabilité, l'autre garde les archives et remplit le rôle de distributeur. Au groupe de consulteurs prévus par la *Lex propria* de 1908, Benoît XV substitua deux catégories de prélats, qui, en souvenir du passé, reprirent les noms de « votants » et de « référendaires », 28 juin 1915. Selon la constitution *Ad incrementum*, 15 août 1934, les prélats *votants* de la Signature forment un collège de neuf membres, nommés par le pape et choisis parmi les référendaires. Sept d'entre eux sont dits *de numero*, c'est-à-dire titulaires, les deux autres sont surnuméraires. Quant aux prélats *référendaires*, ils ne constituent pas à proprement parler un collège. Leur nombre n'est pas limité, et leur nomination se fait par lettres apostoliques. Leurs fonctions et privilèges ont été déterminés dans la constitution *Ad incrementum.* Cf. *Acta apost. Sedis*, t. XXVI, 1934, p. 516-521.

La Signature exerce sa juridiction soit simplement en *congresso*, soit toute cour réunie. Le *congresso* est une assemblée judiciaire réduite, composée du préfet, du secrétaire, d'un prélat votant et d'un référendaire; il juge les affaires de peu d'importance et décide de l'admission ou du rejet des instances. Les causes graves ou plus importantes sont réservées au tribunal complet, *plena Signatura*, qui groupe les cardinaux membres de la cour, un prélat votant et un référendaire. Les sentences de la Signature n'ont pas besoin de l'approbation du souverain pontife. Elles sont valables, même si leur énoncé ne contient pas les arguments de droit et de fait qui ont motivé la décision. Can. 1605.

b) Compétence. — Le Code la détermine comme suit : *a.* Comme tribunal *ordinaire*, elle juge de la violation

du secret professionnel par les auditeurs de Rote et les dommages que ceux-ci auraient pu occasionner en posant des actes de procédure entachés de nullité ou d'injustice. Ces agissements, qui sont qualifiés de criminels, sont jugés en seconde instance par le même tribunal en cas d'appel. Can. 1604. — *b*. En tant que tribunal suprême, la Signature juge des exceptions de « suspicion » contre un auditeur de Rote et aussi des conflits de compétence entre tribunaux qui n'ont pas au-dessus d'eux d'autre juridiction supérieure, ni de légat ou nonce dans le pays pour dirimer le conflit. Can. 1612. Dans ce dernier cas la décision de la Signature est sans appel. Can. 1880. — *c*. Relèvent encore de cette cour les « plaintes en nullité » *(querela nullitatis)* pour vice de forme ou de procédure, les demandes de « remise en état » *(restitutio in integrum)* contre une sentence manifestement injuste et passée à l'état de chose jugée. Enfin, dans les causes matrimoniales, la Signature peut recevoir et juger les recours à elle adressées contre les sentences de la Rote, qui se refuserait à un nouvel examen du cas. Can. 1603. — *d*. Comme tribunal *délégué*, et en vertu d'une commission spéciale du pape, la Signature informe et donne son avis au sujet des suppliques arrivées au Saint-Siège, en vue de faire admettre par la Rote certaines causes qui ne ressortissent pas directement à ce tribunal. Can. 1603 et 1599, § 2. En ce cas, les décisions de la cour suprême sont moins des sentences judiciaires que des actes administratifs; comme tels, ceux-ci ont besoin d'être approuvés par le souverain pontife. Il n'est d'ailleurs pas rare que celui-ci soumette, quand il le juge à propos, d'autres causes importantes au jugement de la Signature apostolique.

A la liste des ouvrages indiqués à l'article Procès ecclésiastiques, t. xiii, col. 645, on pourra ajouter utilement les suivants : P. Fournier, *Les officialités au Moyen Age*, Paris, 1880; Ed. Fournier, *Comment naquit l'official*, dans *Le canoniste*, mai-juin 1925; Schmalz, *De institutione officialis sive vicarii generalis*, Breslau, 1898; J. Tobin, *De officiali curiæ diœcesanæ* (thèse), Rome, Université grég., 1936; Ed. Fournier, *L'origine de la curie diocésaine*, Paris, 1940; A. Cauly, *L'officialité*, dans *Le canoniste*, août 1924-décembre 1926; H.-F. Dugan, *The judiciary department of diocesan curia*, Washington, 1925; Monin, *De curia romana*, Louvain, 1912; Lega-Bartocetti, *Commentarius in judicia ecclesiastica*, t. i, Rome, 1938; S. d'Angelo, *La curia diocesana a normal del Codice*, Giarre, 1924; Bouix, *Tractatus de curia romana*, Paris, 1880; Cerchiari, *Capellani papæ..., seu Sacra Romana Rota, ab origine ad diem 20 septembris 1870. Relatio historico juridica*, Rome, 1921, surtout t. i; B. Ojetti, *De curia romana*, Rome, 1910; Capello, *De curia romana*, Rome, 1911; J. Simier, *La curie romaine. Notes historiques et canoniques*, Paris, 1909; V. Martin, *Les cardinaux et la curie, tribunaux et offices*, Paris, 1930.

A. Bride.

TRIBUT ou **IMPOT**. — En théologie morale, le mot *Tributum* est le plus généralement employé pour désigner l'impôt civil. Bien que son dérivé français *Tribut* soit de signification plus particulière et exprime proprement la redevance payée à un État conquérant ou plus fort par un peuple vaincu ou dominé, nous exposerons sous ce vocable la doctrine de théologie morale et sociale concernant l'impôt civil. Nous ferons précéder cet exposé de quelques brèves considérations sur son équivalent *l'impôt religieux;* on recourra sur cette dernière matière, pour plus ample informé, aux ouvrages de droit canon. I. Impôt religieux. — II. Impôt civil. Sa nature (col. 1529). — III. Le devoir de l'impôt (col. 1530).— IV. Nature précise de cette obligation (col. 1533). — V. L'établissement de l'impôt. Ses conditions morales (col. 1538).

I. Impôt religieux. — Nous entendons par là toute contribution imposée comme obligatoire par l'autorité religieuse en vue de l'entretien des ministres ou pour les besoins du culte et de l'administration religieuse.

1° *Son existence et ses formes historiques dans l'Ancien Testament et dans l'Église.* — 1. La loi mosaïque avait établi, en faveur de la tribu de Lévi, qui, dans le partage de la Palestine, n'avait reçu aucune terre, et en général pour les dépenses du culte de Jahvé, divers impôts : *décimes* ou dizième partie des récoltes et du croît des animaux, Lev., xxvii, 30-33; Num., xviii, 20-32; Deut., xiv, 22-29; — *prémices* des mêmes productions. Ex., xxii, 29-30; Deut., xxvi. De plus certaines *offrandes* étaient non plus seulement approuvées, mais encore commandées par Dieu, ce qui les rapprochait d'un véritable impôt. Ex., xxiii, 15 sq., xxv et xxxv. Il faut y ajouter la *capitation* destinée au Temple et que Notre-Seigneur, tout en déclarant que le Fils de Dieu en était légitimement exempté, acquitta pour lui et son apôtre Pierre par une pêche miraculeuse. Matth., xvii, 23-26. C'était le *didrachme* (double drachme ou demi-sicle juif, équivalant à deux francs de notre monnaie d'argent avant 1914). L'origine en remontait en quelque sorte à Moïse, qui imposa un demi-sicle d'argent aux Hébreux pour l'érection du tabernacle; cet impôt semble avoir existé déjà au temps des Rois, II Par., xxiv, 4-11; depuis Néhémie, l'usage l'avait rendu annuel, Nehem., x, 32-34; il était censé payé à Dieu et dû par tout Israélite, même de la Diaspora, depuis l'âge de vingt ans.

2. Ces impôts concernaient la religion judaïque; ils ont été abolis avec elle par le divin fondateur de l'Église. Celui-ci n'en établit aucun pour ses fidèles d'une manière déterminée; il se contenta de déclarer avec netteté que les ouvriers de l'Évangile avaient le droit de vivre de lui et devaient être entretenus par les fidèles. Matth., x, 9-10; Luc., x, 4-8, « l'ouvrier mérite sa nourriture, son salaire ».

Si saint Paul, afin de mieux montrer son désintéressement et d'assurer plus parfaitement son indépendance, renonce à user pour lui-même de ce droit, il n'en proclame pas moins, et avec preuves à l'appui, sa réalité et il en rappelle fortement aux jeunes chrétientés le devoir qui en résulte pour elles. I Cor., ix, 7-15; I Tim., v, 17-18. Aux premiers siècles de l'Église, aucun impôt proprement dit, tout à fait déterminé, ne paraît avoir existé : les offrandes volontaires des fidèles, soit à l'occasion du sacrifice, soit en dehors de lui, suffisaient à faire subsister le clergé, à entretenir le culte, à secourir les pauvres. Les Pères de l'Église, dans leurs prédications et leurs écrits, ont soin d'entretenir cette générosité et de la faire croître dans les communautés. Ainsi Origène, *In Numeros*, hom. xi, *P. G.*, t. xii, col. 640-645; *Didascalie des apôtres*, c. viii et xviii; Tertullien, saint Cyprien, saint Augustin, saint Ambroise, textes cités dans Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église*, t. vi, l. III; des textes de ces deux derniers Pères, reproduits par Gratien, caus. XVI, c. lxvii, quæst. 1, ne sont que d'une authenticité douteuse.

3. C'est seulement au vi[e] siècle que l'on voit s'accentuer comme obligation personnelle tout à fait ferme et déjà presque juridique les contributions du chrétien à l'entretien du clergé et du culte. Ainsi chez saint Césaire d'Arles, *Serm.*, 244, 276, 308 dans les *Opera S. Augustini*, *P. L.*, t. xxxix, col. 2195, 2265, 2336; Concile de Tours, en 567, Mansi, *Concil.*, t. ix, col. 789. De l'Ancien Testament la principale de ces contributions avait reçu sa forme et son nom, celui de *dîme* (contraction de décime). En 585, le concile de Mâcon, Mansi, *ibid.*, col. 947, constate que le paiement de la dîme est très peu observé; il édicte la peine d'excommunication contre quiconque refusera opiniâtrement de l'acquitter. Au viii[e] siècle, les Capitulaires carolingiens font de la dîme une obligation reconnue et confirmée par la loi civile. Capitulaires de Pépin

le Bref, Charlemagne, Louis le Débonnaire, cités dans Villien, *Histoire des commandements de l'Église*, p. 320 sq. Toute une série de conciles, dans les diverses parties de la chrétienté entière, organisent dès lors cet impôt religieux et en pressent l'observation. Dans notre pays en particulier, l'histoire de la dîme a été singulièrement mouvementée : taux, revenus imposés, modes de perception, intervention du pouvoir civil, rappels de l'autorité religieuse et résistances des imposés ont varié avec les siècles. Voir pour cette histoire, résumé et bibliographie, pour les origines : *Diction. d'archéol. chrét. et de lit.*, t. IV, col. 995 sq., art. *Dîme*, et pour la suite, Villien, *op. cit.* et *Diction. apolog.*, t. I, col. 1105 sq.

La dîme a été abolie en France quant à son principe dans la nuit du 4 août 1789 et définitivement le 17 juillet 1793. Le Concordat de 1801 la remplaça par le budget des cultes. Les lois de séparation de 1905-1907 ayant supprimé ce dernier et spolié l'Église de ses biens, il a été institué en France par l'autorité religieuse un impôt personnel : le *Denier du culte*, dont l'organisation est diverse selon les diocèses, mais que l'Église presse ses fidèles d'acquitter. Voir *Diction. pratique des connaissances rel.*, t. II, col. 213, art. *Clergé (Œuvres pour le)*, et col. 764, art. *Denier du culte*.

4. Au cours de l'histoire, dans les divers pays chrétiens, à côté des dîmes, d'autres impôts ecclésiastiques ont existé : prémices, dons extraordinaires, etc..., établis par des décrets conciliaires ou passés en coutumes. On peut aussi rattacher à ces impôts — ce sont des sortes d'impôts indirects — les diverses taxes statuées pour des actes de juridiction volontaire, comme la concession des dispenses, ou pour l'exécution des rescrits du Saint-Siège, ou encore à l'occasion de l'administration des sacrements et des sacramentaux. Le *Code de Droit canonique* (1918) donne au l. IV, tit. XXVII, *De bonis ecclesiasticis acquirendis*, can. 1502 sq., un certain nombre de règles à suivre pour l'établissement de ces diverses contributions; l'on en trouvera le résumé dans le *Diction. pratique des connaissances religieuses*, t. I, col. 835-836, art. *Biens ecclésiastiques*.

2° *Légitimité de l'impôt religieux : son obligation morale et sa pratique dans l'Église.* — 1. L'Église gallicane prétendait que la dîme était d'origine divine, même dans sa détermination concrète. C'était trop dire. Ce qui est vrai, c'est que le principe sur lequel repose l'obligation des chrétiens d'assurer la subsistance de leurs pasteurs est de droit naturel et divin; textes évangéliques déjà cités, Matth., X, 9-10 et Luc., X, 4-8; textes pauliniens, I Cor., IX, 7-15; I Tim., V, 17-18. Notre Seigneur a voulu lui-même mettre en pratique cet enseignement : Luc., VIII, 2-3, le collège apostolique assisté par les saintes femmes et Joa., XII, 6, la bourse des aumônes confiée à Judas.

Quant à la détermination et à la réglementation des contributions, elles sont de droit positif et ecclésiastique; cf. S. Thomas, IIª-IIæ, q. LXXXVII, a. 1, *Determinatio decimæ partis solvendæ est auctoritate Ecclesiæ tempore Novæ Legis instituta.* Du reste l'Église, société parfaite (au sens juridique de ce dernier mot), a comme telle le droit naturel d'établir des contributions personnelles ou réelles, ayant le caractère et l'obligation de véritables impôts. Ces taxes personnelles n'obligeaient que ses sujets, les baptisés; les taxes réelles, portant sur des biens matériels, pouvaient atteindre même les non baptisés.

A plusieurs reprises l'Église a revendiqué ce droit et hautement déclaré l'obligation de s'y soumettre en conscience : Profession de foi prescrite aux Vaudois (1208) : *Decimas, primitias et oblationes ex præcepto Domini credimus clericis persolvendas*, Denz.-Bannw., n. 427; condamnation de la proposition 18 de Wicleff au concile de Constance : *Decimæ sunt puræ eleemosynæ, et possunt parochiani propter peccata suorum prælatorum ad libitum suum eas auferre, ibid.*, n. 598; Concile de Trente, sess. XXV, c. XII *de reform.*, cf. sess. XXIII, c. XVIII, *de reform.; Code de Droit canon*, can. 1496, droit de l'Église, indépendamment du pouvoir civil d'exiger des fidèles ce qui est nécessaire pour le culte divin, l'entretien des clercs et les autres fins qui lui sont propres, et can. 1502 relatif aux décimes et prémices pour lesquels on gardera les statuts et coutumes de chaque région.

2. Ainsi fondée, cette obligation apparaît comme une obligation de religion et de justice. Wernz-Vidal, *Jus decretalium*, t. IV, n. 835; Prümmer, *Theol. mor.*, t. II, n. 499. En principe elle irait même jusqu'à imposer la restitution au cas où les taxes fixées par l'autorité compétente n'auraient pas été intégralement acquittées.

En fait cependant l'Église ne paraît pas généralement urger cette restitution, ni user de son droit strict et complet en matière d'impôts. Aussi certains moralistes, cf. Vittrant, *Théol. mor.*, n. 649, préfèrent parler d'obligation d'*équité* plutôt que de justice proprement dite; même là où ces contributions sont fortement rappelées au peuple chrétien, où le devoir de les payer est inséré dans les catéchismes parmi les commandements de l'Église (comme aux États-Unis), celle-ci semble bien inviter à ne pas user de rigueur en ce qui concerne la détermination des taux, l'emploi du refus des sacrements, l'imposition de la restitution, spécialement chez ceux qui ont acquitté au moins en partie leur impôt. D'une manière générale elle désire que sur ce point, comme en d'autres où elle se heurte à l'argent et aux nécessités des biens matériels, on évite ce qui peut porter tant de tort à son activité spirituelle : l'avidité même apparente et la rigueur excessive à se procurer ces biens.

3. En particulier à l'occasion de l'établissement en France du Denier du culte, c'est ce désir et cet esprit de l'Église qui se sont manifestés dans une *lettre* adressée aux archevêques de France, au nom de Pie X, par le cardinal Merry-del-Val, le 8 octobre 1907. « [Le Saint-Père], y est-il dit, tient à ce que l'on procède dans une matière pareille avec une grande délicatesse, en évitant absolument tout ce qui pourrait avoir même l'apparence de vexation et de fiscalité... [Il] désire vivement que toute taxation fixe et obligatoire, tant personnelle que paroissiale, soit écartée, pour deux raisons principales : d'abord le système des taxes semble mettre en quelque sorte officiellement le ministère spirituel à prix d'argent; ensuite il expose nécessairement à l'arbitraire... Quant aux sanctions... il faudrait exclure toute sanction pécuniaire... et plus encore la sanction qui consisterait soit à supprimer le service religieux dans la paroisse, soit à refuser aux individus le saint ministère... Sa Sainteté espère qu'en agissant ainsi par voie d'amour et de persuasion, les évêques trouveront dans la générosité des catholiques français une digne réponse à leur appel; et par conséquent ils ne seront pas obligés, afin de pourvoir aux besoins de l'Église, de recourir à des mesures qui sembleraient amoindrir la spontanéité et la religion des fidèles dans l'accomplissement de cette grave obligation... »

C'est en ce sens que doit être comprise et expliquée la mention faite par le *Catéchisme à l'usage des diocèses de France*. Dans sa dix-neuvième leçon sur l'Église, q. 156, il donne comme moyen pour les fidèles d'aider les pasteurs, après la collaboration à l'action catholique, le versement du denier du culte. C'est aussi dans cet esprit que le clergé local doit s'acquitter de son devoir de travailler activement à recueillir par lui-même ou par d'autres les versements réunis au centre diocésain. Cf. Réponse de la S. Congr. du Concile,

Acta apost. Sedis, t. III, p. 278, déclarant que l'évêque peut y obliger *sub gravi* les curés et même user de peines canoniques contre les résistances obstinées. « Tout en faisant aux fidèles une obligation grave de cette contribution, on évitera donc de l'assimiler à un impôt rigoureux et surtout d'imposer l'obligation sous peine de faute grave de restituer ou de compenser ce qui n'aurait pas été offert les années écoulées. » Vittrant, *Théol. mor.*, n. 650, 2.

II. L'IMPÔT CIVIL. — 1° *Nature. Division. Étude morale.* — 1. Dans toute société humaine tant soit peu développée, l'État, pour assurer son administration, procurer le bien commun et le promouvoir, a besoin de ressources matérielles. Jadis il pouvait trouver ses ressources dans un domaine public, sur des biens-fonds lui appartenant en propre ou propriété de ses chefs. Avec le progrès social, dans nos sociétés modernes aux services si multipliés, ce ne serait plus suffisant. Un petit État comme celui de Monaco, couvre son budget, grâce aux jeux, par des prélèvements sur les étrangers; c'est exceptionnel. Régulièrement, un État évolué le fait par voie légale au moyen des impôts sur ses sujets.

L'impôt peut donc être défini : *tout prélèvement fait légalement par l'État sur les biens des particuliers en vue du bien commun et des services publics.*

Il faut donc le distinguer : *a)* des revenus du domaine public (forêts, bâtiments, terres cultivées, etc.), appartenant à la Nation et administré par l'État; — *b)* des monopoles proprement dits, privilèges publics de produire et de vendre certaines denrées; ils ne deviennent des impôts que si les prix faits par l'État au public dépassent notablement ceux qu'établiraient l'industrie et le commerce privés (par exemple tabacs et allumettes en France); — *c)* des redevances ou taxes demandées aux particuliers pour des services personnels que leur rendrait l'administration publique, par exemple frais de justice, péages destinés à acquitter des travaux publics et cessant quand ces travaux ont été soldés, etc...

2. L'ancienne théologie morale distinguait surtout les *tributa* au sens propre et les *vectigalia;* les premiers étaient des impôts affectant immédiatement les personnes ou les biens, les seconds ceux qui concernaient le transport ou la vente des marchandises. Les uns et les autres recevaient certaines dénominations plus spéciales selon les temps et les pays, les *tributa* sont aussi appelés par divers auteurs : *contributiones, exactiones, decimæ, census, præstationes*, etc...; les *vectigalia : talliæ, angariæ, gabellæ, guidagium, pedagium*, etc...

Les économistes modernes distinguent de multiples espèces d'impôts d'après la nature des prestations à fournir, la base ou le sujet et l'objet sur qui tombe l'impôt, la manière dont il est déterminé ou réparti.

De ces distinctions nous avons à retenir surtout, en vue de mieux comprendre la doctrine morale : *a)* celle des impôts *personnels* (tombant immédiatement sur la personne) et des impôts *réels* (affectant les biens, leur production ou circulation); — *b)* et surtout celle des impôts *directs* et *indirects*. Cette division, présentée diversement par les économistes, paraît le plus communément être expliquée ainsi : Les impôts directs sont exigés à intervalles réguliers de personnes nommément désignées ou tombent directement sur les personnes; les impôts indirects affectent immédiatement les choses ou les marchandises et seulement médiatement les personnes, leur laissant une liberté plus grande.

3. *Une double question morale* se pose principalement au sujet de l'impôt : celle de l'obligation qui existe de le payer, et celle de son juste et équitable établissement. Les anciens moralistes se sont surtout occupés de la première et l'ont, au grand moment de la casuistique, étudiée dans tous ses détails (fondement, paiement, restitution, etc...); sur la deuxième, ils se sont généralement contentés de généralités qui ne suffisent plus à certains modernes, et spécialement à la théologie sociale constituée à la suite des encycliques pontificales et dont on connaît les grands développements. Nous ne donnerons à la fin de cet article sur cette deuxième question qu'une note très brève, ne traitant en détail que la première.

Le P. Prümmer, au début de son exposé sur le devoir de l'impôt, *Theol. mor.*, t. I, n. 291, fait remarquer qu'il y a peu de matière en théologie morale où l'on rencontre chez les auteurs autant de diversité d'opinions, et il en donne comme raison la diversité elle-même des impôts et de la conception que l'on s'en fait dans les différents pays. Il y a cependant — et le même auteur ne manque pas de le montrer plus loin, n. 292 — une doctrine commune à tous sur l'obligation de principe de l'impôt : c'est elle que nous devons d'abord présenter.

III. LE DEVOIR DE L'IMPÔT : EXISTENCE, FONDEMENT, CARACTÈRE GÉNÉRAL DE L'OBLIGATION FISCALE. — C'est un principe tout à fait commun dans la théologie morale : *En conscience les sujets sont obligés d'acquitter les impôts établis justement par l'autorité civile légitime.*

1° *Enseignement commun.* — Des Pères de l'Église aux moralistes du XXe siècle, nul, au cours de l'histoire, n'a mis en doute ce principe qu'on peut regarder comme étant une doctrine catholique.

1. *Fondement scripturaire.* — C'est qu'il possède un fondement scripturaire particulièrement solide.

a) Il repose d'abord sur la solution fameuse donnée par Notre-Seigneur au cas de conscience, par lequel ses ennemis avaient espéré le perdre, Matth., XXII, 17-21; Marc., XII, 13-17; Luc., XX, 20-26 : *Licet censum* (κῆνσον) *dare Cæsari an non?* Le Maître se fait apporter et montrer un denier, la monnaie romaine dans laquelle devait être payé cet impôt et qui portait l'effigie de César, Tibère sans doute, et déclare : *Reddite Cæsari quæ sunt Cæsaris et quæ sunt Dei, Deo.* Cette réponse certes dépasse singulièrement la question de l'obligation de l'impôt, puisqu'elle est la base de la distinction des deux pouvoirs spirituel et politique et constitue un élément capital de la civilisation chrétienne; d'elle on peut cependant conclure qu'il y a, même vis-à-vis d'un pouvoir conquérant, établissant la paix dans la nation et servant le bien public, cette obligation d'acquitter l'impôt.

b) A ce texte, les auteurs ajoutent généralement celui que nous avons apporté plus haut : au sujet du didrachme, Matth., XVII, 23-27. Sans doute il s'agit là, cette fois, d'un impôt proprement religieux; mais, de l'obligation de justice qu'il comporte aussi, on peut conclure à pareille obligation pour l'impôt civil.

c) Tout à fait explicitement, dans l'épître aux Romains, XIII, 1-7, saint Paul, après avoir déclaré que toute personne doit être soumise aux autorités supérieures, car l'autorité vient de Dieu, invite le chrétien à se soumettre non seulement par crainte du châtiment, mais encore par motif de conscience; « *c'est pour cela*, continue-t-il (℣. 7), *que vous payez les impôts, car les magistrats sont des ministres de Dieu*, (l'expression grecque λειτουργοί a une couleur religieuse marquée), *qui s'appliquent assidûment à leur emploi. Rendez donc à tous ce qui leur est dû : cui tributum, tributum; cui vectigal, vectigal...* »

Il s'agit directement ici des impôts romains : le *tributum* (τέλος) paraît bien être l'impôt personnel, la capitation; le vectigal (φόρος) est l'impôt foncier et les diverses taxes constituant les impôts indirects. A la date où écrivait saint Paul, le César romain

n'était pas encore persécuteur de l'Église; mais la doctrine est donnée comme générale : l'impôt est dû, même à un prince païen, en conscience et en vertu du pouvoir venant de Dieu que possède, en toute société voulue par Dieu, l'autorité suprême. Voir F. Prat, *La théologie de saint Paul*, 2e éd., 1912, t. I, p. 458 sq., le commentaire de Lagrange et celui de Huby, dans la collection *Verbum salutis*.

2. *Enseignement patristique.* — En partant de ces textes scripturaires, les Pères de l'Église, dans leurs commentaires des évangiles et de l'épître aux Romains, dans leur prédication et leurs ouvrages de morale rappellent avec ensemble le devoir de l'impôt comme une doctrine traditionnelle sur laquelle on ne peut avoir de doute. De ces très nombreux passages de leurs œuvres, nous ne donnerons que quelques références plus significatives : S. Justin, *Apol.*, I, n. 17, *P. G.*, t. VI, col. 353; S. Irénée, *Cont. hæres.*, V, XXIV, 1, *P. G.*, t. VII, col. 1187; *Constitutions des apôtres*, II, 46 et IV, 13, t. I, col. 705, 825; Tertullien, *Apol.*, c. XLII et d'autres textes cités par Guignebert, *Tertullien*, 1906, p. 206 sq., *De idol.*, XV; *De fuga*, XII; *Scorp.*, XIV; S. Jean Chrysostome, *In Epist. ad Rom.*, hom. XXIII, 2, *P. G.*, t. LX, col. 617; S. Ambroise, *Expos. Ev. sec. Luc.*, l. IX, 35, 36, *P. L.*, t. XV, (1866), col. 1894; S. Augustin, *Exp. Epist. ad Rom.*, n. 72, t. XXXV, col. 2083; *Serm.* XXXI, 1, t. XXXVII, col. 1591; *Epist.*, XCVI, n. 2, t. XXXIII, col. 356.

3. *Doctrine des théologiens.* — A leur tour, scolastiques et casuistes présentent cette même doctrine en cherchant à mettre en vue son fondement, c'est-à-dire sa raison théologique et en étudiant ses applications. De saint Thomas à saint Alphonse, c'est toujours sur le caractère naturel de la société civile et du pouvoir politique, sur l'origine divine de l'une et de l'autre, sur les nécessités du bien commun et l'obligation générale d'obéir aux justes lois qu'ils établissent la raison du devoir fiscal. Certains parleront de *quasi-contrat* existant entre les sujets et les princes touchant les impôts; ce quasi-contrat est entendu par eux comme naissant de la nature même de la société civile et des nécessités naturelles.

Avec plus de précision qu'aux temps patristiques, ils s'efforcent de bien délimiter ce devoir : devant les abus du pouvoir et les excès de la fiscalité ils cherchent à établir les conditions générales requises pour que se forme et s'exerce l'obligation. Il ne peut s'agir que de *justes impôts;* or, cette justice, déclarent-ils communément, suppose trois éléments : *une autorité légitime* reconnue comme telle ou tout au moins procurant suffisamment le bien commun, — *une cause raisonnable*, et non une fin immorale ou le simple bon plaisir et les satisfactions personnelles des princes, — *une proportion convenable* dans la répartition des charges entre les sujets et les contribuables.

Il nous est impossible — et il serait oiseux — de relever les principales étapes de cette longue suite; signalons au moins comme point de départ la manière dont saint Thomas parle des impôts et de leur obligation dans sa réponse à la duchesse Alcyde de Brabant, qui, en 1261, entre autres questions, lui avait posé celle-ci : *Si liceat exactiones* (au sens d'impôts) *facere in subditos christianos? Opusculum* XVII, éd. de Parme, t. XVI, p. 294. Après avoir posé en principe que les princes sont institués *non ut propria lucra quærant, sed ut communem populi utilitatem procurent*, il conclut à la légitimité de réclamer des contributions, soit *collectæ* établies par coutume, soit *secours extraordinaires* selon les besoins publics, le prince pouvant du reste en vivre, tout en procurant l'utilité commune. De ce texte rapprocher, dans le *Commentaire de l'épître aux Romains*, c. XIII, lect. 1, ce qui est dit des *tributa, quasi stipendia ministerii* (à entendre en vue du bien commun), — dans la *Somme théologique*, IIa-IIæ, q. LXXXI, a. 1, le passage où est déclarée l'obligation des dîmes ecclésiastiques d'après le droit naturel, ce qui vaut aussi des impôts civils — enfin le texte du *De regimine principum*, l. III, c. XI, *Opusc.* XVI, éd. de Parme, t. XVI, p. 261, où son disciple Ptolomée de Lucques, achevant l'œuvre du maître, reconnaît la légitimité d'imposer des *exactiones, et talliæ ac census, sive tributa... dummodo non transcendant necessitatis metas...*

A l'autre bout de la chaine, saint Alphonse, résumant tout le travail de trois siècles de casuistique, donnera brièvement à sa manière, *Theol. moral.*, l. III, n. 616, éd. Gaudé, t. II, p. 96, comme preuve de raison du devoir fiscal cette formule : *...quia sicut rex tenetur vacare saluti populi, administrationi justitiæ et aliis oneribus; sic contra, tenetur populus ex justitia et de jure naturali solvere principi vectigalia ad ejus sustentationem.*

2° *Valeur de cet enseignement.* — De tout ce qui vient d'être exposé, se dégagent clairement, croyons-nous, le caractère et la valeur sociale de la doctrine catholique sur l'impôt civil et son obligation générale : elle n'est qu'une conséquence des principes admis par l'Église touchant la société civile, l'autorité politique, le bien commun fin de cette société, la loi obligeant les consciences, quand elle est juste et qu'on entend lui donner toute sa force.

C'est parce que l'impôt est un moyen nécessaire de procurer le bien commun dans une société naturelle, comme telle voulue de Dieu, et c'est dans la mesure où il sert ce bien commun, que le devoir fiscal s'impose aux citoyens et que les princes peuvent et doivent le leur imposer. Donc l'impôt est de droit naturel et son obligation est en principe obligation de justice naturelle; sa détermination est un exercice de la justice distributive et son acquittement, un exercice de la justice légale.

L'étude plus poussée de ces divers points donnera lieu à des discussions, auxquelles se livreront avec ampleur les casuistes; nous les résumerons tout à l'heure. Pour le moment, il suffira d'avoir noté qu'en principe l'obligation de l'impôt repose sur la justice naturelle et atteint la conscience.

La conséquence en est considérable : même si en fait, au concret, quand il s'agira de saisir la faute de l'évasion fiscale ou de son accomplissement imparfait, ainsi que le devoir de la restitution, on peut différer d'avis et ne pas arriver à des certitudes parfaites, il restera pour le sujet une obligation générale d'accepter l'impôt et de l'acquitter; il devra être dans cette *disposition générale* de lui faire, si nous pouvons dire, bonne figure et de ne pas « rechigner » devant le fisc. Qu'on ne dise pas : qu'importe cette disposition générale? D'abord elle devra s'affirmer, pour être sincère, par des actes; et puis, on sait l'importance majeure qu'ont ces dispositions pour la vie personnelle et pour l'atmosphère sociale. Le casuiste, qui cherche à délimiter le péché — et le péché grave — pourra s'en désintéresser et, pour l'aveu confessionnel strictement requis, la regarder comme négligeable; le directeur n'aura pas de peine à y voir un élément important de la tenue générale de l'âme et le sociologue un facteur capital de la paix sociale et de la saine ambiance civique. De même que le devoir de l'aumône se traduit, d'abord et avant tout, par l'obligation fondamentale et sincère d'avoir le cœur ouvert aux détresses d'autrui et prompt à le secourir, ce sera pour les citoyens la première conséquence du devoir fiscal d'être prêts à soutenir de leurs deniers et de leurs biens leur patrie, d'aider ceux qui la dirigent à la rendre prospère : élément qu'on ne saurait trop estimer de paix sociale et de vrai progrès.

Ajoutons que, par là, cette doctrine catholique de l'impôt se distingue déjà à fond des théories déficientes par lesquelles le libéralisme et le socialisme

ont essayé de le fonder et de lui donner la force nécessaire. Les théories libérales ont le tort de ne voir dans l'impôt qu'un échange de services, ne donnant au devoir fiscal qu'un caractère plutôt précaire; les théories socialistes exagèrent les droits de l'État, possesseur de tous les biens individuels et pouvant se permettre tous les excès : entre les deux, la doctrine catholique tient un juste milieu et seule permet de faire naître le vrai devoir moral. Cf. A. Janssen, *Le fondement philosophique du devoir fiscal*, dans les *Ephemerides theologicæ Lovanienses*, 1925, p. 367 sq., analyse de ces divers systèmes et accord avec de nombreux économistes et sociologues allemands présentant sous divers noms les mêmes idées, *Opfertheorie* (Roscher), *Pflichttheorie* (Eheberg), *Konzequenztheorie* (Ambert), *Solidaritätstheorie* (Henri Pesch). Ce dernier nom est adopté par des moralistes comme Prümmer, t. II, n. 291. Le plus simple serait sans doute d'appeler cette doctrine catholique, *théorie du droit naturel et social.*

IV. Le devoir de l'impôt : nature précise de son obligation et casuistique de ce devoir. — Les progrès de la théologie morale, d'une part, étudiant plus profondément les questions et surtout cherchant, en vue de l'administration du sacrement de pénitence, à déterminer tout à fait au concret les devoirs et les péchés, et, d'autre part, le développement croissant des impôts dans les nations modernes ont amené les moralistes à se demander comment dans la pratique devait s'appliquer l'enseignement scripturaire et patristique sur l'impôt, la doctrine générale que nous venons de résumer. L'obligation fiscale, générale et de principe, en descendant dans la pratique, ne perd-elle pas de sa rigueur? Dans quelle mesure s'établit le devoir concret de payer les impôts tels que le fisc les réclame? Jusqu'à quel point l'évasion et les fraudes fiscales chargent-elles la conscience et imposent-elles l'obligation de la restitution?

Toute cette casuistique de l'impôt, sur laquelle le confesseur pouvait avoir à prendre parti, qu'il lui fallait résoudre pour juger des fautes ou répondre aux questions des pénitents, est déjà esquissée dans les *Sommes pénitentielles* composées dès le Moyen Age en vue d'aider le ministre de la pénitence; elle est examinée à fond et en détail à partir du XVIe siècle dans les œuvres des casuistes proprement dits.

Nous donnerons les grandes lignes des conclusions auxquelles ces efforts ont abouti et qui ont été ou sont actuellement proposées.

1° *Du XIIIe au XVIIIe siècle : sommistes et casuistes. Doctrine la plus commune : le péché fiscal, péché contre la justice stricte.* — 1. Sans nul doute, la solution la plus fréquente que donne à cet examen casuistique l'ensemble des moralistes, du XIIIe au XVIIIe siècle, c'est que le devoir abstrait de l'impôt, en se déterminant dans le concret, garde toute sa rigueur : il y a faute à refuser de payer l'impôt ou à le payer imparfaitement, une fois du moins qu'il a été fixé par l'autorité compétente et déclaré au contribuable, faute contre la justice stricte ou commutative; et, par conséquent, on sera obligé à restitution, si on s'est dérobé à ce devoir ou si on l'a mal rempli.

Pour prouver que c'est bien là la pensée dominante des auteurs en cette période, il nous suffira de recourir à saint Alphonse, *Theol. mor.*, l. III, n. 616, éd. Gaudé, t. II, p. 96. C'est en effet un des grands services que nous a rendus ce docteur, approuvé par l'Église, qu'il a comme dressé l'inventaire de tout le travail casuistique des siècles précédents.

Après avoir posé directement et pratiquement la question : *An fraudantes gabellas peccent et teneantur ad restitutionem?*, il répond : *Sententia communissima et probabilior affirmat.* En faveur de cette opinion, il cite les noms de vingt-trois auteurs, parmi lesquels se trouvent les plus considérables des moralistes des siècles précédents ou du temps où il écrivait, comme les auteurs des grands traités *De justitia et jure* (Molina, Lessius, Soto, Lugo), ainsi que Cajétan, Suarez, Sanchez, Diana lui-même, Viva, Lacroix, Concina, etc... Il eût pu en ajouter une foule d'autres, comme saint Antonin de Florence, ou invoquer le *Catéchisme du concile de Trente*, part. III, c. VIII, q. 8, très net à présenter cette réponse comme l'enseignement courant de l'Église. Quant aux arguments apportés pour la fonder, saint Alphonse donne ceux par lesquels nous avons établi plus haut le devoir abstrait (Écriture sainte et argument de raison) : ils prouvent qu'il s'agit bien de justice stricte. Ajoutons que, parmi ces auteurs cités, s'ils sont unanimes à admettre cette obligation de justice, certains, comme nous allons le dire, admettent quelque atténuation quand il s'agit de la restitution.

2. Et cependant cette opinion *la plus commune* (remarquez que le superlatif restreint la généralité du qualificatif) n'est dite par saint Alphonse que *plus probable*. C'est qu'en effet, si répandue qu'elle fût, elle n'avait pas été sans rencontrer des contradicteurs. Une seconde opinion, refusant de reconnaître cette obligation de justice stricte, avait été formulée et même d'assez bonne heure. D'après elle, les lois fiscales étaient plutôt à considérer comme *des lois purement pénales*, n'imposant qu'une obligation adoucie, invitant certes à payer, mais n'obligeant sous peine de péché les récalcitrants ou les mauvais payeurs qu'à subir les peines et les amendes qui leur seraient infligées. C'est dès le XIIIe siècle, semble-t-il, avec Henri de Gand, *Quodlibet* III, q. XXII, que cette théorie de la loi pénale a fait son apparition dans l'étude théologique et juridique de la loi positive; sa légitimité y sera tout à fait admise au XVIe avec de Castro, Vitoria, Suarez, etc... Dès le XVe siècle, Angelo Carletti de Chivasso, dans sa *Summa Angelica* (v° *Peagium*), l'applique au moins à certaines lois fiscales, non sans véhémentes protestations de la part de Sylvestre Priérias dans la *Summa Sylvestrina* (v° *Gabella*). Au XVIe siècle, Martin de Aspilcueta, (le docteur Navarrus), dans son *Manuale confessariorum*, c. XXIII, n. 55 et 60; cf. c. XVII, n. 200, soutient avec force cette opinion pour toute loi fiscale qui porte des sanctions pécuniaires, c'est-à-dire pratiquement pour l'ensemble des impôts. Suivie par d'autres auteurs peu connus du reste (saint Alphonse cite Beja, Duardus, etc.), cette opinion a du moins été regardée par un certain nombre d'auteurs, partisans de la première opinion, Diana, Sanchez, Sa, Sayrus, etc., comme assez fortement probable pour libérer le confesseur d'imposer la restitution. Quant à saint Alphonse, il résume les arguments présentés par les tenants de la deuxième opinion (volonté présumée du législateur de ne pas obliger à la fois à la faute et à la peine, amendes considérables imposées, disproportion des impôts avec les besoins réels des princes, si les impôts étaient parfaitement acquittés, etc.) et il conclut avec une certaine timidité : *An autem propter has rationes (quæ ceterum non videntur contemnendæ), ista (opinio) sit sufficienter probabilis, sapientioribus me remitto.* Il ajoutera dans l'*Homo apostolicus*, tr. X, n. 81, que néanmoins il n'omet pas de conseiller la première opinion. Et pratiquement, au sujet de la restitution, il fait remarquer que généralement, au sujet des impôts, Molina et Lugo estiment qu'il faut avertir les peuples de les payer, mais *post factum non esse cogendos ad restitutionem tributi defraudati, si probabiliter sibi suadeant, in tanta vectigalium multitudine aliquid injustum solvisse vel competenter contribuisse ad publicas necessitates.*

3. Nous devons en outre ajouter que les tenants du devoir concret de stricte justice n'allaient pas sans mettre en fait d'autres atténuations plus générales à l'application de leur doctrine. Ils le faisaient particulièrement en insistant sur les caractères de justice que devaient posséder eux-mêmes les impôts pour entraîner une obligation si stricte : saint Alphonse, *loc. cit.*, n. 615, éd. Gaudé, p. 95, développe avec soin les conditions du juste impôt, dont nous avons parlé plus haut; *a)* la *justitia causæ*, qui est, non le bon plaisir et l'enrichissement du prince, mais les nécessités du bien commun; — *b)* la *proportio tributi cum necessitate occurrenti;* — *c)* l'*æqualitas in personis*, les contribuables devant être imposés selon leurs facultés et leurs ressources. D'autres, comme Lugo, reconnaîtront que, de leur temps, beaucoup d'impôts ne réalisent pas ces conditions. Sans aller aussi loin, on se trouvait dès lors devant des impôts, sinon manifestement injustes et n'obligeant plus en conscience, du moins devant des impôts douteusement injustes. Était-on libéré de l'obligation par ce doute? Les réponses des moralistes n'avaient pas toujours sur ce point toute la clarté désirable ou, tout au moins, elles n'étaient pas aisées à rapprocher et à réunir. Généralement ils distinguaient doute négatif et positif, mais n'attribuaient pas toujours à ces mots le même sens. Sans entrer dans cette discussion, contentons-nous de remarquer que, si certains sont plus favorables à donner, dans le cas de vrai doute, sérieux, fondé sur de bonnes raisons, l'avantage au fisc, représentant l'autorité, certains autres, considérant qu'il s'agit d'une matière onéreuse et, pour employer l'expression canonique, *odiosa*, décidaient plutôt en faveur du contribuable. Quoi qu'il en soit, ce que nous venons de dire fait suffisamment comprendre que, même en tenant sur l'obligation des impôts la doctrine la plus rigoureuse, en fait bien des adoucissements se trouvaient permis et même devaient être apportés par les confesseurs vis-à-vis des pénitents de bonne foi et de suffisante bonne volonté.

2° *Aux* XIX*e et* XX*e siècles. En théologie morale : l'impôt plutôt dû en justice légale ou comme loi purement pénale; la réaction de la théologie sociale.* — 1. Quand, après la tourmente de la Révolution française, la théologie morale peut reprendre sérieusement ses études, on sait que, non sans heurts ni sans fortes résistances surtout en France, elle se mit à l'école de saint Alphonse. C'est dans le sens de ce docteur, qu'elle traita d'abord la question des impôts : le cardinal Gousset, *Théol. mor.*, t. I, n. 999, fait un devoir de stricte justice au contribuable d'acquitter ses impôts, quelle que soit la coutume contraire, qu'il appelle une erreur; il recommande cependant au confesseur la prudence dans l'avertissement au pénitent, afin de ne pas tourner chez le fraudeur la bonne foi en mauvaise. Gury, *Compendium*, t. I, n. 736 sq., résume saint Alphonse, puis insiste sur les difficultés que présente la matière et donne toute une série de passages tirés de divers auteurs, qui en somme excusent le plus souvent de la restitution.

Dans la suite, si on cherche à reconnaître la tendance, qui paraît s'affirmer et prédominer en théologie morale au sujet des impôts, on peut dire, croyons-nous, que c'est celle de préférer à l'obligation de justice stricte ou commutative une obligation plus adoucie, celle de *justice légale* ou de *loi purement pénale.*

En général, de 1850 à nos jours, les moralistes font volontiers de la question des lois fiscales un simple cas de lois positives, dont l'obligation est à interpréter comme les autres lois civiles; elles n'obligent que dans la mesure où le législateur entend les imposer, et cette mesure peut être reconnue en particulier à deux signes : les sanctions qui y sont jointes et la manière dont le milieu social les interprète. Si ces sanctions sont très fortes et si les contribuables estiment avec ensemble ne pas charger leurs consciences en acquittant le moins possible leurs impôts, c'est qu'il ne s'agit que d'une obligation adoucie et restreinte. Beaucoup d'auteurs font en outre remarquer que les législateurs modernes n'ont pas grand souci d'atteindre les consciences, qu'en outre les impôts sont exorbitants, dépassant de beaucoup les vraies nécessités sociales, que leurs produits sont employés à toutes sortes de dépenses ou peu morales ou antichrétiennes, étrangères ou opposées au vrai bien commun.

Autant de raisons invoquées par nos auteurs modernes pour se porter vers une obligation moins stricte, plus adoucie et qui dispense de se poser la question supplémentaire de la restitution.

2. Une classification exacte des moralistes des XIX*e* et XX*e* siècles d'après leur doctrine des impôts n'est pas aisée : ils y mettent généralement trop de nuances; nous en proposons cependant une, qui ne sera qu'approximative et restreinte.

a) Si l'obligation de justice stricte, à savoir de *justice commutative* a eu moins de faveur auprès d'eux qu'aux siècles passés, elle n'a jamais été abandonnée cependant. Lui sont restées fidèles, par exemple, Bouquillon, *Theol. mor. fund.*, 3e éd., 1903, n. 227 sq.; Lehmkuhl, *Theol. mor.*, 10e éd., 1902, t. I, n. 981, en ce qui concerne les impôts directs, les impôts indirects étant généralement tenus par lui comme lois pénales. Citons encore Scavini, *Theol. mor.*, 14e éd., t. II, n. 604; Marres, *De just.*, 2e éd., l. II, n. 496; Müller, *Theol. mor.*, 7e éd., t. II, p. 466, s'appuyant sur le quasi-contrat entre gouvernement et contribuables.

Parmi les auteurs plus récents, deux excellents sont à noter, qui ont repris cette doctrine : le dominicain Prümmer, *Theol. mor.*, 2e éd., 1923, t. I, n. 290 sq., qui, l'appuyant lui aussi sur le quasi-contrat, l'applique en somme à l'ensemble des impôts, et le sulpicien Tanquerey, *Synopsis*, t. III, 4e éd., 1910, n. 592 sq., qui admet une obligation directe de justice légale et indirectement une obligation de justice commutative, quand la taxe a été fixée et intimée aux intéressés.

b) Mais, du moins jusqu'à ces derniers temps, la plus grande partie des moralistes préféraient s'arrêter comme principe d'obligation fiscale à la seule *justice légale ou sociale*, dont ils faisaient volontiers une vertu se suffisant à elle-même. Le quasi-contrat ne leur disait pas grand chose et certains comme Noldin le critiquaient. Le devoir social leur paraissait, grâce à cette seule justice, assez pressant et assuré, la doctrine scripturaire et patristique assez respectée et passant suffisamment dans la pratique.

Ainsi, pour nous en tenir à quelques noms : Vermeersch, *Quæst. de justitia*, 1901, n. 105 sq.; Noldin, *De præceptis*, 7e éd., 1908, n. 316 (du moins en ce qui concerne toutes les lois « préceptives » fiscales); Waffelaert, *De justitia*, n. 420 sq.; les allemands Simar, *Mor. theol.*, 1893, p. 368; Mausbach, *Kath. moral. th.*, t. II *b*, § 53; Schindler, *Mor. theol.*, t. III, p. 829.

c) En troisième lieu, tout un groupe d'auteurs adoptent résolument la doctrine qu'à la fin du XVIII*e* siècle saint Alphonse hésitait à reconnaître comme ayant une probabilité ferme et assurée : celle qui regarde les lois fiscales, soit dans leur ensemble, soit en partie (impôts indirects), comme *des lois purement pénales.* Ce courant s'affirme spécialement à la fin du XIX*e* siècle et, un moment, on pouvait se demander s'il ne deviendrait pas tout à fait prédominant; donnons comme s'y rapportant les auteurs suivants : Biederlack, *De justitia et jure*, 1891, n. 103; Crolly, *De jure et justitia*, t. III, n. 1010-1023; Berardi, *Praxis confes.*, t. III, n. 413; Bucceroni, *Inst. theol. mor.*, *De legibus*, n. 237; Génicot, *Theol. mor.*, t. I, n. 574; Salsmans, dans ses nouvelles éditions de Génicot et

dans son ouvrage *Droit et morale*, 1925, n. 180-184. Dans son cours de l'université grégorienne, le P. Vermeersch, cf. *Theol. mor.*, 1937, t. II, n. 528, accède en somme à cette opinion, en affirmant que l'intention d'obliger en justice est de moins en moins probable chez le législateur moderne et qu'on peut donc regarder la plupart des lois fiscales actuelles comme n'obligeant pas directement en justice.

De plus un certain nombre de moralistes professent la même doctrine en ce qui concerne les *impôts indirects :* ainsi Ballerini-Palmieri, *Opus morale*, 2e éd., 1892, t. I, p. 325, n. 154, si on entend *vectigalia* et *gabellæ* dans ce sens d'impôts indirects; tout à fait explicitement Lehmkuhl et Noldin, *loc. cit.*

d) Enfin il faut noter que certains auteurs se refusent, en ce qui concerne les impôts de leurs temps, à donner, sur leur obligation et toute leur casuistique, des réponses générales : ils sont trop divers, disent-ils, d'après les pays et aussi selon leurs natures. C'était la position que prenait Cl. Marc dans ses *Institutiones alphonsianæ*, 13e éd., 1906, t. I, n. 967; après avoir présenté les trois opinions générales, il concluait que les impôts actuels sont très différents de ceux du temps de saint Alphonse et qu'on ne peut donner à leur sujet de règle générale. C'est cette même position qu'ont reprise naguère deux des plus récents auteurs : Merkelbach, *Summa theol. mor.*, 2e éd., 1935, t. II, n. 628 et Vittrant, *Théol. mor.*, 1941, n. 454 sq.

3. En un certain nombre de points, les auteurs modernes se sont accordés au sujet de l'impôt :

a) Est sévèrement défendue, et doit être considérée comme allant contre la justice commutative ellemême, *la corruption des fonctionnaires du fisc.* Ils sont en vertu de leur contrat professionnel obligés de remplir honnêtement leur office. Si, en les achetant, on les en détourne, on participe à leur injustice.

b) Les lois et règlements des impôts indirects et spécialement des douanes, sont considérés par beaucoup d'auteurs comme de caractère purement pénal; ils n'en condamnent pas moins comme contraire à la morale le métier de contrebandier : il constitue un mépris trop continu et trop complet de telles lois, et puis il expose à des dangers constants et graves, même au point de vue de la vie.

c) Dans ses *monopoles*, dans l'*exploitation de son domaine public*, l'État se trouve dans la position d'un directeur d'entreprise, d'un patron. Même si ces sources de revenus se trouvent participer de l'impôt, entre l'État et le citoyen s'instituent des rapports de *justice commutative* qui seront à respecter.

Par exemple, en France, en ce qui concerne les Chemins de fer, les Postes et Télégraphes, etc..., si l'on peut fermer les yeux sur certaines fraudes très légères ou portant sur des modalités secondaires (comme les diverses classes des chemins de fer), des torts vraiment appréciables et non tolérés par l'usage commun du milieu, par exemple voyager sans billet, seraient des injustices, pouvant donner lieu à restitution.

4. Au terme de cette étude sur la doctrine théologique de l'impôt civil, notons un fait récent, qui exercera sans doute une influence sur l'avenir de celle-ci.

Dès le début du XXe siècle, des critiques ont été adressées à cette doctrine par ceux qui, sous l'influence et la direction des grandes encycliques pontificales, travaillaient à constituer une théologie sociale répondant aux besoins de notre temps. Ils reprochaient à la théologie morale une attitude trop indulgente vis-à-vis des contribuables et de leurs fraudes fiscales. Au lieu d'insister sur le devoir qu'ont tous les citoyens de participer aux charges de l'État, bien des auteurs ne l'énervaient-ils pas en acceptant trop facilement l'assimilation des lois fiscales à des lois purement pénales? Au lieu de réagir contre une opinion trop portée vers un individualisme qui ne regardait que le bien personnel du contribuable, ne la favorisaient-ils pas, au risque de s'illusionner, en oubliant les exigences et les nécessités du bien commun?

On trouverait l'expression de ces craintes et de ces désirs dans diverses leçons des *Semaines sociales de France*, par exemple celles du P. Antoine, *Rouen*, 1910, 7e année, p. 123 sq. *(Doctrine générale de l'impôt)*, de M. Ad. Boissard, *Versailles*, 1913, xe session, p. 187 sq. *(Fondement de l'obligation fiscale)*, etc... Pour illustrer ce conflit entre moralistes et maîtres de la science sociale catholique, indiquons les rapports et discussions d'un *Congrès d'économie sociale* à Liége en 1918 : *Congrès de Xhovémont*, compte rendu, Liége, 1921; rapports du P. Rutten sur *le rôle de l'État*, p. 188 sq. et du P. Vermeersch sur *l'impôt*, p. 203 sq.; *Discussions* très vives, p. 197 sq. Comme résumé de ce mouvement d'idées, nous citerons enfin ce qu'expose avec netteté le *Code social de Malines, Esquisse d'une synthèse sociale catholique*, publié en 1928 par l'*Union internationale d'études sociales*, fondée en 1920, sous la présidence du cardinal Mercier. En tête du § XIII sur l'impôt, il y est dit, n. 121 : « Les lois fiscales justes et justement appliquées obligent en conscience. L'effort des catholiques sociaux doit tendre à corriger l'opinion abusée en cette matière et à provoquer, au nom de la justice sociale, une loyale participation des gens de bien aux charges de l'État. »

Sans nul doute, pour apprécier tout à fait justement ces critiques, il ne faut pas oublier le point de vue et la tâche propre de la théologie morale : avant tout elle entend préparer le futur prêtre à son ministère pénitentiel et le mettre à même de ne pas manquer à la justice vis-à-vis de ses pénitents. On conçoit donc qu'elle tienne compte et de l'opinion commune — seraitelle relâchée — et de la bonne foi du pénitent, de sa situation individuelle. Même le théologien social le plus convaincu de sa doctrine et le plus dévoué au bien commun sera obligé de tenir compte des situations présentes, dans ses jugements pénitentiels; il ne pourra condamner les honnêtes gens à un héroïsme fiscal qui les mettrait en trop mauvaise position, tenir rigueur au contribuable, qui a rempli une grande partie de ses obligations, d'esquiver, comme le fait tout son milieu social, une partie relativement minime de charges considérables; les encycliques *Rerum novarum* et *Quadragesimo anno* ont reconnu que certains impôts, tels ceux sur les héritages, sont souvent abusifs, contraires aux intérêts familiaux et sociaux.

Par conséquent, qu'au tribunal de la pénitence et dans la préparation du juge à ce tribunal on garde une certaine indulgence, qu'on laisse une certaine marge dans l'accomplissement du devoir strict, il ne faut ni s'en indigner, ni le reprocher à la théologie morale. Cette dernière ne peut que souhaiter voir de meilleures mœurs fiscales s'instituer, un état d'esprit plus social, plus dévoué au bien commun, une meilleure organisation des impôts de la part de l'État être recherchés et établis. Elle est toute prête à y travailler pour sa part et sans doute c'est dans ce sens — dans un esprit plus social et communautaire — qu'elle s'orientera dans les temps qui viennent; la réaction générale contre l'individualisme qui prévaut actuellement accentuera sans doute cette tendance que divers auteurs, Prümmer et Tanquerey par exemple, manifestent déjà et que l'avenir verra, croyons-nous, prédominer.

V. L'ÉTABLISSEMENT DE L'IMPÔT : SES CONDITIONS MORALES. — 1° La morale chrétienne n'a pas seulement à s'occuper du devoir fiscal; elle a aussi son mot à dire sur le juste et bon établissement des impôts.

C'est en partie une question technique, regardant l'économie sociale et politique; mais c'est aussi, quant aux conditions de justice, d'équité, de respect des

droits individuels et familiaux, d'adaptation au bien commun, une question partiellement morale.

En traitant du devoir fiscal, l'ancienne théologie morale n'était pas sans examiner certaines de ces conditions morales; dans notre exposé nous avons reproduit quelques-unes de ces vues, en particulier celles qui concernaient la justice requise dans les impôts.

D'autres points auraient pu être signalés, comme celui des personnes qui pouvaient être soumises aux lois fiscales; bien des auteurs notent que, si en principe les impôts sont personnels, ils peuvent aussi atteindre les personnes par le moyen des choses ou des biens; et c'est ainsi que, si la loi fiscale s'applique directement et normalement sur les sujets d'un État, elle peut aussi indirectement saisir des étrangers séjournant plus ou moins longtemps dans un pays.

2° Une question casuistique d'une importance considérable est aussi abordée, surtout par les auteurs modernes : celle de la *déclaration* que le fisc demande souvent aux intéressés pour établir le taux des impôts qui leur seront réclamés. En principe il serait à souhaiter qu'une suffisante loyauté règne dans ces déclarations. Il en serait ainsi s'il existait dans le milieu social un véritable dévouement à la chose publique. Malheureusement on est loin, en beaucoup de nos nations modernes, de cet idéal. Le fisc lui-même admet le plus souvent que les contribuables se contentent de déclarations relativement incomplètes ou déficientes. Les moralistes permettent avec ensemble, dans de tels cas, aux consciences les plus délicates de suivre sur ce point ce qui est d'usage autour d'elles; il ne faut pas que les honnêtes gens se trouvent par leur honnêteté même mis en situation trop désavantageuse.

Cette question de la déclaration se trouve parfois compliquée par *le serment* qu'en certains pays on prétend imposer aux contribuables. Procédé qu'on peut considérer comme regrettable parce que, sans troubler les fraudeurs bien déterminés, il risque de troubler les consciences loyales. Là où l'impôt serait manifestement ou injuste ou excessif, le serment n'ajouterait rien à l'obligation non existante et pourrait, d'après les moralistes, être considéré comme de nul effet.

3° Quant à la question générale de la forme à donner aux impôts pour en assurer la plus juste et la plus équitable répartition et les adapter au mieux au bien commun — question à la fois morale et technique qui dépasse le cadre de cet article — nous nous contenterons de renvoyer pour son étude à des ouvrages plus complets sur la justice comme les *Quæstiones de justitia* du P. Vermeersch, ainsi qu'aux traités de Droit naturel ou à ceux d'Économie sociale, dont un des meilleurs reste celui du P. Antoine, *Cours d'économie sociale*, 6e éd., 1921, ou encore aux Semaines sociales dont plusieurs leçons ont examiné cette matière.

Un bon résumé des conclusions auxquelles sont arrivés théologiens sociaux et économistes catholiques a été présenté dans le *Code social* de Malines dont nous venons de parler. Nous citons ces trois articles qui manifestent bien doctrines et tendances en cette matière : « 123. Autant que le bien commun le permet, la justice distributive demande que l'impôt soit non pas proportionnel aux revenus, ni progressif suivant une raison constante, mais établi suivant une progression qui se ralentit pour se rapprocher, au sommet de l'impôt proportionnel. Nous appelons cet impôt « progressionnel ». — 124. Dans un ordre idéal, il faudrait préférer l'impôt unique et « progressionnel » sur le revenu. En fait une partie des ressources fiscales doit être demandée aux impôts indirects : ils se font accepter plus aisément et se prêtent à des exigences moins oppressives. — 125. L'impôt direct a pourtant l'avantage de solliciter des citoyens un sacrifice conscient, qui les intéresse à la chose publique. »

Suivent quelques règles sur le choix des impôts, qu'on trouvera sous le n. 126, p. 117 de la 1re édition.

1° *Impôt religieux :* Wernz-Vidal, *Jus canon.*, t. IV, vol. II, p. 315 sq., n. 830-836; M. a Coronata, *Inst. jur. can.*, t. II, n. 1041; Cocchi, *Com. in Codicem*, t. VI, n. 176, et Suarez, *De virt. et stat. relig.*, tr. II, l. I,c. V.

2° *Impôt civil :* auteurs anciens : surtout Molina, Lessius, et Lugo dans leurs traités *De justitia et jure*, ainsi que Laymann et Sporer dans leurs *Théologiæ morales;* parmi les moralistes contemporains : Prümmer, *Manuale theol. mor.*, 4e éd., 1928, t. I; Vermeersch, *Quæst. de justitia*, 1901; Bouquillon, *Theol. mor. fundam.*, 3e éd., 1903; Noldin, *De præceptis*, 7e éd., 1908; Tanquerey, *Synopsis theol. mor., De virtute justitiæ*, 4e éd., 1910; Merkelbach, *Summa theol. mor.*, 2e éd., t. II, 1935; Vittrant, *Théologie morale*, 1941.

R. BROUILLARD.

TRICALET **Pierre-Joseph**, ecclésiastique français (1696-1761). — Né à Dole en Franche-Comté, le 30 mars 1696, il fit ses premières études à Besançon et sa philosophie chez les cordeliers de Nozeroy; pendant trois années, il s'abandonna à la dissipation, mais bientôt il se convertit et entra au séminaire de Besançon, où il fit de sérieuses études de théologie : bachelier le 19 août 1717, il fut docteur le 29 juillet 1719. Ordonné prêtre en 1720, il fut nommé curé de Lisle-sur-Doubs, mais presqu'aussitôt il vint à Paris, où il se retira dans la communauté de Saint-Nicolas du Chardonnet, dont il devint le supérieur de 1726 à 1744; en avril 1734, il fut élu supérieur des filles de Sainte-Geneviève, connues sous le nom de miramiones; en 1737, le cardinal de Vintimille le choisit comme un de ses vicaires généraux. En 1746, ses nombreuses infirmités l'obligèrent à se retirer à la maison de retraite du séminaire Saint-Nicolas. Il mourut le 31 octobre 1761.

Les écrits de Tricalet se rapportent presque tous à la piété. Il faut citer, par ordre de date, l'*Abrégé du Traité de l'amour de Dieu de saint François de Sales*, in-12, Paris, 1756, réédité plusieurs fois, en particulier à Liége en 1802. Les *Mémoires de Trévoux*, novembre 1756, p. 2866-2869, souhaitent que l'auteur fasse le même travail pour les Pères de l'Église. En fait, Tricalet commença dès lors la *Bibliothèque portative des Pères de l'Église, qui renferme l'histoire abrégée de leur vie, l'analyse de leurs principaux écrits, les endroits les plus remarquables de leur doctrine sur le dogme, la morale et la discipline, avec leurs plus belles sentences*, 9 vol. in-8°, Paris, 1758-1763. C'est un recueil fait d'après les livres qu'il lisait ou dont on lui faisait la lecture; le fond est emprunté aux bibliographes les plus célèbres, comme Fleury, Dupin, Ceillier, Tillemont. Le t. Ier comprend saint Ignace, saint Justin, saint Irénée, saint Clément d'Alexandrie, Tertullien, Origène, saint Cyprien, Eusèbe, saint Athanase et saint Hilaire de Poitiers. *Mém. de Trévoux* de janvier 1759, p. 326-341. Le t. II comprend saint Basile, saint Cyrille de Jérusalem, saint Grégoire de Nazianze, saint Éphrem et saint Grégoire de Nysse. *Mém. de Trévoux* d'août 1759, p. 1982-1994. Le t. III comprend saint Ambroise, saint Épiphane, saint Jérôme et saint Paulin. *Mém. de Trév.* de mars 1760, p. 660-666. Le t. IV comprend saint Jean Chrysostome et saint Cyrille d'Alexandrie. *Mém. de Trév.* de décembre 1760, p. 2907-2921. Le t. V comprend saint Augustin et saint Prosper. *Mém. de Trév.* d'avril 1761, p. 1051-1061. Le t. VI comprend Théodoret, saint Léon pape, saint Césaire d'Arles et saint Grégoire pape. Le t. VII comprend saint Jean Damascène saint Anselme et saint Bernard. *Mém. de Trév.* de février 1762, p. 521-528. Le t. VIII comprend les sentences des Pères de l'Église, qui n'ont pas pu entrer dans les sept premiers volumes et le t. IX contient, avec l'abrégé de la vie de l'auteur, le texte latin des sentences des Pères contenues dans les sept premiers volumes, avec une table générale. *Mém. de Trév.* de juillet 1762,

p. 1902-1903. Il y eut une nouvelle édition en huit vol. en 1787 et une traduction latine en neuf vol. in-8°, à Bassano en 1783 et une autre à Rome en 1871. — *Précis historique de la vie de Jésus-Christ, de sa doctrine, de ses miracles et de l'établissement de son Église, accompagné de réflexions et de pensées choisies sur la religion et sur l'incrédulité*, in-12, Paris, 1760, réédité en 1777. *Mémoires de Trévoux* de janvier 1760, p. 372-374. — *Année spirituelle, contenant pour chaque jour tous les exercices qui peuvent nourrir la piété d'une âme chrétienne*, 3 vol. in-12, Paris, 1760, *Mém. de Trév.* de septembre 1760, p. 2291-2292; cet ouvrage a été souvent réimprimé : à Vienne en Autriche, 3 vol. in-12, 1771; à Lyon, 3 vol. in-8°, 1812; à Clermont, 3 vol. in-8°, 1813; à Lille en 1829 et 1839, 3 vol. in-8°; à Paris, 3 vol. in-8°, *Ami de la religion*, t. LXII, p. 223-224. — *Abrégé de la perfection chrétienne de Rodriguez*, 2 vol. in-12, Paris, 1761, *Mém. de Trév.* de décembre 1761, p. 3040; réimprimé en 1829. — *Le livre du chrétien, dans lequel se trouve tout ce que le chrétien doit savoir et pratiquer par rapport à la religion*, ouvrage posthume de Tricalet, in-8°, Paris, 1762, *Mém. de Trév.*, juillet 1762, p. 1903-1904; l'éditeur a ajouté un abrégé de la vie de Tricalet. — *Les motifs de crédibilité rapprochés dans une courte exposition, prouvés par le témoignage des Juifs et des païens, développés chez les Pères des quatre premiers siècles et par les auteurs modernes les plus célèbres...*, ouvrage posthume, 2 vol. in-12, Paris, 1763. — Le recueil ms. *6330* de la Bibl. de l'Arsenal contient deux cahiers de Tricalet : *Preuves courtes et sensibles de la religion chrétienne;* et *L'esprit du livre de l'Imitation en quatre livres.*

Michaud, *Biogr. univ.*, t. XLII, p. 147-148; Feller, *Biogr. univ.*, t. VIII, p. 200; Richard et Giraud. *Bibl. sacrée*, t. XXV, p. 310-314; Glaire, *Diction. des sc.eccl.*, t. II, p. 2323; nombreuses biographies de Tricalet : au début du t. IX de la *Bibl. portative des Pères*, éd. de 1763, et éd. de Bassano, t. I, p. IX-XXXV et dans le *Livre du chrétien*, p. 80-100; *Vie de Tricalet* par le P. Berthier, *Mém. de Trévoux*, fév. 1762, p. 528-538; par Fréron, l'*Année littéraire* de 1763, t. I, p. 239-243; *Abrégé de la vie de Tricalet* par Goujet, in-12, Paris, 1762; Hurter, *Nomenclator*, 3ᵉ éd., t. IV, col. 1455-1457.

J. CARREYRE.

TRICASSIN Charles-Joseph, capucin français du XVIIᵉ siècle. — Le nom sous lequel il figure dans les bibliographies veut dire qu'il était originaire de Troyes; nous n'avons sur lui aucun renseignement biographique; dans ses ouvrages, il s'intitule *concionator capucinus*, et la série de ses œuvres imprimées s'échelonne entre 1669 et 1681. Très préoccupé de l'appui que le jansénisme pensait trouver dans saint Augustin, il se mit à scruter l'œuvre de l'évêque d'Hippone et s'efforça de ranger celui-ci parmi les tenants de ce que, pour faire bref, nous appellerons la doctrine de Molina. Il n'y réussit pas, on l'entend bien, sans donner quelque entorse aux idées d'Augustin et la plupart des titres qu'il a mis en tête de ses ouvrages sonnent comme des paradoxes; c'est pourquoi il n'est pas sans intérêt de les reproduire intégralement : 1. *De prædestinatione hominum ad gloriam. Disputatio theologica in qua clare demonstratur prædestinationem illam factam esse post prævisa merita idque potissimum ex doctrina D. Augustini et D. Bonaventuræ, Doctoris seraphici*, in-4°, Paris, 1669 et 1673. — 2. *Supplementum augustinianum ad illustrandam et confirmandam prædictæ prædestinationis non gratuitæ sed post prævisa merita factæ veritatem*, in-4°, Paris, 1673. — 3. *Tractatus de indifferenti hominis arbitrio sub gratia et concupiscentia secundum D. Augustinum; in quo tractatu explicantur multæ phrases augustinianæ, exempli gratia : Quid sit « agi a Deo », « trahi a Deo »? quid sit : « ex nolentibus volentes fieri »? et alia multa difficillima de gratia, de libertate, de peccato ac de veris et genuinis erroribus qui fuerunt contra gratiam ex eodem Augustino*, in-4°, Paris, 1673. — 4. *De necessaria ad salutem gratia omnibus et singulis data secundum Augustinum, ubi tam in genere quam in specie ostenditur dari gratiam vere sufficientem omnibus et singulis hominibus et multa producuntur singularia et arcana Augustini principia ex quorum plena cognitione pendet perfecta totius illius doctrinæ præsertim quoad gratiam intelligentia*, in-4°, Paris, 1673. — 5. *De natura peccati originalis secundum mentem Augustini, tractatus unicus, ubi clare demonstratur istud peccatum nullomodo specie a peccato Adæ esse distinctum, sed esse ipsum Adæ peccatum seu peccati ejus actualis maculam posteris ejus communicatam, in singulis singulam et ab ipsa peccati Adæ macula numero diversam, non vero esse concupiscentiam aut merum pœnæ reatum, ut quidam falso putaverunt censuisse Augustinum*, in-4°, Paris, 1677. La préface fait allusion aux ouvrages précédents, où l'auteur a exposé les doctrines d'Augustin sur la prédestination, le libre arbitre et la grâce. Contre son désir et son attente, il n'a pas encore entendu de contradicteurs; nul n'a donc eu le courage de s'attaquer à ses thèses. Il souhaite vivement cette contradiction qui lui permettrait de mettre en meilleure lumière cette doctrine « que Dieu lui a inspirée ». — 6. Le *De natura*, relativement bref, est complété par un traité beaucoup plus volumineux relié, à l'origine, avec le précédent : *De causa bonorum operum secundum Augustinum. Tractatus unicus, ubi præcipue demonstratur amorem seu intuitum mercedis æternæ et timorem gehennæ esse bonos secundum se et bonorum operum vere effectivos et pravorum exclusivos sine ullo prorsus actualis dilectionis Dei additamento sibi ad id necessario secundum mentem Augustini; ubi et alia multa explicantur prorsus necessaria ad habendam perfectam bonorum operum notitiam secundum mentem Augustini, ut, verbi gratia, quid sit ille timor pœnæ quem sæpe vituperat Augustinus ut malum et quid ipse Augustinus intelligat per illam charitatem quam laudat aliquando ut solam Christi gratiam et ut ad omne opus bonum necessariam et multa alia similia quibus abutuntur plerique ad stabiliendas suas opiniones per authoritatem Augustini contra mentem ipsiusmet Augustini; ubi et aliqua traduntur de sufficienti bonitate illius attritionis quæ est ex metu gehennæ, in ordine ad justificandum peccatorem in sacramento pœnitentiæ* SINE ULLO AMORE DEI, in-4°, Paris, 1677. La date exclut toute allusion à la controverse quiétiste qui, vingt ans plus tard, mettra aux prises Bossuet et Fénelon; les adversaires auxquels en a notre capucin sont évidemment les « contritionistes » qui soutiennent la nécessité, dans la contrition qui accompagne l'absolution, d'un commencement au moins d'amour de Dieu. La dernière section, n. 73, annonce d'ailleurs l'intention qu'a l'auteur d'étudier sur ce point le concile de Trente et de le défendre contre ceux qui en corrompent la doctrine. — 7. C'est ce qui fut réalisé dans l'ouvrage suivant : *Supplementum ad tractatum de caussa bonorum operum; ubi agitur de sufficientia attritionis conceptæ ex metu gehennæ cum sacramento pœnitentiæ secundum mentem D. Augustini et concilii Tridentini*, in-4°, Paris, 1679; ce qui constitue une gageure. — 8. A ces ouvrages d'ordre plutôt synthétique font suite des analyses de textes augustiniens : *Commentarii breves et continui in libros D. Augustini contra Pelagianos*, c'est à savoir sur le *De gratia et libero arbitrio* et sur le *De correptione et gratia*, tous deux Paris, 1680. — 9. *Commentarius brevis et continuus in libros D. Augustini contra Semipelagianos, id est in libros « De prædestinatione sanctorum » et « De dono perseverantiæ »*, Paris, 1681. — 10. Après la mort de l'auteur on fit paraître encore des commentaires du même style sur le *De gratia Christi*, in-8°, Mayence, 1687; et un ouvrage de synthèse : *Gratia efficax a se ipsa refutata ex libris S. Augustini*,

in-8°, Mayence, 1687. — 11. Outre cette copieuse littérature latine, le P. Charles-Joseph a donné quelques traductions françaises d'ouvrages de saint Augustin : le *De gratia et libero arbitrio*, le *De correptione et gratia* avec des remarques et des explications; on signale aussi de lui des réponses, en français, à des difficultés relatives à la prédestination, l'une adressée à un grand seigneur; l'autre à une dame; une *Réponse à la réponse de l'auteur de l'épître adressée à tous les docteurs de France, où est exposée toute la doctrine de saint Augustin sur la grâce et le libre arbitre*, Paris, 1678. — 12. Le danger que présentait pour le christianisme la philosophie cartésienne n'avait pas échappé au P. Charles-Joseph; il s'en explique dans *La philosophie de M. Descartes contraire à la foi*, in-12, Paris.

Bern. de Bologne, *Bibl. scr. O. M. C.*, Venise, 1747, p. 60; recopié par Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. IV, col. 449-450.

É. Amann.

TRIGOSO Pierre, jésuite, puis capucin (XVIe siècle). — Né à Catalayud (Espagne), le 21 juin 1533, il étudia sous Dominique Soto et Mancio, tous deux dominicains, à Salamanque, puis à Alcala. En décembre 1556, il entrait dans la Compagnie de Jésus, où il travailla surtout comme prédicateur, en Espagne d'abord, puis, à partir de 1570, dans les Pays-Bas. Vers 1580 il passa à l'ordre des capucins, en Italie. Prédicateur dans les Marches, il devint finalement professeur à Bologne, puis à Naples, où il mourut le 20 juillet 1593. C'est durant sa carrière de professeur qu'il commença la publication d'une *Somme théologique*, extraite des œuvres de saint Bonaventure et disposée dans l'ordre de la Somme de saint Thomas : *Sancti Bonaventuræ summa theologica ex ejus in Magistrum Sententiarum scriptis accurate collecta, copiosisque commentariis illustrata.* L'auteur l'avait divisée en quatre parties : 1. *De Deo uno et trino;* 2. *De Deo creatore;* 3. *De incarnatione;* 4. *De sacramentis*, le tout devant comprendre six volumes; il n'en est paru que la première partie du t. I, in-fol., Rome, 1593; Lyon, 1616, qui, en vingt et une questions, traite de Dieu et donne sensiblement le contenu des quinze premières distinctions du l. Ier des Sentences.

Trigoso ouvre la série des commentateurs de Bonaventure au XVIIe siècle et, pendant un temps, il eut quelque influence sur la direction des études de son ordre. Venu du thomisme, il interprète Bonaventure dans le sens de celui-ci. Ses préférences vont, d'ailleurs, aux doctrines généralement reçues dans l'Église. On a noté sa prédilection pour Rich. de Mediavilla, où il voit un intermédiaire entre l'ancienne école franciscaine pénétrée d'augustinisme et la jeune école thomiste.

Boverius, *Ann. capuc.*, t. II, 1639; Wadding, *Bibl. scr. O. M.*, éd. de 1908, p. 194; Sbaralea, *Suppl...*, éd. de 1921, t. II, p. 371; Bern. de Bologne, *Bibl. scr. O. M. capuc.;* Hurter, *Nomenclator...*, 3e éd., t. III, col. 147; *Collect. francisc.*, Assise, t. V, 1935, p. 45-67, 370-417; Buchberger, *Lexikon für Theol. und Kirche*, t. X, p. 291.

É. Amann.

TRILIA (Bernard de). — Originaire de Nîmes, entra très jeune chez les frères prêcheurs. Il fut envoyé une première fois à Paris vers 1260-1265. On le voit, de 1266 à 1276, sous-lecteur et lecteur dans divers studia de l'ordre. Puis il retourne à Saint-Jacques pour y prendre ses grades théologiques. Il lit les *Sentences* en 1282-1284, et succède comme régent, dans la chaire des étrangers, à Hugues de Billom, de 1284 à 1287. Il devint en 1291 provincial de Provence. Déposé l'année suivante, il mourut le 4 août 1292 en Avignon, à son retour du chapitre de Rome.

On possède de lui, des questions sur le traité *De sphera*, de Jean de Sacro Bosco, quelques sermons de 1282, un commentaire sur l'Apocalypse *(Avignon 88)*, des Questions disputées et des Quodlibets.

Ses Questions disputées portent sur la connaissance de l'âme, soit unie au corps, soit séparée (ces dernières dans deux mss : *Vatic. Borgh. 156*, fol. 77-116; et *Nurenberg, Cent. I. 64*, fol. 54-87). Ses Quodlibets sont au nombre de trois, le dernier incomplet mais devant peut-être se voir annexer les huit questions du *Paris Nat. lat. 15 850*, fol. 12-16. Grabmann présente comme hautement probable l'attribution d'un quatrième Quodlibet, conservé près des autres dans *Florence, Nazion. 1153 A. 3*, fol. 286-299.

La *Tabula* et le Catalogue de Laurent Pignon lui attribuent en outre des *Postillas super Proverbia, super Cantica, Ecclesiasten, super librum Sapientie, super Johannem... item quæstiones de spiritualibus creaturis et potentia Dei; ...item quæstiones de differentia esse et essentiæ;* tous ouvrages perdus. Le *Comment. in Sententias* porté sous son nom, dans un ms. de *Paris Mazarine 880* est postérieur à sa mort.

L'étude de ses Quodlibets permet d'enregistrer un « progrès très net dans la méthode, qui a acquis une fermeté remarquable, où l'on reconnaît l'influence de la Somme; quelques progrès aussi dans l'usage des arguments d'autorité patristique. Surtout fidélité absolue à la doctrine de saint Thomas qui n'est cependant nommé nulle part; par exemple pour la matière première, l'unicité de forme, la nature de la béatitude, la théorie de la connaissance. Souvent même beaucoup de ces questions quodlibétiques ne sont que du saint Thomas copié intégralement; la Somme et les Quodlibets sont surtout exploités ». Bernard de Trilia ne laisse pas, d'ailleurs, de repenser les problèmes et de faire progresser parfois, en quelques points, la pensée de son maître.

P. Glorieux, *Répert. des maîtres en théol...*, t. I, 1933, p. 41; *La litt. quodlibétique*, t. I, p. 101-104; t. II, p. 66 sq.; M. Grabmann, *Bernhard von Trilia O. P...*, dans *Divus Thomas*, Fribourg, 1935, p. 385-399.

P. Glorieux.

TRINCARELLA (Pierre de), frère mineur, dont la personnalité demeure mystérieuse. Les hypothèses les plus diverses sont émises au sujet de la graphie de son nom. Ainsi L. Wadding, *Script. ord. minorum*, p. 194, écrit *Trimavella;* Pierre-Rodolphe de Tossignano, *Historia seraphicæ religionis*, Venise, 1586, p. 332, porte *Triniavella;* d'autres encore mettent Trineavella; enfin le *cod. 200* de la bibliothèque Antonienne de Padoue porte *Trincarella.* J.-H. Sbaralea, *op. cit.*, p. 371 semble donner la préférence à la graphie *Trincavella*, qui, dit-il, était le nom d'une famille vénétienne. Un certain Victor Trincavella de Venise a publié en 1520, à Venise, une *Quæstio de reactione juxta Aristotelem et Averroem.* Nous préférons toutefois la lecture *Trincarella*, adoptée dans le ms. *200* de la bibliothèque Antonienne de Padoue, qui contient le commentaire sur le l. IV des Sentences du franciscain. D'après les uns il serait italien et originaire de Venise, ou de Mandello del Lario, dans le diocèse de Côme; d'après d'autres, il serait français et natif de Narbonne.

Pierre Trincarella a composé une *Lectura in quartum librum Sententiarum*, conservé dans le ms. *200* (XVe siècle) de la bibliothèque Antonienne de Padoue. Il débute : *Quæritur utrum decuerit esse aliqua sacramenta in nova lege.* Nous ne savons pas s'il a écrit un commentaire sur les trois premiers livres des Sentences; on n'a pu découvrir jusqu'ici que ce commentaire sur le IVe livre des Sentences.

L. Wadding, *Scr. ord. min.*, Rome, 1906, p. 194; J.-H. Sbaralea, *Suppl.*, t. II, Rome, 1921, p. 371; A.-M. Josa, *I codici manoscr. della bibl. antoniana di Padova*, Padoue, 1886, p. 227; Pierre-Rodolphe de Tossignano, *Historiarum seraphicæ religionis libri tres*, Venise, 1586, p. 332.

A. Teetaert.